



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Facultad de Letras y Ciencias Humanas

Escuela Académico Profesional de Filosofía

**Ética animal: bienestar de los animales no humanos
contra el especismo contemporáneo**

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Hugo Guillermo VALDIVIA BARRERA

ASESOR

Joseph David de Jesús VILLENA SALDAÑA

Lima, Perú

2016



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Valdivia, H. (2016). *Ética animal: bienestar de los animales no humanos contra el especismo contemporáneo*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Académico Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Escuela Académico-Profesional de Filosofía

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

84

En Lima, a los trece días del mes de mayo del año 2016, siendo las 15:00 horas, reunidos en el Salón de Grados de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, bajo la presidencia del **DR. JAVIER ALDAMA PINEDO** y con la concurrencia de los miembros del jurado, **Dr. Miguel Ángel Polo Santillán**, **LIC. CARLOS MORA ZAVALA**, y **LIC. DAVID VILLENAS SALDAÑA** asesor de la tesis, se inició la sesión de la sustentación de la tesis titulada "ÉTICA ANIMAL: BIENESTAR DE LOS ANIMALES NO HUMANOS CONTRA EL ESPECISMO CONTEMPORÁNEO" que el Bachiller **HUGO GUILLERMO VALDIVIA BARRERA**, ha presentado a consideración de la Escuela para obtener el Título Profesional de Licenciado en Filosofía. El presidente del jurado, invitó al graduando a la exposición de la tesis, concluida la cual, el graduando dio lectura a sus conclusiones y absolvió las preguntas que le formularon los miembros del jurado.

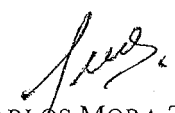
Terminada la sustentación, el Jurado procedió a deliberar y a la calificación, la cual resultó:

Sobresaliente (18)

A continuación el jurado dispuso que se extendiera la presente acta en cinco (5) copias como constancia de este acto de titulación. Hecho lo cual, se procedió a levantar la sesión siendo las ...17:30... horas, firmando a continuación:


DR. JAVIER ALDAMA PINEDO
Presidente


Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Miembro


LIC. CARLOS MORA ZAVALA
Miembro


LIC. DAVID VILLENAS SALDAÑA
Asesor

A la memoria de todos quienes han sabido luchar por sus ideales

ÍNDICE DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I.....	8
ÉTICA ANIMAL EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO	8
1.1. Jeremy Bentham y las bases de una ética animal bienestarista.....	9
1.2. Ética animal contemporánea.....	12
1.3. Moralidad en animales no humanos	19
1.4. Antropocentrismo y su relación con el especismo.....	26
1.5. Especismo cognitivo	34
CAPÍTULO II.....	35
BIENESTARISMO: UNA ÉTICA ANIMAL REGULARISTA	35
2.1. Bienestarismo utilitarista	36
2.2. Experimentación en animales no humanos	45
CAPÍTULO III.....	52
ABOLICIONISMO	52
3.1. Abolicionismo: antagonista del bienestarismo.....	53
3.2. Francione y su ética animal deontológica	56
3.3. Los derechos animales.....	60
3.4. Crítica al bienestarismo	62
3.5. Paradoja en investigaciones con animales	64
3.6. Humanos como esclavos y animales como propiedades.....	67
CONCLUSIONES	73
BIBLIOGRAFÍA	78

INTRODUCCIÓN

Nuestro país no ha sido ajeno a la sensibilidad por los animales, por ejemplo cuando Flora Tristán fue invitada a ver las corridas de toros a la Plaza de Acho, ella se horrorizó del espectáculo (2012). Actualmente, por otra parte, diversos intelectuales como Mario Vargas Llosa o Alfredo Bryce Echenique se mostraron en defensa de las corridas de toros (2010) y afirman que es una tradición.

Ante ello, el pensar filosófico sobre ética animal es incipiente en nuestro país. En ese sentido, la presente tesis cumple con el papel de ir refutando antiguos paradigmas, aún vigentes, a través de la presentación de lo que es en sí la ética animal en el mundo contemporáneo. La pregunta sobre si los animales pueden sufrir, que planteó Jeremy Bentham (1996), es relevante para que se cuestione filosóficamente sobre estos seres vivos. Ya no se trata de plantear el problema en torno al hombre, sino también a enfocarse por los animales no humanos. ¿Cómo se explica la actual preocupación del hombre por crear diversas Leyes de Protección Animal? Sin duda, el interés por el respeto de la vida animal está creciendo, pero el respaldo filosófico se ve alejado porque aún prevalecen paradigmas que vienen siendo refutados y desplazados por las investigaciones que han nacido a través de la ética animal.

El primer capítulo de nuestra investigación es de carácter introductorio y es de suma importancia para conocer algunos términos como “especismo”, “sensocentrismo”, además se pone énfasis de cómo ha venido cambiando la actitud filosófica en torno a los animales. Jeremy Bentham (1996) fue básicamente quien dio ese gran paso al preguntarse por el sufrimiento de los animales, mediante el cual se empezará a refutar los pensamientos de René Descartes (animal como máquina) y de Immanuel Kant (animal como medio). Es evidente que cada uno de estos filósofos tuvo una visión especista del mundo. No obstante, se suele creer que pertenecer a la especie humana concede inmunidades y prerrogativas morales. Según esto, a nosotros, los animales humanos, nos corresponde un status moral privilegiado en relación

con individuos de otras especies simplemente porque somos humanos. Esto es especismo, pero para Jacques Derrida (2008) esto no es más que la bestialidad humana en su agresividad de explotar a los animales hasta la muerte. En el camino vamos a encontrar algunas falacias como la *ad misericordiam* para, de esta manera, seguir defendiendo la explotación animal, pero también demostraremos cómo el especista termina siendo un antropocentrista por querer satisfacer solo sus intereses sin importar otras especies. La moralidad en los animales no humanos es un tema de reciente investigación que rompe con el tabú de creer que solo la especie humana posee la exclusividad de la moralidad tal y como lo demuestran el etólogo cognitivo Mark Bekoff y la filósofa Jessica Peirce (2010). Pero el punto álgido también aparecerá en el especismo cognitivo desarrollado igualmente por Bekoff y Peirce (2010).

El segundo capítulo es sobre el bienestarismo que aparece con la figura del filósofo australiano Peter Singer quien escribió *Liberación Animal* que revolucionó las ideas del siglo pasado. El bienestarismo es conocido como *regularista* porque su principal interés es modificar leyes para un uso y explotación más “humanitario” hacia los animales; sin embargo, el enfoque bienestarista tiene sus bases en el utilitarismo tal y como lo defiende Singer (1995). Singer, como utilitarista, también ve el tema del respeto hacia las personas y da una definición al respecto, por la cual no serían personas los recién nacidos, personas con alteraciones mentales y los que están con enfermedades en una fase final, pero que aun así se defiende sus derechos por ser de la especie humana. No obstante, ello nos lleva a pensar que si esta figura se da con ellos, ¿por qué no considerar el respeto de las vidas de animales no humanos que incluso pueden ser más inteligentes que un ser humano recién nacido? Por otro lado, el filósofo español Jesús Mosterín (2014), quien está adherido a la posición bienestarista, afirma que una ética esclarecida tiene que considerar moralmente a los animales. A simple vista, el bienestarismo se presenta como una opción adecuada de ética aplicada de nuestra relación con los animales, pero ambos defensores, tanto Singer como Mosterín, caen finalmente en especismo, el primero por poner en defensa los

intereses de la especie humana y así estar a favor de la experimentación con animales y el segundo porque está a favor de la muerte artificial del animal para que se realice sin angustia ni dolor en los animales.

El tercer capítulo es para presentar la posición antagónica del bienestarismo: el abolicionismo. Finalmente, aquí revisamos la postura del profesor estadounidense de Derecho llamado Gary Francione. En esta sección podremos identificar el porqué los animales no humanos están siendo cosificados y son vistos como “algo” y no “alguien” para, así, verse reducida la posibilidad de que estos seres sintientes alcancen la consideración de personas. El abolicionismo tiene una base deontológica y se le conoce por responder a los derechos de los animales para así abolir (y no regular como el bienestarismo) todo sistema de explotación; para Francione (1996) la inferioridad animal frecuentemente descansa en supersticiones teológicas, dogmas científicos, creencias culturales, y todo lo que agrupe para sustentar la inferioridad animal. Francione (2009) pone en primer lugar a la sintiencia y con ello le basta para la completa membresía de los animales no humanos en la comunidad moral, en este caso los animales no humanos; la crítica contra el bienestarismo parte de que dentro de su especismo caen en una jerarquización de especies en donde se defiende los intereses (las vidas) de quienes poseen un mayor grado de cognición.

Nuestras conclusiones generales sostienen que ante el avance del especismo y el auge del bienestarismo (principalmente en los espacios académicos), es viable adoptar una posición abolicionista en la ética animal, pues así se puede tratar con coherencia el aspecto de los intereses de los animales no humanos que aún vienen siendo cosificados con paradigmas ya refutados por recientes investigaciones (en el plano filosófico, científico, etológico, ecológico, etc.).

Antes de continuar con el contenido de la investigación, debo manifestar el apoyo incondicional de mis padres, el señor Wílder Valdivia y la señora Aída Barrera, que fue fundamental para así poder desarrollarme libremente en el

mundo de la Filosofía. Sin ellos, todo el denso recorrido por el que he pasado, venciendo obstáculos, hubiera sido parte de la imaginación y no de la realidad.

También tengo que agradecer por el apoyo y la confianza desinteresada del profesor (y mi asesor de tesis) David Villena Saldaña con quien pude tener una opinión crítica en la actividad filosófica. Gracias a él y al Grupo de Estudios (UNMSM) *Sentido y Referencia* por haberme hecho parte de sus actividades académicas. Sin duda, valoro todo lo que he aprendido gracias a ellos.

Este trabajo de investigación fue financiado con el apoyo del Fondo de Promoción de trabajo de Tesis de Pregrado del VRI-UNMSM (Código N° 140303017). Estoy más que agradecido porque ellos confiaron en esta investigación y me brindaron su apoyo para realizar la presente tesis. Siento más que orgullo por todo lo que he podido aprender, y vivir, en mi alma mater: San Marcos.

CAPÍTULO I

ÉTICA ANIMAL EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

En el presente capítulo se podrá apreciar un panorama general de la ética animal. Será necesario empezar por la interrogante sobre si los animales pueden sufrir, que es planteada por Jeremy Bentham (1996). De ahí que el utilitarismo inglés, influenciado por Bentham, tenga las bases de lo que se conoce actualmente como la ética animal bienestarista. En un segundo punto se verá cómo la ética contemporánea causa malestar al libre albedrío alcanzado por el hombre moderno como señala Ramón Queraltó (2013), además la definición de “especismo”, que tiene mucha relación con el sensocentrismo, y los dilemas que presenta Hal Herzog (2012). Seguidamente se analizará que la moralidad ya no es exclusividad de la especie humana, sino que también aparece en algunos animales no humanos según recientes investigaciones de Marc Bekoff y Jessica Pierce (2010). Posteriormente, se demostrará que el especismo tiene relación con el antropocentrismo en donde la sacralización de la vida humana juega un rol importante, según Robert Nozick (2013) y cómo el prejuicio antropocéntrico tiene sus dimensiones en la conciencia moral (Mosterín 2014). Finalmente, se brindará una breve explicación de la existencia del especismo cognitivo que se manifiesta cuando se habla de la inteligencia y capacidad cognitiva de las especies.

1.1. Jeremy Bentham y las bases de una ética animal bienestarista

Si queremos conocer los inicios de la ética animal, será necesario mencionar la fuerte influencia utilitarista de Jeremy Bentham que se verá reflejada por algunos defensores de la ética animal. Como mencionamos, el tema de los intereses hoy en día es uno de los temas fundamentales si de defender los derechos animales se trata, por ese motivo en el utilitarismo los intereses juegan un papel importante, porque debemos partir de la igual consideración de todos los intereses de los afectados por una acción. El interés fue definido como “todo placer o causa de placer”, es decir, el interés es la búsqueda de la causa del placer, pero esa causa no es un simple *medio* sino un valor (Polo 2009: 75). Uno de los fundamentales rasgos del principio de la utilidad es su proyección como la base de lo entendido como dolor y placer:

Por principio de la utilidad se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, sea cual sea, según la tendencia que se considere que tenga a aumentar o disminuir la felicidad de las partes cuyo interés se trata; o, lo que viene a ser lo mismo en otras palabras, a fomentar o combatir esta felicidad. (Bentham 1991: 46)

Sin embargo, cuando abordamos el tema de los intereses, precisamente se enfoca sobre cuánto se puede beneficiar o afectar al individuo en su vida (teniendo en cuenta que la definición de “individuo” ya no se reduce solo a una exclusividad de la especie humana, sino también quedan incluidos los animales no humanos). Por ejemplo, Bentham advirtió lo siguiente:

Puede llegar el día en que el resto de la creación animal adquiera esos derechos que nunca se le podrían haber negado de no ser por la acción de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para abandonar sin remedio a un ser humano al capricho de quien le atormenta. Puede que llegue un día en que el número de piernas, la velloidad de la piel o la terminación del *os sacrum* sean razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa es la que podría trazar la línea infranqueable? ¿Es la facultad de la razón, o acaso la facultad del discurso? Un caballo o un perro adulto es sin comparación un animal más racional, y también más sociable, que una criatura humana de un día, una semana o incluso un mes. Pero, aun suponiendo que no fuera así, ¿qué nos esclarecería? No debemos preguntarnos: ¿pueden razonar?, ni tampoco: ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir? (Bentham 1996: 282b)

Cuando se examina la anterior cita textual, logramos apreciar el primer esbozo de argumentación sobre la posibilidad de sufrimiento de los animales no humanos desde una perspectiva del derecho y de la filosofía en sí:

Lo que cuenta, en el origen de una pregunta así, no es ya solamente aquello a lo que se refiere una transitividad o una actividad (poder hablar, poder razonar, etc.); es más bien lo que prevalece en esta auto-contradicción [...]. «¿Pueden sufrir?» viene a ser preguntarse: «¿Pueden *no* poder?» ¿y qué hay de esta impotencia? ¿Qué hay de la vulnerabilidad experimentada desde esta impotencia? ¿Qué es ese no-poder en el seno del poder? ¿Cuál es la cualidad o la modalidad de esta impotencia? ¿Hasta dónde hay que tenerla en cuenta? ¿Qué derecho concederle? ¿En qué nos atañe? Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta im-potencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia. Con esta cuestión (*Can they suffer?*) no removemos esa roca de certeza indubitable, ese fundamento de toda garantía que se podría buscar por ejemplo en el *cogito*, en el «pienso, luego existo». Sino que, de una forma completamente distinta, nos fiamos aquí de una instancia también radical aunque completamente diferente: lo innegable. Nadie puede negar el sufrimiento, el miedo o el pánico, el terror o el pavor que puede apoderarse de algunos animales y del que nosotros, los hombres, podemos dar testimonio. (Derrida 2008: 44)

Cabe recalcar cómo con anterioridad se tocaba el tema sobre los animales no humanos, por ejemplo hemos tenido sustentos filosóficos occidentales como el animal autómatas de Descartes (1983: 93) y el animal como *medio* como se infiere en Kant (2007: 41). Ambas consideraciones hacia los animales tuvieron un fuerte eco en sus tiempos, pero fue Bentham quien atacó la tesis de Kant que centró el contrato de los *finés* solo a la especie humana dejando abierta la justificación del abuso contra los animales no humanos por el hecho de no ser, supuestamente, poseedores de razón como los animales humanos. Pero muy lejos de ser clara la cuestión de Kant con los animales no humanos por no reconocerles derechos, de forma indirecta admitía obligaciones humanas a su respecto, como resultado de la propia consideración de la dignidad humana (Zaffaroni 2012: 39).

Ante ello, si se hace referencia al prejuicio por el cual la teoría cartesiana (animal-máquina) sería neutra, indiferente e impasible acusar a la moral kantiana de “dirigirse contra el animal” en un acto de guerra de tener un interés negativo contra el animal, ya sea por una pasión alérgica, por una inflexión pulsional por un agravamiento significativo del “cartesianismo” que no sería sino una especie de “odio” animal el “desear” daño al animal. Mientras tanto, en defensa de los derechos del hombre, el odio belicoso que muestra, lejos de sacar al hombre de la animalidad por encima de la cual pretende elevarse, confirma que hay una especie de guerra entre especies. No obstante, el

hombre de la razón práctica no deja de lado su actitud bestial en su agresividad defensiva y represiva en su explotación de los animales hasta la muerte (Derrida 2008: 122-123). La razón práctica de la especie humana se ha elevado a un pragmatismo ilimitado en donde casi todo es válido para conseguir satisfacer el máximo placer.

De otro lado, si el hombre fue solo el único ser vivo en considerarlo como persona para así ser sujeto de derecho, entonces habría que replantearnos el por qué en la Edad Media y hasta el Renacimiento (siglos XIII y XVII) hubo una serie de juicios contra animales, principalmente a cerdos acusados de haber matado o comido a niños, por ende, debían ser la muestra de un castigo ejemplar. Por tanto, no solo se ejecutaron animales, también se les sometió a tortura y a través de ello se obtuvo la confesión de una cerda, y es así cómo los tribunales citaban y sancionaban con excomunión a sanguijuelas, ratas y otras plagas. De manera que estos procesos se pueden entender como prueba de que a partir del siglo XIII y hasta el Iluminismo se reconocía a los animales la condición de persona o por lo menos de responsable (Zaffaroni 2012: 28-29)¹. Llama la atención las penas irracionales a las que eran sometidos diversos animales no humanos, pero la pregunta de por qué perdió esas características que los hacía en chivos expiatorios en la Edad Media y en el Renacimiento, se debe porque en el mismo tiempo que se reconocieron los derechos del humano, modernamente hablando, se les negaron al animal y en ese sentido era necesario dejar de penarlos, porque constituía una contradicción (Zaffaroni 2012: 33). Si la *homo mensura* del sofista Protágoras de Abdera, reducida a la expresión de “el hombre es la medida de todas las cosas”, trajo consigo innumerables interpretaciones del hombre con el mundo, ahora no es poco fundado afirmar que estamos

¹ Eugenio Raúl Zaffaroni recuerda a Barthélmy de Chassané que fuera un célebre jurista que en 1531 escribió *Consilia* en donde se podía leer los requisitos formales para el juicio a animales. Para Zaffaroni, durante aquellos siglos, tanto de la Edad Media como del Renacimiento, hubo una relación ambivalente que reconocía que en el animal había alguna dignidad (no del todo humano), pero guardaba relación estrecha con lo humano, había intuitivamente una analogía o de un intuicionismo inconsciente de raíz filogenética.

hablando del antropocentrismo de la especie humana en tópicos tan debatidos como la relación hombre-naturaleza y hombre-animales no humanos.

No menos importante al tema de los juicios y castigos que recibían los animales no humanos en determinados períodos de la historia, ha sido la consideración de René Descartes para quien los animales no humanos eran máquinas, desposeídas de toda alma, así los animales son cosas, no pueden ser penados ni existe ninguna obligación a su respecto, son apropiables, objetos del dominio humano, no les asiste ningún derecho ni ninguna limitación ética ni jurídica al respecto. El humano es el señor absoluto de la naturaleza no humana, por ello su misión progresista y racional consiste en dominarla (Zaffaroni 2012: 35). La gravedad de la actual situación de la ecología no es casual y esto se debe al tipo de tecnología que el hombre ha ido produciendo en las sociedades modernas como la *ética ecológica antropocéntrica* que propaga la idea de que si tenemos las posibilidades tecnológicas para hacer algo, debemos hacerlo, por el bien de la humanidad y por el progreso de la ciencia (Polo 2005: 33). Esta realidad, quizás, latente en el campo de la ética animal se manifiesta muy sutil en la filosofía.

1.2. Ética animal contemporánea

Hablar de ética no es tan fácil como aparenta serlo, ya existen muchas repercusiones cuando se refiere a una ética presentada como universal y toda indagación concluye en sacar a relucir que existe la posición de los seres humanos que rehúsan a seguir una ética que vulnere su libertad alcanzada a través del tiempo. Coloquialmente se podría afirmar que la ética produce fastidio al hombre contemporáneo, pues la siente como una coacción a su autonomía ya conquistada a lo largo de la Modernidad. Ser ético resulta ser algo incómodo, pues limita el libre albedrío, y, consecuentemente, exige un esfuerzo a veces considerable, para el que a menudo no se encuentra una razón suficiente. Al fin y al cabo, surge la cuestión del por qué coartar nuestra libertad si en el fondo nos consideramos sujetos soberanos. La supremacía del

individuo, tan querida a la Modernidad se rebela con fuerza frente a la norma ética que intenta inmiscuirse en esa soberanía y pretende nada menos que la libertad se subordine a ella. El recelo frente al mundo moral no es sino una consecuencia final de la apoteosis del sujeto moderno (Queraltó 2003: 181). Conscientes de lo que implica la ética en la vida de cada ser humano, no sería inadmisibles sostener la intolerancia implícita cada vez que se menciona un tema relacionado a la actividad humana con una repercusión en la ética, en este caso de la ética animal. Si se tiene alguna duda, partamos por los constantes debates sobre ecologismo y notaremos que a pesar de haber una línea de similitud en la defensa del medio ambiente con la ética enfocada a los animales no humanos, a ésta la trivializarán fundamentalmente por una cuestión de hábitos, eufemísticamente llamado cultura, para así no ver quebrado el libre albedrío que como ser humano lo ha alcanzado y le pertenece. Basta pensar en que si el libre albedrío responde a esa suerte de derecho de cada hombre, esto también será sustento para justificar el dominio depredador de la especie humana sobre la naturaleza y, en consecuencia, de los animales no humanos.

La ética ha traído consigo innumerables debates a raíz de sus polémicos temas en torno de lo que podría considerarse como bueno o malo. Ricoeur, en su artículo “Ética y moral”, reservó el término *ética* para la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas bajo la perspectiva teleológica aristotélica (2003: 241). Desde luego que en la actualidad, podemos hablar de *ética aplicada* en conexión con diversas áreas de la sociedad, la misma que posee un rol importante bien porque nos invita a reflexionar sobre temas, aún, tabúes, bien porque nos permite desarrollar la filosofía en campos interdisciplinarios. En ese sentido, dentro de la ética aplicada encontramos el estudio de la ética animal, ésta ha sido importante para tener en consideración la problemática en torno de los intereses, el sensocentrismo², los derechos animales, cognición animal y, principalmente, sobre el especismo.

² En la ética animal es constante el uso de la palabra “sensocentrismo” que es entendida como la facultad de ciertos animales no humanos que poseen sistema nervioso central y, por ende,

Si bien la ética animal despierta muchas pasiones por parte de los defensores así como de los antagónicos, una prueba de la jerarquización de las especies por parte del ser humano se debe al trato brindado a otros seres vivos muy a pesar de ser poseedores, muchas veces, de una capacidad intelectual superior a la de un animal humano:

En la especie humana hay discapacitados con menos inteligencia que ciertos primates superiores, y autistas con menos capacidad lingüística y «teoría de la mente» -capacidad de entender las intenciones del «otro»- que algunos chimpancés, y esto da lugar a dos problemas: por un lado se plantea el problema de por qué debemos considerar a los chimpancés más dotados como inferiores a los seres humanos menos dotados, pero, por otro lado, los chimpancés menos dotados están en la frontera con los macacos más dotados, éstos con los primates y así sucesivamente. (Blasco 2011: 69)

De ahí se desprende que se suele caer en la discriminación arbitraria contra los animales no humanos por no poseer o bien un intelecto similar al ser humano o bien un lenguaje para poder comunicarse como lo hace la especie humana. Son sustentos irrelevantes ya superados en la actualidad. Por ejemplo: si tenemos el caso de un cerdo con mayor capacidad intelectual en comparación con un animal humano con una grave enfermedad al punto de estar completamente vegetal, entonces aun así se tiende a discriminar la capacidad del animal no humano. Y a esta discriminación se le conoce como el término de «especismo», acuñado por Richard Ryder y popularizado por Peter Singer, que se ha generalizado en el lenguaje ordinario para designar el desprecio moral a las especies ajenas y la restricción de la consideración moral y la compasión a la especie propia (la humana) (Mosterín 2014: 67). En efecto, el especismo ha permitido la dominación de la especie humana por encima de otras especies, verbigracia la exclusividad de la racionalidad del hombre como

sienten al igual que los seres humanos. Por ejemplo, en la obra “Liberación animal”, se hace una cita al científico Lord Brain: “Personalmente no encuentro ninguna razón para conceder que mis iguales, los humanos, tienen mente y negársela a los animales [...] Al menos, no puedo dudar de que los intereses y las actividades de los animales se corresponden con la consciencia y el sentimiento de la misma manera que en mi propio caso, y que, por lo que yo sé, hasta pueden ser igual de intensos” (Singer 1999: 44). No obstante, en “Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation” se aprecia lo siguiente: “The flipside of the similar- minds theory is that those nonhumans who are merely sentient—capable of experiencing pain and suffering but who lack these other cognitive capacities—are still *things*, entitled to “humane” treatment but not the preferential treatment that we are obligated to accord nonhumans with minds like ours [...]. I have expressed the view that sentience alone is sufficient for full membership in the moral community and that no other cognitive characteristic is required.” (Francione 2008: 130)

base y justificación de sus actos contra los animales no humanos tratándolos como meros medios en la búsqueda de la satisfacción de sus intereses. Dentro de esa “base y justificación” se puede encontrar la falacia *argumentum ad misericordiam* de “no proponer una ética animal en un país pluricultural como el Perú porque existen muchas familias con culturas milenarias que viven de la ganadería y ellos quedarían en el desamparo al quitárseles a los animales como fuente de trabajo” cuando se debería proponer una alternativa en pro de los intereses de los que antes dependían de la ganadería y de los animales no humanos. Pero, sin duda, la falacia por *argumentum ad ignorantiam* es común si se trata del tema de la racionalidad en los animales no humanos:

Afirmamos, sin escrúpulos, que sólo los humanos tienen emociones, que los animales corrientes (porque son irracionales) carecen de ella. Afirmamos que la inteligencia nos separa de los animales y, que cuanto más separados estamos de ellos, más evolucionados somos (mayor desarrollo alcanzamos). Estas son tonterías serias en las que el hombre de todos los confines del planeta cree y expresa como verdades cerradas y necesarias. (Paredes 2009: 29)

Pero en lo concerniente a la inteligencia, es normal entre seres vivos como comunes sean el desarrollo de sus sentidos con lo cual el grado de desarrollo de la inteligencia depende de la dificultad al que se enfrenta el animal para sobrevivir, y puede estar ésta en mayor o en menor grado evolucionada pero nunca, en ningún ser, nula o ausente (Paredes 2009: 29). El autor toma como un mito la consideración de que sólo la especie humana es capaz de pensar; sin embargo, ésta es otra de las razones por las que el ser humano solo muestra egocentrismo al desconocer las facultades obtenidas por diversas especies en la evolución de sus inteligencias. De la proliferación de diversas argumentaciones tras sostener que una proposición es verdadera porque no hay demostración de su falsedad (o viceversa) se sigue la falacia *argumentum ad ignorantiam* al igual que en el caso de la racionalidad en los animales en los tiempos de Descartes y ahora con el tópico de la inteligencia en pleno siglo XXI cada vez que se reduce la ética animal porque “la ciencia aún no muestra que sea falso que los animales posean inteligencia rústica o inferior”. De esta manera, “el animal es pobre de mundo, carece fundamentalmente de mundo; el animal tiene algo y no tiene algo, quiere decir que carece de algo” (Heidegger 2007: 262).

Ciertamente no se puede ser un defensor de las nuevas investigaciones si a fin de cuentas se va en desmedro de las investigaciones contemporáneas que empiezan a dar una nueva imagen a los animales no humanos cuyas características solo se diferencian de manera gradual a la especie humana.

A menudo se ha dicho en los últimos años que el objetivo del filósofo no es el de descubrir verdades, sino el de “analizar” lo ya sabido. El término “análisis” implica que la filosofía como tal no aporta nada *sustantivo* a lo que sepamos, y que se enfoca a mejorar la *manera* de saberlo, lo cual es opuesto a la “síntesis”; en sus contrastes nos hacen pensar que la filosofía es cada vez más miope y cada vez distingue más partes de otras partes, perdiendo de vista cada una de ellas a medida que otras se aparecen ante nosotros (Sellars 1986: 648). Comprendemos que de aquí se desprende la oposición a cuestionar ciertos sistemas filosóficos que ya han sido rigurosamente refutados; sin embargo, estas tradiciones filosóficas son aún defendidas por una gran comunidad filosófica que se resiste a nuevas cuestiones filosóficas como lo es la ética animal y todas sus investigaciones en torno a la misma.

Ahora bien, como antecedente al conocimiento sobre las sensaciones que tenemos hoy en día, Charles Darwin no tuvo duda de que los animales tuviesen sentimientos y emociones y de que los expresaran de modo reconocible; ya para el año 1871 en el libro *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* afirmó que no existe diferencia fundamental entre el hombre y los mamíferos superiores en cuanto a sus facultades mentales (Mosterín 2014: 20). En relación con la inteligencia en diversos seres sintientes, el problema de poseer cognición se presenta de la siguiente manera:

Según la psicología evolutiva, la capacidad de inferir el punto de vista de otras personas, de ponernos mentalmente en la piel de los demás, habría sido una enorme ventaja para nuestros antepasados, cuyo éxito en la carrera darwiniana para transmitir sus genes dependía de la habilidad para establecer alianzas políticas, competir con sus iguales y descubrir en quién podían confiar y en quién no. La capacidad de imaginar lo que piensan y sienten los demás es a lo que nos referimos al hablar de tener “cognición”. Los humanos poseen esa capacidad, pero se discute acaloradamente si también la tienen los animales con un cerebro grande como los chimpancés y los delfines. Cuando antropomorfizamos, lo que hacemos es extender nuestra cognición a miembros de otras especies. Esta tendencia es la raíz de muchos de nuestros conflictos morales con los animales. (Herzog 2012: 93)

Para Hal Herzog el principal problema radica al *antropomorfizar* a los animales no humanos, pero olvida que cuando los filósofos, científicos y “x” persona dice que un animal “no sufre” o que “no posee dolor”, también le dan categorías humanas y no por ello deja de ser una realidad. Para este autor, en la ética animal debe triunfar la razón sobre el corazón y lo muestra con el caso que suscitó el 3 de septiembre de 1977 con un cocodrilo de tres metros y medio llamado *Cookie* quien estaba habitando en el Miami Serpentarium, un parque con diversos animales; sucede que se encontraban, entre innumerables visitantes, David Mark Wasson de seis años y su padre. Éste tuvo la intención de alimentar a *Cookie* con un par de granos de uva de unas vides y dejó a su hijo en un muro de cemento que rodeaba el foso, pero al voltear, su hijo cayó al foso, exactamente donde colocaban la comida a *Cookie*, entonces éste atrapó al pequeño al punto de matarlo por más esfuerzo que hicieron por salvarlo. El lamentable acontecimiento llevó a que esa misma noche el propietario del parque, Bill Haast, subiera el muro del foso del cocodrilo y le disparara nueve tiros a la cabeza de *Cookie*. Como consecuencia el animal murió luego de una hora. No obstante, la esposa de Haast llegó a decir: “El cocodrilo solo hizo algo natural para él”. Pero la editorial del *New York Times* describió la muerte de *Cookie* como “emocionalmente” satisfactoria, pero absolutamente irracional”. Luego surgen los cuestionamientos que advierte Herzog: ¿disparar contra *Cookie* fue una decisión correcta? ¿Debemos escuchar a la razón, según la cual no hay ningún motivo para castigar a un cocodrilo por actuar según sus instintos, o a nuestras emociones, que piden a gritos venganza por la muerte de un niño inocente? (Herzog 2012: 76-78). No deja de ser importante abordar los dilemas morales que generan diversas decisiones en la gente, aunque para Hal Herzog sea importante la necesidad de vengarse en una situación como aquella. A continuación algunos ejemplos, del mismo autor, sobre las reacciones que podemos tener en situaciones hipotéticas:

- a) A un tranvía le faltan los frenos y se dirige a toda velocidad hacia cinco personas. Usted puede salvarlas si acciona un conmutador que desvía el tranvía por otra vía en la que hay una sola persona. Esta persona morirá si usted acciona el conmutador. ¿Es moralmente

aceptable desviar el tranvía e impedir que mueran cinco personas a coste de una sola?

- b) El tranvía descontrolado se dirige hacia las cinco personas. En este caso usted se encuentra en una pasarela que cruza los raíles. Muy cerca de usted hay un hombre corpulento. Si aparta a ese hombre empujándolo hacia los raíles, podrá salvar a las cinco personas. ¿Es aceptable moralmente?³
- c) Un tranvía sin frenos se dirige a toda velocidad hacia un grupo de gorilas. Estos gorilas son los últimos cinco gorilas de las montañas que quedan en el mundo. Accionando un conmutador podemos variar la dirección del tranvía y dirigirlo hacia un joven de veinticinco años. ¿Lo haría usted?
- d) El tranvía se dirige a toda velocidad hacia un hombre a quien usted no conoce. Pero si acciona un conmutador puede dirigirlo hacia el perro que usted tiene como mascota. ¿Lo haría?⁴
- e) Una vez más, usted está caminando por la pasarela que atraviesa las vías y ve que el tranvía avanza descontroladamente dirigiéndose hacia cinco chimpancés. En la pasarela, cerca de usted, hay un enorme chimpancé. La única manera de salvar a los cinco chimpancés es empujar a los raíles al gran chimpancé que tiene usted al lado. ¿Lo haría?⁵

³ Cabe anotar las precisiones de Hal Herzog para cada situación. En la situación “a” el 90% diría que sí para cambiar la dirección del conmutador del tranvía para que muera una sola persona en lugar de cinco. Mientras que en la versión “b” solo el 10% cree que lo correcto es empujar al hombre corpulento a los rieles.

⁴ No obstante, Hal Herzog menciona estas dos versiones (“c” y “d”) extraído de Lewis Petrinovich cuyo enfoque de los problemas de tranvías sirve para descubrir cómo “se materializan nuestras decisiones morales cuando los intereses humanos se ven enfrentados directamente a los de otras especies”. Petrinovich, de la Universidad Riverside de California, comprobó que casi todo el mundo opta por salvar a la persona antes que el animal por ser la única regla moral y la más poderosa en ese tipo de situaciones.

⁵ Según Hal Herzog, la mayor parte de la gente dice que se debería sacrificar al único chimpancé para salvar a cinco. En definitiva, esta situación es similar a la segunda “b”, pero la

1.3. Moralidad en animales no humanos

Existe mucho escepticismo sobre el tema de la moralidad en animales no humanos. Herzog señala que “en cuestiones morales, uno no se puede fiar ni de su cabeza... ni de su corazón” (2012: 367). Se suele decir que en el escenario de la moralidad humana, nuestro corazón tiene más tendencia al error que nuestra razón, pero sería equivocado atribuirle la culpa a una cuestión de sensibilidad o empatía de los seres humanos hacia otros animales.

Ese espacio común entre ética y moral no deben ser dejados de lado porque ambos son parte y todo en lo que respecta al tópico de los animales no humanos. Pero, ¿quién tiene autoridad moral? Para el filósofo especialista en medio ambiente Chris Diehm, los hombres tratan de justificar las incoherencias de nuestro trato con los animales:

Reconocemos que nuestra relación con los animales toma caminos disparatados y aparentemente contradictorios: en casa tenemos gatos, pero en el plato tenemos ternera. Cuando destacas este tipo de incoherencias, la gente intenta explicarlo, o por lo menos llevar la cuestión hasta un punto en el que se sienten cómodos. El deseo de coherencia parece que es algo positivo, y el hecho de plantear incoherencias es un profundo estímulo para la reflexión moral y el desarrollo. (Herzog 2012: 372)

Por otra parte, la moralidad debe distanciarse de toda pretensión de excluir a los animales no humanos en su consideración como seres morales. Superar sistemas desfasados a través de investigaciones de vanguardia permitirá llegar al debate de ideas, para así refutar elementos subjetivos carentes de rigurosidad científica y filosófica:

Algunas investigaciones recientes están demostrando que los animales no sólo actúan de forma altruista, sino que tienen capacidad, cuanto menos, para la empatía, el perdón, la confianza y la reciprocidad. Existe una buena razón para caracterizar estos comportamientos en términos de *moralidad*, también entre los animales. La moralidad es, en general, una estrategia adaptativa para vivir en sociedad que ha evolucionado en muchas sociedades animales, además de en la humana. (Bekoff & Pierce 2010: 23 – 24)

mayoría de personas no estaría de acuerdo con empujar a una persona para salvar a otras cinco personas en la misma situación que en esta última, pero con chimpancés.

Existen animales con comportamientos morales complejos quienes son altamente sociales y muy inteligentes, pero es importante no caer en las diferencias de grados de inteligencia⁶ para poder determinar qué animales son más inteligentes que otros así sean de las mismas o diferentes especies (Bekoff & Pierce 2010: 91). Nuestra impresión de construir jerarquías según grados de inteligencia nos lleva a presentar algunos ejemplos. Si tenemos a un perro llamado Argos que aprende, antes que su compañero perro Bobby, a reconocer el silbido de su amigo, y amigo, Carlos, ¿podemos concluir que Argos es más listo que Bobby? Para Bekoff y Pierce “la inteligencia no es una única capacidad o habilidad, ni algo que pueda compararse de forma fácil y significativa, ni entre especies, ni dentro de una misma especie. No es significativo, por ejemplo, preguntarse si los gatos son más inteligentes que los perros. Los gatos hacen lo que deben hacer para ser gatos y los perros hacen lo correspondiente para ser perros” (2010: 91). A la pregunta que se formulan Bekoff y Pierce de si los chimpancés que usan herramientas son más inteligentes que los que no, ellos afirman que es poco probable que así sea. Con respecto a los chimpancés y la elaboración y uso de herramientas, ambos autores citan a Gerhard Roth y a Ursula Dicke quienes “afirman que la inteligencia ha evolucionado de manera independiente en las diferentes clases de vertebrados, lo que se opone a la visión “ontogénica” de la inteligencia, que defiende que la única trayectoria evolutiva que hay es la que culmina en el *Homo sapiens*” (Bekoff & Pierce 2010: 92). Un dato importante que dio el investigador Howard Gardner, de la Universidad de Harvard, sobre la existencia

⁶ Marc Bekoff y Jessica Pierce comprenden la inteligencia de la siguiente manera: “Los etólogos tienden a definir la inteligencia como un conjunto de habilidades especiales que han evolucionado en respuesta a entornos específicos, y eso permite a los individuos adaptarse y tener un comportamiento flexible cuando cambian las circunstancias.” (2010: 91). Ellos proponen que se debe ampliar las investigaciones sobre la conexión entre inteligencia y sociabilidad con estudios sobre animales no primates como el caso de la inteligencia de los delfines que es un buen ejemplo de un estudio sobre sociabilidad no primate con lo cual se puede salir del paradigma circunscrito a los primates. El binomio sociabilidad-inteligencia deja la pregunta: ¿cómo se relaciona el comportamiento moral con la complejidad (y/o tamaño) de la organización social y con la inteligencia social? La posición que sientan es que el desarrollo de comportamientos morales está íntimamente conectado con la complejidad social y con la inteligencia: cuanto más compleja es la red social de una especie, más complejos son los repertorios de comportamiento moral; y cuanto más complejo es el comportamiento moral, mayor inteligencia social tienen los individuos.” (2010: 96-97)

de múltiples inteligencias, se debe a que la inteligencia humana tiene seis facetas: lingüística, musical, matemático-lógica, espacial, corporal-kinestésica y personal, mientras que los animales también tienen múltiples inteligencias, pero es diferente para cada especie (Bekoff & Pierce 2010: 92-93).

Recientemente, están emergiendo nuevos estudios sobre los animales morales cuyo enfoque está logrando que la línea de separación entre especies se reduzca día a día, porque cada vez se cuenta con mayor información sobre el comportamiento social de muchas especies distintas (ya no solo se habla sobre un comportamiento social exclusivo de la especie humana), por ende el trazo de una línea de separación ha de ser a lápiz dado que, sin duda, habrá que irla “bajando” para incluir especies a las que nunca se habría soñado con atribuir comportamientos tan complejos, como las ratas y los ratones. Las investigaciones sobre el comportamiento animal muestran pruebas convincentes de comportamiento moral en los primates, carnívoros sociales, cetáceos, los elefantes y algunos roedores (Bekoff & Pierce 2010: 32). Todo apunta al ingreso de un nuevo paradigma como objeto de renovación en condiciones nuevas o más rigurosas (Kuhn 1996: 51-52). El tema de la etología ya es parte de un nuevo paradigma, solo queda mayor análisis por cuenta propia de la comunidad filosófica para abrir y explorar este campo de investigación que aún se encuentra incipiente porque la historia de la filosofía y de la ciencia han demostrado que la preservación de un paradigma ya refutado, y superado, solo genera un estancamiento en el pensar filosófico. La gran confusión que existe es cuando mantienen una postura evolucionista para dar sustento a un sistema filosófico en contra de la ética animal, pero no conocen que la expresión darwiniana de “lucha por la vida”, eslogan mal interpretado, se refiere a la lucha entre especies diferentes. Sin embargo, la lucha a la que Darwin se refería y que hace progresar la evolución es en primer lugar la competencia entre parientes cercanos (Lorenz 2005: 31-32). Es notable la aparición de estos “darwinistas” quienes esgrimen proposiciones como “el hombre ha evolucionado por su competencia con otras especies, por ello es justificable nuestro dominio”. Pero más allá de darle un valor veritativo (verdadero o falso) a la anterior proposición, hay que dejar en claro que “todas

las innumerables, complejas y adecuadas estructuras de plantas y animales de mil clases deben su existencia a la paciente labor realizada durante millones de años por la mutación y la selección” (Lorenz 2005: 20). Ante esto, la pregunta que se hace Konrad Lorenz de ¿por qué, en las especies en que hay una vida social ventajosa, no desaparece la agresión? (2005: 124), podemos interpretar que no solo se debe al proceso evolutivo, sino que ahora impera el descontrol por el dominio de todo lo que le rodea al hombre. Puede resultar persuasivo el enfoque darwinista cuya máxima es la justificación de acciones destructivas contra otras especies por medio de la agresión, si tomamos en cuenta el principio de racionalidad inmerso en el hombre lo cual, supuestamente, lo diferencia de animales de diversas especies.

Con esto, si dejamos de tergiversar las ideas de Darwin, le estaremos haciendo justicia a la teoría evolucionista, y no tendremos ningún problema en aceptar las investigaciones etológicas y morales ya no solamente de la especie humana, sino de los animales no humanos. En este caso, optaremos por profundizar la moralidad en los animales no humanos. Sin duda, el término *moral* es usado por muy pocos científicos o académicos cuando se refieren al comportamiento animal sin añadir las comillas cuya denotación no sería más que decir “no estamos queriendo decir que se trate de una moral como la humana” o referirse a una *proto-moralidad* con el significado de “puede que tengan algunas semillas de comportamiento moral, pero, obviamente, no se trata de moralidad *per se*”. Aún existe un fuerte recelo al empleo del término *moral* referido al comportamiento de los animales (por parte de los científicos como de los filósofos) (Bekoff & Pierce 2010: 35). Se acentúa la disyuntiva de la moral de animales humanos y la de animales no humanos, pero solo es una muestra de infravalorización de los recientes estudios que van rompiendo con sistemas conservadores de lo que se entiende por moral. La moral es un asunto de humano, de seres racionales” (Polo 2009: 33) (Grandes problemas de la ética ecológica). Aunque el hombre como animal de la naturaleza es cuerpo antes que una mente, el hombre es un ser que come antes que uno que piensa de ahí que el hombre no es un ser moral de principio y por fundamento, sino uno elemental, instintivo, *aético*. Por naturaleza tampoco tiene la

necesidad de seguir leyes ni reglas racionales, sociales y urbanas que el hombre civilizado como animal doméstico (completamente domado y entrenado), sí necesita de códigos, jefes, ritos, y todo tipo de entrenamiento y sabiduría para proveer con un mínimo de regularidad a su convivencia (Paredes 2009: 17)⁷.

Día a día aparecen nuevos datos que se recogen a diario y eliminan las barreras que se daban por hechas entre seres humanos y animales, nos obligan a revisar los viejos estereotipos sobre lo que pueden o no hacer, pensar y sentir los animales. Mezquinos y egocéntricos hemos sido, pero la investigación científica nos lleva a ampliar los horizontes relativos a las capacidades cognitivas y emocionales de otros animales. Con ello, los descubrimientos están dejando sin pies a la suposición de que la moral es algo exclusivo de los seres humanos (Bekoff & Pierce 2010: 13). El que el hombre vea en él una trascendencia humana es parte de un mito, pues “trata de negar que el hombre es un animal más en la naturaleza; que esta cualidad le asemeja a todos los demás animales y a todos los seres que viven y que son de carne” (Paredes 2009: 19). De aquí se desprende que actualmente se prefiera decir animal no solo a las otras especies diferentes a la humana, sino también a los seres humanos, por ello se les dice animales humanos.

⁷ Ricardo Paredes analiza lo que él llama el “Primer Mito” bajo el título de *El hombre, un ser moral*: “Muy acertadamente podríamos afirmar que el desarrollo espiritual (ideológico, cultural, científico, etcétera) de los hombres ha llegado a ser tan complejo, irreversible y generalizado, que ha logrado divorciarlos de la naturaleza. ¿Pero deberíamos enorgullecernos de ello, o lamentar que la sociedad haya invertido tanto tiempo y empeño en el cometido de ‘humaniza’ o desestabilizar al hombre?” (Paredes 2009: 16). Mientras que en el capítulo XXVIII titulado *De la ética (sobre la moral destructiva humana)* se critica a todas las éticas que han servido para darle poder a estados nacionales e imperiales en los últimos 500 años, así como para proclamar amos y señores del universo al hombre, pero también es una crítica contra los filósofos que ayudaron a la Iglesia a fabricar, a través de la metafísica, un arquetipo humanoide para que “la casa del ser”, como lo denomina Heidegger, se convierta en un antro repleto de crueles, por ello Paredes sostiene: “Mi ética sobrepasa a todas porque es ejemplar, simple, apta para el animal que se sabe uno con la naturaleza. Mi ética no propugna la superioridad humana, el triunfo o la trascendencia, la indiferencia o la exaltación; mi ética no es una ética humana (hecha para destruir el mundo o para favorecer y alentar a ningún parásito); mi ética es aética como la de la vida misma (una ética que no se deduce del desastre o que prepara a los hombres para el desastre)” (Paredes 2009: 115).

Pero en la cuestión de la moralidad, la magnitud del mal es mucho mayor que la suma de las violaciones de derechos de los animales, las agresiones moralmente equivocadas en su valor independiente estas violaciones representan, y el dolor y privación animales incalculables están hechos para soportar. Recordemos que una de las debilidades del utilitarismo de preferencia es que debe contar con las preferencias del mal en el proceso de llegar a un juicio plenamente informado de derecho moral y el mal (Regan 2003: 115).

Si nos remontamos a la génesis histórica de la ética animal, entonces es menester situarnos en el siglo XX gracias a los primeros esbozos sobre la liberación de los animales no humanos. En este punto, se cae en el error al tomar como ética animal a la postura de los pitagóricos o la de Clemente de Alejandría quienes tenían una concepción del mundo religiosa y ascética (tanto en lo físico como en lo espiritual, por ello evitaban el consumo de carne animal) por lo cual es evidente la ausencia de un enfoque ético en relación con los animales no humanos. Ahora bien, a partir de la segunda década del siglo XX la ética animal surge bajo la consigna de romper con la discriminación arbitraria conocida como especismo. El especismo no es sino la discriminación moral de animales no humanos por el solo hecho de que no son humanos. Para no ser especistas Singer sugiere que se deba permitir que los seres semejantes a nosotros en todos los aspectos relevantes tengan un derecho similar a la vida (1999: 52). Cabe agregar que el sustento filosófico de superioridad de la especie humana sobre los no humanos se da desde tiempos socráticos:

Hasta el siglo diecinueve, los animales no humanos fueron la parte más criticada como cosas y no como personas morales porque nosotros creemos que ellos no poseen algunas, supuestamente, únicamente características humanas que nos hizo cualitativamente diferentes de ellos y les quitamos de alguna significancia moral. Desde los presocráticos a través de Platón y Aristóteles hasta la Edad Media y Santo Tomás de Aquino, y a través del Renacimiento y Descartes, Locke y Kant, los teóricos mantienen que animales, no como los humanos, no fueron racionales, conscientes de sí mismos o capaces de pensamiento abstracto, uso de lenguaje o conocimiento recíproco moral para los humanos. (Francione 2008: 131)⁸

⁸ Traducción de la siguiente cita textual: "Until the nineteenth century, nonhumans were for the most part regarded as things and not as moral persons because we believed that they lacked some supposedly uniquely human characteristic that made us qualitatively different from them and deprived them of any moral significance. From the pre- Socratics through Plato and Aristotle, to the Middle Ages and St. Thomas Aquinas, and through the Enlightenment and

Con respecto de todos los avances de la ética animal, ésta no puede prescindir de un término tan relevante como “especismo” el cual tiene sus antecedentes en la segunda mitad del siglo XX:

La primera obra que usa el término “especismo” fue un panfleto homónimo escrito por el psicólogo inglés Richard Ryder, en 1970. Aunque no define qué es especismo, indica que es una discriminación que establece una aguda diferencia entre la moral aplicada a los humanos y los animales. Solamente cinco años después, es el filósofo australiano Peter Singer quien definió por primera vez el especismo en su obra “Liberación Animal” (1975) como “un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras”⁹. (Leyton 2010: 1-2)

Mientras se daba a conocer el movimiento de “Liberación Animal”, surgía una contraposición en torno a la postura de Peter Singer, en este caso nos referimos al filósofo estadounidense Tom Regan quien por el año 1983 publicó “The Case for Animal Rights” defendiendo los derechos de los animales desde una postura sensocentrista, pero además en la constitución de ser “sujetos de una vida” todos los seres sintientes con las condiciones suficientes de mostrar autoconciencia y una vida psíquica (Leyton 2010: 2). Sin duda, el sensocentrismo se fundamenta en la consideración de todo ser vivo con la facultad de poseer un sistema nervioso central por ese motivo son capaces de sentir dolor. Uno de los argumentos para afirmar que los animales no humanos sienten dolor, y que es muy defendido por la ética sensocentrista, es el hecho de que muchos animales posean sistemas nerviosos muy parecidos al nuestro. Pues la evolución de muchas especies y de la nuestra no divergió hasta que estuvieron formados los rasgos centrales de nuestros sistemas nerviosos. Todos los animales vertebrados poseemos los mismos centros responsables del placer y del dolor. Se sabe además que los sistemas inhibidores de los animales humanos y no humanos son idénticos.

No es esquivada esta visión de querer vivir con una felicidad a plenitud y con una ínfima cantidad de dolor. Este paradigma occidental es más optimista

Descartes, Locke, and Kant, theorists maintained that animals, unlike humans, were not rational, self-aware, or capable of abstract thought, language use, or reciprocal moral concern for humans” (Francione 2008: 131)

⁹ Literatura básica en torno al especismo y los derechos animales.

que el propuesto por el budismo con el orden de las “Las cuatro nobles verdades”:

He aquí, oh monjes, la noble verdad acerca del dolor: el nacimiento es dolor, la vejez es dolor, la enfermedad es dolor, el estar unido a lo que no se ama es dolor, el estar separado de lo que se ama es dolor, el no obtener lo que se desea es dolor. En resumen, los cinco factores de existencia son dolor. (Polo 2005: 32)

Como apreciamos, el dolor está vinculado de manera existencial en el budismo y es, definitivamente, diferente a los intereses del utilitarismo cuya búsqueda tiene como fin alcanzar el mayor placer y evitar el dolor. Toda esta diferencia se resume en las diferentes concepciones del mundo adoptadas por los hombres.

1.4. Antropocentrismo y su relación con el especismo

Si nos retrotraemos al significado de antropocentrismo, entonces tendríamos la necesidad de remontarnos a los griegos clásicos porque marcan un punto de inflexión en la significación de la palabra. Definitivamente, el antropocentrismo no ha sido ajeno a la teología y tenemos el caso de Agustín de Hipona quien al hablar sobre la naturaleza del Bien se refiere de la siguiente manera de los animales no humanos:

Las demás cosas, que han sido hechas de la nada y que, ciertamente, son inferiores al espíritu racional, no pueden ser ni felices o dichosas ni infelices. Pero como son buenas en cuanto a su orden y a su belleza y del sumo Bien, es decir, de Dios recibieron la existencia y la bondad, por muy pequeña e insignificante que ésta sea, han sido ordenadas de tal suerte que las más débiles se subordinan a las más fuertes, las más frágiles a las más duraderas, las menos potentes a las más poderosas, y así también lo terreno se armoniza con lo celestial en subordinación de inferior a superior y más excelente. (Agustín 1947: 778-779)

La lectura de San Agustín nos dirige a una visión antropocéntrica desde un sustento teológico con la figura de un Dios quien es el bien supremo e inmutable creador del modo, la forma (belleza) y el orden. Para el Dios agustiniano, solo los espíritus racionales (entiéndase animales humanos) son superiores a los que carecen de racionalidad sin importar que también hayan

sido parte de la creación divina. Exceptuando al hombre, ningún otro ser se asombra de su existencia. Este asombro se manifiesta en su máximo esplendor cuando se encuentra consciente, por primera vez, frente a la muerte y es así que nace la necesidad de una metafísica, que es propiedad del hombre y lo convierte en un animal metafísico (Schopenhauer 2003: 158). La metafísica entonces es creación del hombre ante una situación existencial, por ello no es esquivo el tener una postura antropocéntrica cuando se coloca al ser humano como superior dentro de la creación divina exceptuando a los animales no humanos. La sacralidad de la vida humana es muestra del antropocentrismo y si tomamos en consideración su vínculo con las posturas hacia el valor¹⁰, a decir de Robert Nozick, estaría conectada a la egoísta porque el valor se encuentra dentro de sí-mismo, en ese caso las cosas son importantes por lo que propician, desarrollan, expanden y benefician al sí-mismo (2013: 121). No estamos ante una postura egoísta concreta al situarnos en la aplicación de una ética animal; todo lo contrario, se ubica dentro de una extensión con fines a una relación hombre-realidad externa la cual ha de ser objeto de consideración.

El prejuicio antropocéntrico tiene sus dimensiones en la conciencia moral¹¹. Hasta hace dos siglos, en la tradición occidental, se había ignorado las

¹⁰ Robert Nozick postula tres posturas básicas: 1) la egoísta; 2) la relacional; 3) la absoluta. Para la perspectiva egoísta, lo único importante es nuestra felicidad porque sitúa el valor dentro de nosotros; su meta es la realidad de una persona y la busca tal como es dentro de sí-mismo o como afecta su sí-mismo o se dirige a la realidad del sí-mismo directamente. En el caso de la segunda postura, la relacional, el valor de ayudar a alguien reside en la relación de ayudar, mientras que el valor de la comprensión científica radica en la manera de conectarse una persona a la naturaleza, por ende su meta es una conexión más real con la realidad. Y ya para la tercera postura, la absoluta, la considera dentro de la tradición platónica; sin embargo, está especificada por la realidad por nuestra relación con ella que será importante en la medida que tenga una realidad propia y aquí se encuentran (aparte de la realidad de las vidas y los sí-mismos) la realidad de la vida animal, las pinturas, los sistemas ecológicos, los cúmulos de galaxias, los sistemas sociales, etc.

¹¹ Jesús Mosterín afirma que nuestras acciones tienen consecuencias a diversos niveles. En tanto agentes, nos pueden afectar a nosotros mismos, a otros humanos, animales, ecosistemas o la biósfera. "Algunas de las teorías éticas ofrecidas por los filósofos funcionan bien a ciertos niveles, pero son inútiles en otros. Por ejemplo, la ética kantiana enfatiza el efecto de nuestras acciones en los demás humanos, pero se olvida de sus efectos en nosotros mismos o en la biosfera. Los enfoques contractualistas de la ética sirven para analizar ciertas cuestiones morales, como el cumplimiento de las promesas o el pago de las deudas, pero fracasan cuando se aplican a nuestras relaciones con los infantes o con los otros animales. El utilitarismo como teoría ética orienta mejor nuestras relaciones con los otros animales, pero no

repercusiones de nuestras acciones sobre los otros animales. El impacto destructivo de la humanidad sobre nuestro ecosistema, la falta de escrúpulos en nuestras relaciones con las otras especies, entre otras más plantea inmensos dilemas morales y políticos con los cuales las tradicionales escuelas de ética y filosofía política no ofrecen respuesta alguna. Es así que, parcialmente, se puede explicar esta situación por el antropocentrismo que existe en la tradición occidental y que ha perjudicado a casi toda nuestra filosofía práctica. Este prejuicio de que solo los humanos son objetos de consideración moral ha permanecido tanto en el pensamiento judío, cristiano e islámico, lo cual, según Jesús Mosterín, demuestra que solo importan los intereses de la especie humana cuando se reflexiona sobre qué hacer, tanto es así que en la tradición occidental la naturaleza fue concebida como un mero objeto de explotación (2014: 77).

El conocimiento de la muerte nos hace reflexionar sobre las condiciones presentes en la vida:

El asombro filosófico que surge de aquí está condicionado por un alto desarrollo de la inteligencia, mas no es ésta la única condición; sin duda, el conocimiento de la muerte, junto a la consideración del sufrimiento y la penuria de la vida, es el mayor acicate para la reflexión filosófica y las explicaciones filosóficas del mundo. Si nuestra vida fuera infinita y carente de dolor quizá no se le ocurriera a nadie preguntarse por qué existe el mundo y tiene justamente esta índole, sino que todo se comprendería por sí mismo. (Schopenhauer 2003: 158-159)

Las reflexiones, en torno de la muerte, han constituido uno de los principales ejes en el inicio de la filosofía, a través del asombro, como consecuencia trajo el nacimiento de la metafísica. La creación de religiones tiene su origen en este asombro metafísico por el problema de la existencia (Schopenhauer 2003: 162). Es un hecho de que los animales no humanos estén fuera de esta metafísica que solo ha sido exclusividad de los intereses humanos como parte de la sacralización de la vida humana. Es decir, no se trata de seguir una metafísica para abordar el tema de la muerte en los

nos proporciona una plataforma fiable para asegurar las libertades individuales o para enfocar la problemática ecológica. Ninguna teoría ética simple es la panacea de todos los problemas morales. Muchos problemas morales complejos tienen aspectos distintos y, al reflexionar sobre ellos desde perspectivas diferentes, nos encontramos con conflictos morales. El conflicto moral es a veces inevitable. A lo más que podemos aspirar es a alcanzar un compromiso práctico, que tenga en cuenta todos los aspectos relevantes de la cuestión.” (2014: 76).

animales no humanos, sino que el mismo quehacer filosófico se cuestione por el término de las vidas de estos seres sintientes. A Robert Nozick le interesa el rechazo de la muerte cada vez que se haya dejado inconcluso las cosas, es decir las promesas que quedaron sin cumplir, porque no se hizo todo lo que se consideraba como importante (2013: 18). Definitivamente, Nozick hace alusión a la muerte humana, pero encontramos importante su análisis para enfocarlo a los animales no humanos a fin de dejar en claro la proyección de vida que también poseen estos seres sintientes; lo importante de hacer para ellos quizás no sea importante para el pensamiento humano, pero eso no es una justificación para no respetar sus vidas. Desde luego, no optamos por una sacralización de la vida de los animales no humanos, sino de la consideración de sus intereses como el de vivir.

Como hemos mencionado, el antropocentrismo se orienta a una acción egocéntrica, tal como lo declara Screaming Wolf (1991)¹², porque el ser humano viene satisfaciendo sus intereses sin importarles o sin tener conocimiento de lo que suceda con otras especies, por ello es análogo al comportamiento de alguien como si fuera la única persona cuyos intereses y necesidades importan, por ese motivo se le llama a aquella persona centrada en sí misma o egocéntrica. El antropocentrismo y el egocentrismo son perspectivas de servicio para sí mismos, no les importa causar abuso en contra de otros mientras el mundo y sus habitantes estén ahí para su diversión y su uso.

Ahora bien, el antropocentrismo se vincula con el especismo; sin embargo, la implicación entre ambas no tiene justificación. De acuerdo con

¹² Screaming Wolf es el seudónimo del autor de *A Declaration of War: Killing People to Save Animals and the Environment*. En dicho manifiesto se expone la posición de los Libertadores, quienes fueron miembros del ALF (Animal Liberation Front), cuya principal meta es tomar acciones a través del intervencionismo militante para causar dolor y miedo en represalia contra las personas que abusen contra los animales no humanos con la finalidad de liberar a todas estas criaturas. En ese sentido, los Libertadores han adoptado una ética *naturacentrista*, esto quiere decir que el ser humano no es el centro de la tierra, sino un participante más. Por lo tanto, el naturacentrismo es holístico porque une a los movimientos medioambientales con los animalistas contra la tiranía y explotación humana. Para ser un Libertador se exige excluirse de la convención de la sociedad, ser vegano y hacer cualquier tipo de sabotaje contra toda industria, centros de investigación o personas que dañen a los animales no humanos.

Catia Fara y Eze Paez en su artículo *Anthropocentrism and speciesm: conceptual and normative issues* (2014), cuando se establecen las premisas para dar un sustento al especismo, este carece de justificación y, por lo tanto, se cae en una falacia:

- (i) Porque el antropocentrismo es inevitable, es justificado;
- (ii) El especismo es implicado por el antropocentrismo;
- (iii) Por lo tanto, el especismo es justificado.

Tanto para Fara como para Paez, la falacia que incurre el mismo término “antropocentrismo” que es usado para expresar diferentes conceptos en cada una de las premisas (i) y (ii). En la primera premisa se asume que el “antropocentrismo” está relacionado con el hecho de que los seres humanos están determinados epistémicamente para entender el mundo antropocéntricamente. Esto quiere decir que los seres humanos están en límites y formas de sus conocimientos que son tomados como una referencia humana, por ende, a esta condición cognitiva se le llama *antropocentrismo epistémico*. Sin embargo, en la segunda premisa “antropocentrismo” está siendo usado con otra significación. En este caso se encuentra una vista normativa porque los animales humanos tienen grandes consideraciones morales que los animales no humanos y en ese sentido estamos hablando de una visión del *antropocentrismo moral*. Finalmente, aparece la equivocación porque el antropocentrismo epistémico no es equivalente al antropocentrismo moral porque este es una posición normativa y el antropocentrismo moral no se sigue del antropocentrismo epistémico (2014: 87). Dado el sentido de la justificación del especismo a través del antropocentrismo, no se puede evitar mencionar que, entonces, bajo la misma argumentación también sería “justificado” el dominio y explotación del hombre al medio ambiente gracias a una visión del mundo antropocéntrica.

Para poder tener un panorama más amplio sobre ética animal, es importante resaltar el antagonismo que aparece dentro de la misma. Mientras que por un lado tenemos al bienestarismo, por el otro aparece el abolicionismo.

En primer lugar, los bienestaristas se caracterizan por tener la pretensión de evitar el mayor sufrimiento a los animales no humanos; es decir, dan descripciones del porqué estos seres vivos también poseen placer y dolor al igual que nosotros los animales humanos. Sin embargo, cabe dejar en claro su visión *regularista* de acuerdo con los derechos de los animales no humanos, por ello manejan el sustento de permitir la alimentación a base de carne, la industria cosmética o la investigación y prueba a través de ellos siempre y cuando el sufrimiento sea mínimo y se haya dado las “condiciones” para que, antes de ser ejecutados para diversos fines, no tengan sufrimiento. Como consecuencia, el bienestarismo propone *regular* las leyes en beneficio de los animales no humanos, pero ya veremos cómo esta “regulación” solo se circunscribe a *mejorar* las condiciones de vida antes de ser destinados a cualquier accionar.

En segundo lugar, el abolicionismo es un intento de suprimir toda legislación que continúe con la explotación animal por más sutil que se presente. No obstante, mantiene una postura sensocentrista por la cual todo ser vivo, poseedor de un sistema nervioso, no ha de ser discriminado arbitrariamente ni cosificado bajo los intereses del ser humano. El abolicionismo marca distancia del bienestarismo:

El movimiento de derechos de los animales (estrictamente llamado así) es la segunda rama de la familia abolicionista, y tiene una base moral que es muy diferente, no utilitaria en absoluto. Todos los usos de animales -incluyendo usos médicos y científicos han de ser condenados (en este segundo punto de vista), ya que ellos están equivocados. Para ver que están equivocados, sólo tenemos que entender el verdadero estatus moral de los animales y luego aplicar los principios morales universales a la conducta humana en cuestión. El mal de la experimentación con animales, para los filósofos en este campo, no se encuentra en el supuesto de que prevalezca buenas consecuencias por las malas. Más bien, el uso de animales es (para ellos) intrínsecamente inmoral; es una conducta que viola, siempre e inevitablemente, los derechos que los animales poseen. En esta cuenta, no importa cómo las ventajas y desventajas de equilibrio a través de la experimentación con animales; el uso de animales en la ciencia es moralmente erróneo porque viola los derechos de los seres conscientes que tenemos un deber moral que obliga a respetar. Esta rama de la familia abolicionista, es cuidadosa al formular sus reclamaciones. (Cohen and Regan 2001: 7)

Contra la defensa del especismo, han venido apareciendo crecientes evidencias científicas como lo ha demostrado Harlan B. Miller en su obra “Ethics and Animals” cómo los animales no humanos comparten facultades intelectuales y perceptuales con el hombre. En efecto, no solo se muestran

recientes evidencias de la alta inteligencia en los simios, sino también las clases vertebradas comparten con el hombre sustancias bioquímicas asociada con la transmisión de dolor es tan significativo que puede ser, incluso, igual. Miller continúa con la aceptación de la sustancia del sistema nervioso central considerada como la base de una vida mental y consciente con las que muchos animales cuentan. Incluso el desarrollo de las ciencias del comportamiento, tales como la sociobiología y etología, han mostrado que el *Homo sapiens* es solo uno entre otras especies. Por otra parte, en relación con el medio ambiente y los movimientos ecológicos, también va en aumento la consciencia de naturaleza y la interdependencia de humanidad con miembros de otras especies.

El especismo es frecuentemente justificado y defendido cada vez que se desarrollan experimentos con animales para el beneficio de los humanos, pero muchos de estos estudios que causan dolor y muerte, a muchos de estos seres vivos, traen como consecuencia la mayor generación de nuevos cosméticos, jabones en polvo o productos inesenciales como el como el conocimiento de los efectos de las armas. El especismo rehúsa a aceptar los constantes descubrimientos que los llevaría a dejar de seguir con el hábito de usar a los animales no humanos como sus *medios*:

Abundante evidencia científica basada en neurológica, comportamiento, biológica y bioquímicos datos apoyan el punto de vista de que muchos animales no humanos pueden sufrir dolor y estrés de la misma manera que los humanos. Consideraciones de inteligencia, sofisticación, autonomía o diferencias de especies son moralmente irrelevantes. (Ryder 2006: 89)¹³

Esto es lo que se conoce como ética sensocentrista, pues todos los seres vivos con sistema nervioso central poseen experiencias conscientes en la mente que impulsan conductas en seres vivos como conejos, gatos, ratas chimpancés, ovejas, humanos, etc. Sin embargo, no todos los seres vivos son sintientes como las plantas, hongos, células, esponjas y bacterias. Entonces podemos concluir que estos últimos al ser carentes de un sistema nervioso, no

¹³ Traducido de la cita original: "Abundant scientific evidence, based on neurological, behavioral, biological, and biochemical data, supports the view that many nonhumans can suffer pain and distress in the same sort of ways humans do. Considerations of intelligence, sophistication, autonomy, or species difference are morally irrelevant."

poseen intereses como sí los tenemos quienes poseemos experiencias conscientes en nuestra capacidad mental. El sensocentrista defiende esta teoría y por coherencia lo lleva a optar por una vida vegana porque considera que moralmente se debe de respetar los intereses de todos los individuos con capacidad de sentir.

Muy a pesar de la importancia de los animales en varios aspectos de la vida humana, la comunidad científica suele ignorar el estudio de nuestra interacción con las demás especies. En el campo de la psicología, el tema de la relación con los animales no interesa. Por ello, una razón por la que la ciencia behaviorista ha dado la espalda al estudio de las interacciones entre personas y animales es que para muchos de los científicos de este campo es un tema trivial y esta es una actitud equivocada (Herzog 2012: 29).

Los conceptos humanos de lo que las acciones morales son y no son han cambiado poco durante muchos milenios, salvo que la categoría de personas merecen ser tratadas de una manera moral, ha ampliado en gran medida. El ayudar a los demás y no hacerles daño son estrategias efectivas, especialmente para los animales que viven en grupos sociales de larga duración. Sin duda, los sistemas morales han evolucionado en los seres humanos y otros animales; los seres humanos han defendido durante mucho tiempo la opinión de que tienen deberes para con los demás, tanto es así que animales sociales como los humanos han evolucionado características que los hacen sensibles a los demás en sus sociedades de una manera que promueva las preferencias y acciones obedientes. Esta posición deontológica ha surgido en la sociedad humana y los mecanismos implicados tienen paralelos en otras sociedades animales, pero otras características evolucionadas aumentan las habilidades para evaluar las consecuencias de las acciones y evaluar los costos y beneficios, es decir, algunas decisiones utilitarias (Broom 2011: 122). La defensa de los deberes de la especie humana hacia las demás especies no descansa en el costo-beneficio que debe obtener en cada acción, en ese caso solo estamos hablando de antropocentrismo eufemísticamente llamado "decisión utilitaria". Si el continuo desarrollo implica necesariamente el sometimiento de determinadas especies, entonces no hay nada que lamentar

al sostener que la cuestión de la sensibilidad, o altruismo, de nuestra especie está dominada por intereses cerrados a nosotros mismos, y los demás individuos siguen siendo percibidos como meros objetos *utilizables* para cualquier fin.

1.5. Especismo cognitivo

Hasta este punto nos queda claro que la inteligencia se presenta de diversos grados y de diversas maneras en varias especies. También se desprende que la inteligencia social tiene relación con la complejidad social y el comportamiento moral de los animales. Por lo tanto, se concluye que la inteligencia no es exclusividad de la especie humana y también hay moralidad en los animales no humanos y las recientes investigaciones lo están demostrando. Sin embargo, el camino es todavía incipiente tanto es así que los científicos y los ciudadanos de a pie tienden a sacar conclusiones sobre la cognición animal a partir de lo que se sabe de los primates. El ejemplo de si los primates, en especial los grandes simios, no poseen una capacidad cognitiva concreta, entonces los científicos suelen dar por hecho que faltará también en los demás animales porque son todos “menos evolucionados cognitivamente” que los primates. Esta conclusión carece de rigor científico. En efecto, estamos frente a un especismo cognitivo entendido como la negación de ciertas capacidades cognitivas a grupos enteros de animales, casi únicamente a partir de estereotipos poco exactos. (Bekoff & Pierce 2010: 137).

Recordemos la incidencia del tema de la evolución y Darwin cuando se habla de los animales no humanos. Ocurre que la gran parte de científicos o investigadores se rehúsan a ir más allá del paradigma de los primates, porque se trata de mantener la mente abierta a la posibilidad de que las especies de no primates puedan haber desarrollado comportamientos cooperativos tan complejos y afinados para la adaptación del entorno como los chimpancés y los seres humanos (Bekoff & Pierce 2010: 138).

CAPÍTULO II

BIENESTARISMO: UNA ÉTICA ANIMAL REGULARISTA

Como mencionamos en el capítulo anterior, existen dos posiciones de ética animal con propuestas totalmente diferentes. Entre ellas se encuentra la ética animal bienestarista (o también conocida como regularista) que se diferencia del abolicionismo por tener una concepción filosófica utilitarista. En primer lugar, en el presente capítulo, se analizará qué es el bienestarismo y cómo el conflicto de intereses no solo se da entre animales humanos, sino también entre animales humanos contra los animales no humanos que podemos apreciar mediante los trabajos de Peter Singer (1999). El propósito aquí es, en la medida de lo posible, desarrollar esta posición de la ética animal cuya significancia tiene eco en las consideraciones realizadas por Jesús Mosterín (2014). En segundo lugar, acompañará a la discusión la problemática de la experimentación con los animales no humanos y para explayarnos será importante examinar los argumentos de Baruch Brody a través del trabajo de Alastair Norcross (2006). La idea según la cual los intereses de la especie humana están por encima, toma un rol importante cuando se aborda el tema de las experimentaciones con los animales no humanos y es ahí donde el bienestarismo, bajo influencia utilitarista, no se opone a estas investigaciones.

2.1. Bienestarismo utilitarista

Es de suma importancia comprender la relación que tiene el bienestarismo con el utilitarismo, para así evitar confusiones en la teoría bienestarista. La ética conlleva a tener teoría y práctica a seguir:

La ética no es un sistema ideal noble en teoría, pero sin validez en la práctica. Más bien sería lo contrario: un juicio ético que no sea válido en la práctica debe parecer a la vez de un defecto teórico, ya que la razón principal de todo juicio ético es de servir de guía a la práctica. (Peter Singer, 1995: 2)

Advierte Singer que uno de los enfoques tradicionales de la ética es el punto de vista consecuencialista, pues éste se ve poco afectado a las cuestiones complejas que harían difícil la aplicación de normas simples, por ello empiezan por los objetivos y no por las normas morales. En efecto, la más conocida teoría consecuencialista, pero no la única, es el utilitarismo. Este utilitarismo tradicional considera bien a la acción que causa felicidad de todos los afectados, esto trae consigo que la mentira es mala en ciertas circunstancias y buena en otras dependiendo de las consecuencias (1995: 3-4). La ética *singeriana* requiere que vayamos más allá del “yo” y del “tú” en favor de la ley universal, el juicio universalizable, significa aceptar que nuestros propios intereses, solo porque son nuestros, no pueden valer más que los intereses de cualquier otro:

La postura utilitaria es una postura mínima, una primera etapa que alcanzamos al universalizar la toma de decisiones interesada. Si vamos a pensar de forma ética, no podemos negarnos a dar este paso. Si nos hemos de persuadir de que debemos ir más allá del utilitarismo y aceptar ideales y normas morales no utilitaristas, necesitamos contar con buenas razones para dar este paso hacia adelante. Hasta que no nos sean ofrecidas estas razones, tenemos motivos para seguir siendo utilitaristas. (Peter Singer, 1995: 18)

No obstante, el utilitarismo dentro del bienestarismo tiene como opositor al filósofo estadounidense Bernard E. Rollin para quien la postura utilitarista de Singer llevaría a aceptar los avances científicos no solo experimentados en animales como cerdos, sino también en seres humanos como lo ocurrido con la investigación nazi a través de los presos. En efecto, esto trajo resultados valiosos en el campo de la toxicología, medicina de altura y la hipotermia, por ese motivo el utilitarismo debería aplaudir este tipo de investigación (2011: 45).

Para Rollin, la aceptación del utilitarismo por el bienestarismo singeriano hace que se considere el beneficio de las mayorías por encima de las minorías, ello explica la aceptación del resultado de las investigaciones en presos en la Alemania nazi, debido a que esto generó un mayor beneficio en la humanidad en el campo de la medicina frente a la minoría que tuvo dolor (presos de guerra).

La ética seguida por Singer exige la elección del modo de actuar que tenga las mejores consecuencias para todos los afectados (1995: 16).

El conflicto de los intereses, como veremos, no solo se da entre animales humanos, sino entre estos contra los animales no humanos (Singer 1999: 49). No obstante, esta lucha por hacer sobresalir los intereses de unos por encima de los intereses de otros no es un hecho de nuestros tiempos, sino que a través de la historia se ha demostrado esa supremacía del hombre hacia los seres vivos de otras especies. Por ende, si bien es cierto el término especismo surgió en el siglo XX, esto no impide que, teniendo la definición de la misma, se vincule a los actos de los seres humanos de siglos anteriores con esta discriminación arbitraria. A este accionar se le interpreta como una “manifestación de la ideología de nuestra especie” (Singer 1999: 231), y se justifica como las actitudes de animales dominantes contra los otros animales.

Si antes se postuló la igualdad de consideraciones para el respeto de intereses de los animales humanos, para la cual se tendría respeto a los demás evitando el racismo o el sexismo, ahora se traslada el tema de la igualdad a los animales no humanos:

[...] habiendo aceptado el principio de igualdad como base moral sólida para las relaciones con otros miembros de nuestra propia especie, igual nos comprometemos a aceptarlo como base moral sólida para las relaciones con los que no pertenecen a nuestra propia especie: los animales no humanos. (Singer 1995: 69)

En lo concerniente al tratamiento dado a las personas, se parte por los intereses que cada ser humano posee sin caer en cuestiones genéticas que impulsen una jerarquización dentro de la humanidad. Por ejemplo, antes la idea de una raza superior estaba ligada al sustento de la esclavitud. Pero el tratamiento de las personas por igual tampoco defiende la idea de una

superioridad de inteligencia. En este caso, el ejemplo aparece bajo la suposición de que si las personas hicieran una prueba para determinar su CI y se mostrara la jerarquización de los seres humanos de la siguiente forma: a) las personas que tuvieron como resultado más de 120, podrían dominar a los de menor CI; b) las personas con resultado mayor a 100 pero menos a 120, pueden dominar y hacer esclavos a las personas con menos de 100 en su CI, pero estos mismos pueden ser sometidos por aquellos con más de 120; c) finalmente, las personas con un resultado menor a 100 en su CI serían los esclavos en definitiva. Es evidente la arbitrariedad de ambas posiciones en caso de ser defendida por alguien quien trate de colocar a unos por encima de otros para lograr la satisfacción de sus propios intereses, lo cual no haría más que trazar la línea de división de la igualdad.

Advierte Mosterín que una ética a la altura de nuestro tiempo no podría ignorar al resto de la biósfera y tampoco dejar de lado los intereses de los animales no humanos, pues una ética esclarecida tiene que considerar moralmente a los animales (2014: 53). La racionalidad del hombre permite que reconozcamos la obtención de nuestros intereses sin tener que dañar la integridad de los demás seres vivos. Precisamente una moral consecuente enfoca a todos los seres como portadores de intereses y capaces de sufrimiento como dignos de consideración moral; en efecto, la reflexión moral contemporánea sostiene que no hay argumentos para postular solo el respeto moral a todos los humanos (bebés, diversos tipos de disminuidos y enfermos) que no se apliquen también a amplios grupos de animales no humanos (2014: 54).

El bienestarismo, sea el defendido por Singer o Mosterín, posee una visión utilitarista de los animales no humanos y bien pueden definir acerca de la consideración de intereses. Sin embargo, a decir de Ana María Aboglio, el principio de igual consideración de intereses sin especismo, propuesto por Singer, para dar igual peso en nuestras deliberaciones morales a los mismos intereses de todos aquellos afectados por nuestras acciones es condenable cuando se permite cualquier práctica de cría intensiva para comida y demás.

Por otra parte, si se sigue una visión histórica eurocéntrica, entonces se estructura de esta manera: “precristiana, cristiana¹⁴ y de la Ilustración hasta nuestros días” (Singer 1999: 232). Este punto es de relevancia pues nos proporciona algunas ideas conservadas aún en estos tiempos. Por ejemplo, según el filósofo Wilhelm Dietler (1787) “el hombre es el hermano más inteligente en la tierra, además dios lo ha hecho su hijo aquí, por lo que él debería dominar a los otros animales no como un tirano quien cree que todo ha sido creado por él mismo, sino como un hermano guardián quien guía a sus hermanos menos inteligentes por ello ellos lo aman y serán felices con él” (36-37)¹⁵. Aquí se aprecia una justificación teológica de la jerarquización y dominación del hombre a otras especies.

De acuerdo con los derechos de los animales no humanos, en la introducción de “In Defense of Animals: The Second Wave” se menciona lo siguiente:

Los opositores de especismo son muy conscientes de la existencia de diferencias entre los miembros de nuestra especie y miembros de otras especies. Debido a estas diferencias, no tendría sentido atribuir a los animales no humanos derechos tales como el derecho al voto, a la libertad de expresión o la libertad de religión. Pero entonces, es igualmente de sentido dar esos derechos a los seres humanos de dos años de edad. Eso no quiere decir que debemos dar menos peso a los intereses que los seres humanos de dos años de edad no tienen, al igual que los intereses en que se alimenta, por ser cálido y confortable, y ser amado. (Singer 2006: 5)

De antemano los derechos animales no tienen el intento de ser promulgados para demostrar que los animales no humanos son poseedores del

¹⁴ Surge con el libro Génesis de la Biblia en el cual se manifiesta la creación y entre todas ellas la superioridad y el dominio del hombre por ser imagen y semejanza de Dios: “Y los bendijo Dios y les dijo: Procread y multiplicaos y henchid la tierra y sojuzgadla y dominad en los peces del mar y en las aves del cielo y toda criatura viviente que se mueve sobre la tierra” (Génesis I: 28). Aquí ya se puede apreciar el antropocentrismo del hombre en el universo bajo justificación de un Dios creador de todas las cosas. Sin embargo, en el “paraíso” creado se menciona que Adán y Eva convivían armoniosamente con los demás animales y se alimentaban de diversas plantas, pero es con la expulsión del Edén que tanto Adán como Eva son vestidos con pieles de animal y se las generaciones siguientes de ambos crían animales en granjas y realizan sacrificios, y diversos rituales de los mismos, en nombre de Dios.

¹⁵ La cita textual se encuentra en la página 85 en el artículo *Cruelty and kindness to the “Brute Creation”: Stability and change in the ethics of the man-animal relationship, 1600-1850* escrito por Andreas-Holger Maehle. Este artículo, a su vez, se encuentra en el libro *Animals and human society: Changing perspectives* del año 2003 cuyos editores son Aubrey Manning y James Serpell.

derecho a la libertad de voto ni mucho menos el darle atribuciones propias de nuestra especie. Muchas veces este sustento se basa en que los derechos al ser creados por el hombre (desde tiempos de Roma), no pueden derivar en defensa de derechos de seres que no tienen consciencia de lo que es un derecho o lo que es justo o no.

Es un hecho que Singer al seguir la línea del utilitarismo se decida a optar por el uso de animales no humanos en casos de experimentación y así lo demuestra:

Los mismos experimentos, llevados a cabo con los animales no humanos y haciendo que una cantidad similar de dolor durante el curso del experimento real, causaría menos sufrimiento en general, para los animales no tendría el mismo temor anticipatorio. Esto no quiere decir, me apresuro a añadir, que está bien para experimentar con animales, sino sólo que si el experimento se va a hacer nada, hay algo de razón, compatible con el principio de la igualdad de consideraciones de interés, para preferir utilizar animales no humanos en lugar de los humanos adultos normales. (Singer 2006: 5)

Aquí se puede evidenciar una de las contradicciones por las que va cayendo la ética animal defendida por los bienestaristas (en este caso Peter Singer), por la consecuente actitud especista de la que anteriormente criticó desde un inicio a través de “Liberación Animal”. Singer no es el único partidario de llevar a cabo una experimentación a costa de millones de vidas con la finalidad de alcanzar la cura total de ciertas enfermedades como el cáncer, tanto es así que el antrozoólogo, e investigador, Hal Herzog se adhiere en ese punto y considera tener sus contradicciones en lo que se refiere a sus obligaciones éticas para con los animales. De hecho, él afirma estar en una “zona media conflictiva” como lo denomina el filósofo Strachan Donnelley (1989). Herzog comprende que todos los que se encuentran en esa zona media conflictiva viven en un universo moral complejo; se opone a hacer pruebas de toxicidad de los productos limpiahornos y de la sombra para ojos con animales, pero estaría dispuesto a sacrificar una gran cantidad de ratones para encontrar una solución al cáncer (2012: 24)¹⁶. Habida cuenta de que

¹⁶ Hal Herzog, como investigador, ha realizado una serie de experimentos con diversos animales no humanos. No escatima en narrar sus propias experiencias cuando le asignaron la tarea de recoger las moléculas de la superficie de piel de lombrices, tarea por la que debía sumergirlos en agua a ochenta y dos grados. Similar acto lo realizó con escorpiones, un lagarto de quince centímetros de largo, una serpiente y un ratón. No obstante con este último tuvo

Singer está de acuerdo con la experimentación en animales no humanos si se obtiene un beneficio para el interés de la especie humana, no podemos ubicarlo dentro de esa “zona media conflictiva” de la que Herzog sería parte, pues el autor de *Liberación Animal* tiene una postura bienestarista (utilitarista) y ha sido enfático en su posición contra el especismo, por lo que en su caso no se le podría dar el beneficio de la duda. Definitivamente, este será un punto que veremos con más extensión en el subcapítulo de *Experimentación en animales no humanos*.

Si el bienestarismo arguye a una demostración de los beneficios que actualmente poseen los animales no humanos, lo hace para evitar que se caiga en falacias por argumento *ad verecundiam* al poner a figuras reconocidas como si fueran líderes de opinión como Paul McCartney quien dejara una expresión muy conocida del video del 2010 por “Meat organization”: “Si los mataderos tuvieran paredes de cristal, todo el mundo sería vegetariano.” Una de las defensoras de no caer en este espectáculo de tener como vía inmediata a personajes célebres en vez de optar por investigadores o conocedores de tópicos científicos es Marina Covadonga Torre quien critica la emisiones de videos cuyos contenidos no muestran el uso de los *métodos de matanza* en las que se busca minimizar el sufrimiento o que los productos de mejor calidad son como consecuencia de los métodos de matanza o sacrificio animal más “humanitarios”, por ese motivo nadie debería considerarse “especista” por afirmar que siempre deberá privilegiarse el bienestar humano sobre el animal (2014: 133-134). Si volvemos a la definición de especismo entendida como una discriminación arbitraria contra las especies de animales no humanos, el sustento que da Torre cae fácilmente al no querer asumir la existencia de

remordimiento y se sintió incapaz de llevar a cabo dicha empresa (2012: 293-295). No obstante, Herzog deja algunas interesantes interrogantes: “¿Qué diferencia hay entre los investigadores que matan ratones en su afán por descubrir un nuevo tratamiento contra el cáncer de mama y las legiones de buenas personas que usando trampas aplastan la columna vertebral de los ratones que encuentran en su cocina o que los envenenan lentamente a base de matarratas? ¿Por qué me resultó fácil sumergir a los grillos en agua caliente, me costó más hundir al lagarto y me fue imposible hervir al ratón? ¿Fue una cuestión de estatus filogenético, de desarrollo del sistema nervioso, de la horrorosa forma de morir, o el hecho de que el ratón era verdaderamente lindo? ¿Los resultados obtenidos merecían la muerte y el sufrimiento de aquellos animales? ¿Merecen la pena alguna vez?” (2012: 296).

especismo cuando se da una jerarquía que sigue dando el status de superioridad y dominación de la especie humana por encima de otros seres sintientes. Es un hecho que detrás de todo sistema de explotación humana y no humana, se esconda la realidad con el mensaje de “vacas felices” o “gallinas ponedoras de huevos felices” cuando al fin de cuentas todos los animales no humanos cosificados terminan muriendo ya que “los animales no tienen derechos porque carecen de dignidad” (2014:135).

Para Bentham los animales no humanos no debían tener sufrimientos innecesarios por parte del hombre, a esto se le llamó “el principio del tratamiento humano”, pero en un mundo donde se pondera en el primer lugar en la tabla de valores a los intereses del hombre, es irrelevante tocar el tema del sufrimiento de los no humanos y el maltrato que reciben día a día.

En el artículo “Utilitarianism an Animals”¹⁷ Gaverick Matheny “no se puede decir que mis intereses importan más porque son míos porque, desde el punto de vista ético, todos los intereses deberían de tener igual consideración” (Matheny 2006: 13). A su vez, “el utilitarismo es dicho a ser universalista, bienestarista, consecuencialista y agregativo” (Matheny 2006: 14)¹⁸. En ese sentido, en primer lugar, para Matheny, la *universalidad* del utilitarismo se debe a su interés de todo aquel que sea afectado por una acción ya sea en tratamientos de nacionalidad, género, raza u otros tratamientos que se perciben entonces la regla de oro del utilitarista sería “actúa de una manera tal que maximices la expectativa satisfacción de intereses” (Matheny 2006: 14). En segundo lugar, se dice que el utilitarismo es *bienestarista* porque se puede definir lo que es éticamente “bueno” en relación con los intereses de la gente y esto se vincula a cómo entendemos la satisfacción o insatisfacción de los intereses de la gente¹⁹. En tercer lugar, es *consecuencialista* porque evalúa lo correcto e incorrecto de las acciones que trae consecuencias, entonces se trata

¹⁷ En la obra *In Defense of Animals* de Singer (2006).

¹⁸ La cita original dice: “Utilitarianism is said to be universalist, welfarist, consequentialist, and aggregative”.

¹⁹ Gaverick Matheny define a los “intereses” como “Todas esas cosas que nos importan”. Dicha cita se encuentra ubicada en “*In Defense of Animals* (2006). Se refiere a que todos tenemos interés, aunque sea mínimo, de una vida placentera libre de dolor. Y así es como se le suele conocer al utilitarismo como la búsqueda de satisfacción de nuestros intereses en una mayor cantidad de placer y en menor cantidad de dolor.

de que una acción satisfaga intereses. Finalmente, es *agregativo* cada vez que vamos adhiriendo todos esos intereses que son afectados por una acción, esto supone una predisposición del que intente satisfacer sus intereses.

Si alguien está dispuesto a creer que el derecho a la satisfacción de los intereses solo le corresponde a la especie humana, entonces no ha comprendido parte del utilitarismo. Si bien es cierto, el común denominador sigue una postura antropocéntrica cuando se refiere a los intereses, pero la importancia de querer gozar del placer y evitar el dolor no es ajena a los animales no humanos:

Placer y dolor nos *importan* a todos quienes los sentimos. Esto sigue que estamos obligados a considerar, a lo mínimo, los intereses de todos aquellos quienes son capaces de sentir placer o dolor —esto es, todos aquellos quienes son *sintientes*. Nosotros podemos decir luego que la sintiencia es una condición suficiente para tener intereses y tener aquellos intereses considerados igualmente. (Matheny 2006: 17)

El ser *sintiente* ya te da la capacidad de, valga la redundancia, sentir o bien placer o dolor y aquí se encuentran determinados animales no humanos que son sintientes. En “Liberación Animal” se referían así:

El dolor y sufrimiento 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, y los dolores de una misma intensidad y duración son tan nocivos para los humanos como para los animales. (Singer 1999: 50)

En estos tiempos es muy común ver polémicas sobre aspectos éticos de la experimentación con animales²⁰ con “antecedentes desde mediados del siglo XIX en Inglaterra, cuando se promulgaron las primeras leyes de protección a los animales domésticos” (Cuesta & Sánchez 2007: 25). Pero más allá de leyes que empiecen a favorecer a todos los animales no humanos, se ha venido sofisticando el trato de los mismos para darles uso en diversas actividades como la investigación:

Cereijido afirma que el uso de animales en la investigación es imprescindible, tanto en el plano científico como ético. En el plano científico, porque estudiar la fisiología de la visión, la hemodinámica del hígado o la enfermedad de Parkinson requieren de los animales. En el plano ético, porque la ciencia no puede renunciar al uso de modelos animales y condenar así a quienes sufren de glaucoma, diabetes, lepra o hipertensión. (Garcés & Giraldo 2012: 160)

²⁰ Como lo proponen el Lic. Luis Cuesta Brey y la Dra. Kyrenia Sánchez Rodríguez.

Por otra parte, dentro del bienestarismo se encuentra lo que Gary Francione llama como *new welfarism* (neobienestarismo o nuevo bienestarismo) a lo que Robert Garner prefiere llamarlo con la etiqueta de *animal protectionism* (proteccionismo animal) para quien existe un consenso acerca de la sintiencia de los animales no humanos y que, por lo tanto, nosotros (los animales humanos) tenemos obligaciones morales hacia ellos (Francione & Garner 2010: 106). De esta manera, el sacrificio de los intereses de los animales no humanos por el bienestar agregado se proporciona permitido ya que el beneficio es lo suficientemente significativo, pero el tratamiento de los seres humanos de la misma forma está prohibido, sin importar de qué beneficios podrían acumularse desde el sacrificio (Francione & Garner 2010: 107). No es de esperar la relación de un neobienestarista como Garner hacia Peter Singer quien sugiere que debemos tratarnos como intereses por igual (la consideración igualitaria de intereses), y porque al menos algunos animales son sensibles, es moralmente ilegítimo de priorizar siempre los intereses humanos en no sufrir. En algunas situaciones, de hecho, cabe la posibilidad de un caso para decir que los animales pueden sufrir más que los seres humanos y que, por tanto, sus intereses deben prevalecer. El caso es que si en un contexto en donde la vida de dos seres sintientes depende de nuestra acción, un neobienestarista no tendría ninguna duda en optar por salvar la vida de la especie humana por encima de otras especies sintientes, lo cual genera muchas suspicacias en torno del propio bienestar animal. En efecto, esta problemática nos hace reflexionar hacia dónde vamos:

Nos guste o no, estemos de acuerdo con ello o no, indiscutiblemente vamos a un mundo en el que el respeto por el sufrimiento animal va a tenerse en cuenta. Y no hablo solamente del mundo desarrollado; en una economía global, los países productores y exportadores de carne están descubriendo que a los importadores sí les preocupa el bienestar de los animales que importan. (Blasco 2011: 31)

Los cambios se están dando gradualmente, por lo cual el respeto por el sufrimiento animal está tomándose en cuenta, pero desde diversos puntos de vista. Sin duda, lo que sugiere Agustín Blasco va por esas alternativas de reducir el sufrimiento de los animales no humanos para tener productos “éticos” que son derivados de estos seres sintientes; no en vano no escatima en reconocer los avances hechos en su laboratorio para tener una carne de

calidad y bienestar del ganado vacuno de carne bajo el eufemismo de “vaca feliz” como se está implantando en Uruguay para la importación a tierras europeas. Por ello, la preocupación sobre el bienestar de los animales no humanos que viven en granjas se trasluce en el respeto de ciertos principios que hagan más cómoda la vida a los animales en granjas (Blasco 2011: 31). Aquí lo importante es regular todas las condiciones que no impliquen sufrimiento, estrés y mayores perjuicios contra los animales no humanos para así etiquetar a sus productos de procedencia de un “animal feliz”. Se trata de no perder el privilegio que nos concede el hecho de pertenecer a la especie humana y con ello tener el mayor placer a través de los animales no humanos.

En tanto el bienestarismo no se rehúsa a su costo-beneficio a través de los animales no humanos, es válido asumir que su fuerte escepticismo contra los avances de la ética animal no es sino otro de los males que afligen al hombre de hoy en la búsqueda ilimitada del *bienestar material* como sucedáneo de la *felicidad espiritual* (Reale 2000). Renunciar a ciertos hábitos que implican, directa o indirectamente, el abuso contra los animales no humanos puede ser un reflejo de lo que se entiende hoy por felicidad como bienestar material en el sentido de que por más investigaciones que muestran que se puede tener una vida saludable y digna sin el consumo de animales no humanos, se continúa con la mentalidad pragmática por la abundancia de los bienes materiales que existen a través de estos seres sintientes, lo cual genera un comportamiento de búsqueda de un continuo placer bajo el especismo. Un abrigo de piel de un animal que ha tenido la “suerte” de no padecer un *sufrimiento innecesario* conlleva a que se presenten más casos similares para la obtención de bienes materiales para el goce de la especie humana.

2.2. Experimentación en animales no humanos

La ciencia avanza y no es la misma que siglos anteriores. Los paradigmas varían en pro de la superación de nuevos conocimientos. Sin embargo, el uso de animales no humanos en la experimentación continúa con

solo algunas regulaciones en su trato para evitar el mayor sufrimiento posible que puedan padecer.

Alastair Norcross (2006) recoge el argumento de Baruch Brody:

1. Los animales tienen intereses (al menos el interés en no sufrir, y tal vez otros más) que pueden afectarlos adversamente por la investigación realizada en ellos o por las condiciones bajo las que ellos viven antes, durante y después de la investigación.
2. El efecto adverso en los intereses de los animales es moralmente relevante, y debe tenerse en cuenta cuando se decide si es o no un programa particular de la investigación animal o si debe ser modificado o abandonado.
3. La justificación de la realización de un programa de investigación en animales que los afectaría negativamente son los beneficios que los seres humanos recibirían de la investigación en cuestión.
4. Para decidir si o no la investigación en cuestión es justificada, los intereses humanos deberían dar mayor importancia que los intereses de los animales.²¹

El bienestarismo le da un lugar privilegiado a la ciencia bajo el prejuicio humano con el que luego fundamenta su accionar contra los animales no humanos. Es el caso de Bernard Williams quien “entiende que el ‘prejuicio humano’ es diferente a otros prejuicios históricos, felizmente desterrados o en trance de serlos, como el racismo y el sexismo, por ello es desatinada la

²¹ Hemos realizado la traducción del inglés: 1) Animals have interests (at least the interest in not suffering, and perhaps others as well), which may be adversely affected either by research performed on them or by the conditions under which they live before, during, and after the research; 2) The adverse effect on animals’ interests is morally relevant, and must be taken into account when deciding whether or not a particular program of animal research is justified or must be modified or abandoned; 3) The justification for conducting a research program on animals that would adversely affect them is the benefits that human beings would receive from the research in question; 4) In deciding whether or not the research in question is justified, human interests should be given greater significance than animal interests.

perspectiva de la especie como la siguiente frontera moral a derribar” (De Lora 2009: 18).

La ética animal bienestarista deja de lado la cuestión de los animales no humanos cuando se trata de continuar los avances de la ciencia (experimentación en seres sintientes). Es importante cada vez que se pone en debate la problemática acerca de la exclusividad de la moralidad en los animales humanos y si esta también podría estar presente en todos los animales no humanos:

¿Existe alguna característica intrínseca moralmente significativa que permita distinguir entre *todos* los seres humanos frente a *todos* los animales no humanos? Este es el desafío de coherencia que se plantea a quienes asumen que los seres humanos, sólo por el hecho de serlo, y sólo ellos, son merecedores de consideración moral plena o de titularidad en derechos básicos, independientemente de sus circunstancias. El reto se lanza para poner de manifiesto cómo el ser humano más cognitivamente incapacitado que podamos imaginar, tiene prerrogativas con respecto a cómo podemos tratarle a las que ni en sus mejores sueños puede aspirar el más capaz de los grandes simios. Pero el reto se revuelve como un boomerang contra algunas de nuestras intuiciones cuando, una vez asumido que debemos ser coherentes, nos preguntamos si estaríamos dispuestos entonces a sacrificar a un ser humano con síndrome de Down para salvar a un chimpancé si no podemos salvar a ambos. (De Lora 2009: 19)

Una de las más concurrentes referencias en defensa de la experimentación en animales no humanos se debe a la reivindicación del especismo, como lo hace Bernard Williams, a través de lo que se considera como “justificación basada en lo que es normal de la especie” (*species norm account*) y la relación especial que supondría ser de la misma especie con lo cual se llega al individualismo moral y la imparcialidad (De Lora 2009: 20-21).

Recientemente, se está llevando a debate los dilemas éticos en la investigación biomédica, lo cual hace que nuestras reflexiones sobre el curso de nuestra acción constituyen nuestra conciencia moral (Mosterín 2014: 229). Sugiere que nuestra conducta no siempre está unívocamente determinada, y en este caso tenemos la posibilidad de elegir, lo que entendemos como tomar decisiones. Sin embargo, estas tomas de decisiones también se presentan cuando finalmente damos una elección en un dilema.

Respecto a los inconvenientes que pueden surgir en los dilemas éticos ante una investigación biomédica con animales no humanos, se torna cada vez

más problemático su uso. Dicho en otras palabras, a decir de Herzog, hoy en día los investigadores se enfrentan a un enigma, en tanto más parecida es una especie a los humanos, más útil resulta como modelo para nuestras enfermedades. Los chimpancés comparten con los humanos aproximadamente un 98% de sus genes, por lo que son mejores arquetipos que los ratones para la investigación de determinados trastornos humanos. Pero con el conocimiento de que los chimpancés son tan parecidos a nosotros, su uso en la investigación es problemático; cuanto más justificado es el uso de una especie desde el punto de vista científico, menos lo es desde el punto de vista moral. No cabe duda de que esta es la paradoja del legado de Darwin (2012: 298-299)²².

De este modo evidenciamos las dificultades en la investigación cuando se experimentan con animales, pues siempre está presente el tema de la moral. Sin embargo, para salir del apuro del problema moral en este dilema, surge el *argumento de los casos marginales*. Precisamente el uso de animales en experimentación se basa en esta argumentación, pues se asume que las especies no humanas carecen de algunas capacidades que sí poseen los humanos –emociones complejas, pensamiento abstracto o capacidad de aprender un lenguaje–. ¿Y los humanos que no poseen estas características? (Herzog 2012: 304)²³. ¿Y si el resultado de experimentación con seres

²² Para entender el comportamiento de los científicos en sus investigaciones con animales no humanos, Herzog describe lo que Descartes justificaba para autorizar la libre investigación con estos individuos. No obstante, nos deja una cita textual del fisiólogo francés, del siglo XIX, Claude Bernard: “El fisiólogo no es un hombre corriente: es un científico, poseído y absorbido por la idea científica que persigue. No oye los gritos de los animales, no ve su sangre derramada, no ve más que su idea y no es consciente de nada excepto de un organismo que le oculta el problema que está tratando de resolver.” (2012: 298).

²³ El asunto del argumento de los casos marginales pone en debate la posibilidad, entonces, de experimentar con seres humanos que no posean las capacidades que todo humano normal tiene: emociones complejas, pensamiento abstracto o capacidad de aprender un lenguaje. Herzog menciona: “¿Sería preferible probar un medicamento en un bebé sin encéfalo que ha nacido sin córtex cerebral, en un niño que es ciego, mudo, sordo e incapaz de sentir dolor que en un ratón completamente sano? Mi instinto me dice que no deberíamos experimentar con humanos profundamente deteriorados en lugar de con animales. Pero cuando le planteé esta pregunta al filósofo Rob Bass, me escribió: ‘Mi instinto me da un veredicto diferente. A mí me parece obvio que la investigación con niños sin encéfalo que jamás tendrán conciencia es preferible a infligir sufrimiento a ratones’. Muchos de mis alumnos tampoco están de acuerdo

humanos sin estas características trajera mayores beneficios para nuestra especie? ¿Qué posición tomaría un utilitarista en este caso?

Los problemas éticos en torno a la experimentación con animales no humanos son totalmente distintos a los que surgen con los animales de granja. Con los animales de laboratorio el problema radica en que en determinados experimentos se tiende a realizarles daños para así poder obtener conclusiones útiles para el hombre. Los daños oscilan entre el infligirles dolor, mutilarlos, producirles enfermedades, etc. (Blasco 2011: 110). La negación de alcanzar consecuencias positivas en beneficio de la humanidad a través de causar un daño contra los animales o la negación de que el hombre pueda usar como medios a los animales para obtener consecuencias positivas muestran la ventaja de que ambas posturas acaban con el problema ético y evitan tener que abordarlo, como menciona Agustín Blasco. Lo pragmático de estos tiempos nos enseña cómo alcanzar los fines sin que haya un profundo cuestionamiento del porqué. Sin un profundo cuestionamiento de todo lo que nos permite alcanzar placer al ser humano, se dan problemas éticos no solo en el campo de la ética animal, sino también cuando nos aproximamos a terrenos como el medio ambiente que es un tema muy discutido hoy en día. ¿Hasta qué punto el placer de la especie humana puede acarrear la destrucción de otros seres sintientes y de nuestro medio ambiente?:

Para los animales, a excepción del hombre, el placer no constituye objetivo racional alguno. Ellos no sufrirán, a semejanza de su congénere humano, "por no poder gozar". Los animales, indemnes naturalmente a lo ético, también son tentados por el placer, pero a un placer objetivo, no ideal: ¡los animales no convierten al dolor ni al placer en finalidades o en mercancías! El goce humano es moral porque es racional. Ciertamente, los hombres exceden al animal primario en concebir y emplear al placer como al dolor en innumerables formas y para distintos propósitos. La capacidad humana de convertir a estos en instrumentos y en fines los ha hecho poderosos, extrema y estúpidamente destructivos. El goce humano es más goce porque nunca es sólo directo o enfocado hacia una finalidad determinada, pues no termina en el acto y en el momento de perpetrado; este goce, para que se convierta en duradero deleite, es especulado y planificado, recreado y revivido, convertido en métodos e ideas trascendentales. (Paredes 2009: 171-172)

conmigo y preferirían realizar los experimentos biomédicos con prisioneros condenados a muerte. Este es el problema de la intuición moral." (2012: 205).

Esta interpretación del placer alcanzado por el hombre solo muestra las cualidades destructivas de la especie humana tras una serie de beneficios obtenidos como en el caso de la experimentación con animales:

Nuestro comportamiento actual con los animales se basa en que la humanidad es una propiedad emergente que hace nuestra especie distinta de otras especies. Basándose en esto, separamos completamente nuestras obligaciones con los humanos de nuestras obligaciones con los animales; por ejemplo, asignamos derechos a unos pero no a los otros. Sin embargo, actualmente está completamente aceptado que en el pasado convivieron varias especies distintas de humanos, y es meramente una cuestión de azar el que Los Neandertales, extintos hace 30,000 años, no estén compartiendo la Tierra hoy con nosotros. ¿Qué actitudes tendríamos hacia ellos si convivieran hoy con nosotros? ¿Los usaríamos para experimentos científicos? ¿Los meteríamos en zoológicos o en circos? Lo que desde luego no permitiríamos es que ellos lo hicieran con nosotros. Ahora bien, si pertenecer a una especie no es realmente el criterio distintivo que nos hace “humanos”, deberíamos buscar ese criterio en alguna de las posibles “propiedades emergentes” a las que antes nos hemos referido; por ejemplo, la inteligencia o el lenguaje hablado. Pero en ese caso, ¿qué hacemos con los discapacitados psíquicos? Hay personas con coeficientes intelectuales inferiores a ciertos chimpancés y hay también personas, como cierto tipo de autistas, que carecen de lenguaje hablado. (Blasco 2006: 4)

En sus comentarios finales, Agustín Blasco define su posición con la cual el *deber hacer y nuestras obligaciones con los animales*. El primer riesgo sería considerar a los animales no humanos tan sensibles como nosotros lo cual generaría que se interprete su bienestar, sus derechos y demás como si fueran humanos. Por lo tanto, este riesgo traería como consecuencia una forma extrema reflejada bajo el vegetarianismo obligatorio y esto repercutiría contra los experimentos con animales, se llevarían a cabo la creación de tribunales que defiendan sus derechos, también habría una identificación de “vivisección” a todo lo que se experimente con animales y se llamaría, peyorativamente, “especista” (como el sentido de “racista”) a todo aquel que considere que los animales no humanos son inferiores a los humanos. Todo ello lleva al *antropomorfismo*. Por otra parte, existe la probabilidad de que se caiga en otro riesgo de creer que los sentimientos, capacidad de sufrimiento, percepción intelectual, etc. de los animales no humanos son muy diferentes al de la especie humana, por ende no tienen relación con la de los humanos. Este riesgo conduce a la indiferencia ante el sufrimiento animal, lo cual se puede manifestar en las corridas de toros, peleas de perros o gallos, la donación de animales en circo o cualquier actividad recreativa que implique el abuso contra ellos como en la ganadería (2006: 12). Aquí se pone en evidencia qué tanto

puede repercutir la ética animal en un país desarrollado y en un país subdesarrollado. Los bienestaristas resaltan este problema debido al contraste que se presenta en una parte del mundo en donde la gran mayoría de habitantes no padecen sufrimientos ni hambre, es más fácil poder preocuparse por los animales y así llevar a cabo diversas regulaciones en defensa de sus derechos. No obstante, no ocurriría lo mismo en países en vías de desarrollo donde aún están presentes los problemas que afectan a toda la sociedad como el hambre, inestabilidad económica, inseguridad, educación, corrupción, etc., por ello la compasión por los animales no humanos en estos casos, según los bienestaristas, no tendría un valor importante por debatir, porque sería cuestionable el enfocarse en asuntos, quizás, irrelevantes para una sociedad subdesarrollada. Efectivamente, en países desarrollados o en vías de desarrollo aún existen las prioridades de especies:

Tanto Singer como Regan admiten que los humanos viven en el mundo real, no en un éter moral. Por consiguiente, ambos están dispuestos a transigir ocasionalmente para hacer un lugar al sentido común. Por ejemplo, los dos reconocen implícitamente que ciertas especies merecen más interés que otras. Singer ha invertido más energía en la promoción de una campaña para conseguir estatus legal para los grandes simios que en la prohibición de las trampas para ratones. Y Regan dice que si cuatro personas normales y un perro cobrador dorado están en una barca de salvamento cuya capacidad es para cuatro personas, hay que echar al perro al mar. Escribe: «La muerte del perro no es comparable al daño que ocasionaría la muerte a cualquiera de los humanos.» (Herzog 2012: 362)

La parcialidad para mantener a unas especies por encima de otras hace que nuestro enfoque tienda a los animales tenga un tinte especista en tanto aún los sigamos diferenciando por diversos factores como la inteligencia.

CAPÍTULO III

ABOLICIONISMO

En el anterior capítulo hemos podido comprender qué es y cómo surgió el bienestarismo como una actual posición con un enfoque utilitarista acerca de los animales no humanos. Sin embargo, ahora nos concierne desarrollar, en primer lugar, una segunda posición, la antagónica, que tiene como nombre el abolicionismo. En ese sentido la ética abolicionista tiene como base filosófica la deontología que focaliza su atención en la existencia de los derechos de los animales. Gary Francione (2009), el principal defensor abolicionista, argumenta que la especie humana sufre de “esquizofrenia moral” porque por más intento de regular nuestro trato hacia los animales no humanos, estos seguirán siendo nuestras propiedades. Por tanto, estamos refiriéndonos a la arbitrariedad de la especie humana y de esto trata el especismo que critica el abolicionismo. Luego apreciaremos que los derechos animales se presentan como parte de los conflictos entre animales humanos y no humanos por la justificación moral del uso de animales, esta polémica, sin duda, despierta la interpretación de Gary Francione y del bienestarista Robert Garner (2010). En el siguiente subcapítulo se mostrará la crítica del abolicionismo contra el bienestarismo por ser este inmoral (por la explotación “humana” de los animales que propone tanto Peter Singer como Jesús Mosterín), ineficaz y por crear una sociedad de “defensores de los animales” que defiende la explotación “feliz” con lo cual se cae en especismo. Por otra parte, veremos que existe una paradoja en las investigaciones con animales no humanos, pues actualmente se investigan las

capacidades cognitivas de diversos animales y luego esto da sustento a que se defienda a los animales como lo señala Hal Herzog (2012). Y finalmente, expondremos que la analogía entre los humanos como esclavos y los animales como propiedades en donde estos últimos aún siguen siendo cosificados para diversos intereses de la especie humana. En ese sentido, el bienestarismo cumple el rol de institucionalizar a los explotadores de animales, por esa razón Francione lo critica explica que la igualdad de los intereses se da gracias a la sintiencia y con ésta se debe crear derechos para los animales no humanos.

3.1. Abolicionismo: antagonista del bienestarismo

Como foco de atención hacia los que se oponen a la teoría del bienestar animal que mantiene que el uso de animales no humanos para nuestros intereses (propósitos) es moralmente aceptable siempre y cuando reciban un trato “humanamente” y no se les cause un sufrimiento “innecesario”. Siguiendo esta teoría, el principal fin sería la *regulación* del uso animal.

Valgan verdades, si bien es cierto la notable distinción entre el abolicionismo y el bienestarismo, existe, a su vez, una relación entre ambas partes. El abolicionismo tiene como principio rector la defensa de los derechos animales (*animal rights*). Ciertamente, cuando el sufrimiento animal está de manifiesto, los defensores del bienestar animal (bienestaristas) también creen en los derechos de los animales al menos para brindar protección contra el sufrimiento, por ende todo esfuerzo para evitar el sufrimiento traerá consigo los derechos de un determinado tipo. Si entendemos que los derechos son protecciones legales contra el daño, entonces muchos animales tienen derechos (Sunstein 2004: 5). No obstante, para Sunstein hay que balancear el bienestar animal contra el daño a los seres humanos. Es manifiesto entonces que si con las experimentaciones en animales se logra obtener una cura contra el AIDS o el cáncer, entonces solo se debatiría el trato que cause menos sufrimiento innecesario en los animales, pues al fin y al cabo pesan más los intereses de la especie humana. Estamos hablando, en este sentido, que los

derechos de los animales, por ahora, están determinados bajo los intereses humanos, pero eso no le resta el mérito de que pronto se alcance un pleno abolicionismo así como sucedió con la esclavitud.

Si el sentimiento de tener compatibilidad hacia los animales cada vez que tomamos conciencia de la magnitud del problema acerca de todo el daño que se les inflige logra una reformulación de nuestras costumbres que, por ser denominada como tal, no han de ser necesariamente justificadas. Y resulta importante no prescindir la disyuntiva moral de si los animales no humanos o son nuestras propiedades o son personas como nosotros los animales no humanos. En ese sentido, Francione declara su desaprobación contra el sufrimiento innecesario de animales, no obstante casi todos nuestros usos de animales son justificados solo por el hábito, convención, diversión, conveniencia o placer; la mayor cantidad de sufrimiento que se les impone a los animales no humanos son innecesarios (2009: 36). Tal como se presentan estas justificaciones en diversas sociedades, resulta importante dar cuenta de cómo se ha manifestado en su seno y cómo hoy en día se puede tratar este tema con el abolicionismo.

La raíz del problema no solo se encuentra en la historia especista de la humanidad, sino en cómo el *bienestar animal* ha establecido la sintiencia de los animales, mas no hubo una consideración al respeto moral, lo cual hace que los humanos sean vistos como “superiores”, lo que supone la no existencia de ciertos atributos en la especie de los animales no humanos. Pero aquella “inferioridad” animal frecuentemente descansa en supersticiones teológicas, dogmas científicos, creencias culturales, y todo lo que agrupe para sustentar la inferioridad del animal (Francione 1996: 8).

De lo anterior, nos compete explicar que las supersticiones teológicas son consideradas como pseudociencias con las cuales se trae a colación meros sinsentidos. Por ello, el principio de demarcación entre ciencia y pseudociencia es importante, pues permite identificar a las pseudociencias y sus ideologías o se hallan estancadas (como la parapsicología), o cambian bajo la presión de grupos de poder; sin embargo estas son aprendidas en unos

pocos días, mientras que la auténtica ciencia puede llevar toda una vida (Bunge 2010: 41). Las supersticiones teológicas, en tanto pseudociencias, solo intentan consolidar su creencia, pues su propósito no es la búsqueda de la verdad sino la persuasión. Pero lo cierto es que su investigación es o bien defectuosa o inexistente, por ello no ha proporcionado ni una sola ley sobre la naturaleza o la sociedad (Bunge 2010: 43)²⁴. Estas supersticiones se relacionan con el estado actual del mundo por sus respuestas divinas y misteriosas²⁵. No obstante, según Bertrand Russell, “cualquier sistema moral que tenga una base teológica se convierte en uno de los instrumentos con los cuales los poderosos conservan su autoridad y dañan el vigor intelectual de los jóvenes” (1962: 199). El sistema moral de las supersticiones teológicas viene siendo pieza clave para evitar acabar con tradiciones como las corridas de toros²⁶, el sacrificio de animales en las ofrendas, entre otras actividades.

²⁴ Mario Bunge sostiene: “El número de ejemplos de pseudociencia abarca hasta donde queramos. La astrología, la alquimia, la parapsicología, la caracterología, la grafología, la *ciencia* de la creación, el ‘diseño inteligente’, la *ciencia* cristiana, la rdomancia, la homeopatía y la memética se consideraban pseudociencias” (2010: 46). Por otra parte: “La pseudociencia es siempre peligrosa porque contamina la cultura y , cuando concierne a la salud, la economía o la política, pone en riesgo la vida, la libertad o la paz. Pero, por supuesto, la pseudociencia es extraordinariamente peligrosa cuando goza del apoyo de un gobierno, una religión organizada o grandes empresas” (Bunge 2010: 57)

²⁵ En la Biblia de la religión cristiana se justifica el especismo: “Y un temor a ustedes continuarán sobre toda la tierra y sobre toda criatura viviente de la tierra y sobre toda criatura voladora de los cielos, sobre todo lo que va moviéndose sobre el suelo, y sobre todos los peces del mar. En mano de ustedes ahora se han dado. Todo animal moviente que está vivo puede servirles de alimento. Como en el caso de la vegetación verde. De veras lo doy todo a ustedes” (Génesis 9: 2-4).

²⁶ Recordemos algunas líneas escritas por Flora Tristán (2012) respecto a su rechazo al maltrato de los toros y a la excitación vivida por los limeños: “[...] Esta sala resultaría demasiado exigua si la población tuviese tanta pasión por las representaciones dramáticas como la tiene por las corridas de toros. La arena construida para este género de espectáculos demuestra, por sus gigantescas dimensiones, el gusto dominante de este pueblo. Vacilé mucho tiempo en rendirme a las solicitudes de las señoritas amigas mías que me ofrecían sus palcos, pues me costaba trabajo dominar mi repugnancia por este género de carnicería. Sin embargo, como quería estudiar las costumbres del país no podía limitarme a las observaciones de salón. Debía ver a este pueblo en aquello a que sus inclinaciones lo arrastran. Fui un domingo a la corrida de toros en compañía de mi tía, de otra señora y de Mr. Smith. Encontré allí un gentío inmenso, cinco o seis mil personas, quizá más, todas bien vestidas, según su condición, y gozosas por el placer que esperaban [...] La vista del dolor me hace tanto daño que siento un cruel pesar en describir el espectáculo, repugnante por su barbarie, de quien fui testigo. Me es imposible dominar las emociones que siento ante aquellas escenas de horror y el pincel para

3.2. Francione y su ética animal deontológica

La ética abolicionista de Gary Francione es deontológica. Pero, ¿qué es una ética deontológica? Para dar un alcance de su significación es importante diferenciarla con la ética teleológica.

La ética teleológica se enfoca en discernir qué es el bien no-moral antes de determinar el deber y es moralmente buena la maximización del bien no-moral. Sin embargo, son éticas deontológicas las que marcan el ámbito del deber antes de ocuparse del bien, y lo bueno es lo adecuado al deber. En ese sentido, las ventajas de la primera ética se manifiesta en la permisión de un enraizamiento de la acción moral en la naturaleza del hombre, dándole un sentido desde ella. Surge un inconveniente: el conflicto entre los bienes que los distintos individuos se adjudican y que difícilmente puede llevar a una conciliación. Por su parte, la ética deontológica salva la contradicción de

pintarlas se escapa de mis manos [...] Tres o cuatro hombres se mantienen dentro de esta rotonda. Salen en momentos de abrir la puerta por la cual entra el animal en la arena y comienza a aguijonearlo. Le echan cohetes sobre el lomo, en las orejas, lo excitan con todos los tormentos imaginables y en cuanto temen ser destripados entran rápidamente en su barrera [...] Salta mil veces y persigue a los caballos y a los hombres, pero estos se le escapan con agilidad [...] El pobre animal no puede ya apoyarse sino sobre las patas delanteras y da pena verlo arrastrarse así. En ese estado los bravos toreros limeños le echan cohetes, lo abruman a lanzadas, en una palabra, lo matan en ese sitio como podrían hacerlo los torpes y bárbaros carniceros. El desgraciado toro forcejea, lanza sordos mugidos, gruesas lágrimas corren de sus ojos y, al fin, su cabeza cae en el charco de sangre negra que lo rodea. Entonces la banda de música, mientras se coloca el animal muerto sobre un carro arrastrado por cuatro caballos que parten a todo galope. Durante todo este tiempo el pueblo palmorea, golpea con los pies, grita, es una alegría, una exaltación que parece alucinar todas las cabezas” (pp. 27-38). Apareció en YRIGOYEN, María del Carmen. (2012, 5 de julio). ¡Qué animales! Hildebrandt en sus trece, pp. 20-21.

Por otra parte, Jesús Mosterín enumera los argumentos fallidos en defensa de la tauromaquia:” 1) Sí, las corridas de toros son crueles, pero también hay otras crueldades y salvajadas en el mundo; 2) la corrida de toros es tradicional y eso la justifica; 3) los toros no sufren; 4) los toros sí sufren, pero antes viven bien.; 5) los toros de lidia y las dehesas en que se crían desaparecerían sin las corridas; 6) las corridas de toros son un combate noble entre dos contendientes; 7) las corridas dan de comer a cierta gente, que sin ellas se quedarían sin trabajo; 8) al hablar de tauromaquia, hay que olvidarse de la lógica; 9) los animales no humanos no merecen compasión; 10) no hay que prohibir las corridas de toros porque no hay que prohibir nada: prohibido prohibir” (2014: 213-214).

propuestas individuales, no obstante desligan lo moral del concepto de vida buena, sea individual o política (Cortina & Martínez 2001: 115).

Las implicaciones de la teoría teológica defiende la existencia de los derechos animales, análogos a la fundamentación y en cuanto a la formulación a los derechos humanos (Blasco 2011: 92). Gary Francione defiende los derechos de los animales no humanos, pero por eso calificado como un deontologista extremo por considerar que los intentos por aliviar el sufrimiento de los animales no hacen sino entorpecer y retrasar la solución única posible, que es la no interferencia en la vida de los animales (Blasco 2011: 88). Tomemos el calificativo de “extremista” que se le asocia a Francione. En primera instancia, aquel peyorativo alude al antagonismo de la postura abolicionista frente al bienestarismo (utilitarismo) que solo propone regular las leyes para que el sufrimiento animal no sea *innecesario*. Es sabido que para Francione nosotros sufrimos de un tipo de “esquizofrenia moral” donde los animales están preocupados; nuestra esquizofrenia moral está en gran parte relacionada con el estatus de propiedad de animales, por lo que por más intento de acordar significancia moral a los intereses de los animales, estos no son nada más que productos con un extrínseco valor tomados como nuestros fines (2009: 150). En realidad, no es de extrañar la escala de valores impuesta a los animales cuando se trata de los intereses humanos, por ejemplo un bienestarista con influencia de Singer puede estar en contra de las corridas de los toros; sin embargo, no manifiesta la misma actitud y empatía con animales que son sacrificados para terminar en un plato de comida o en una prenda de vestir. Prueba, en resumen, cómo esta esquizofrenia no es más que el mero reflejo de una doble moral, la misma que critica el abolicionismo.

Si bien el escepticismo en torno a los derechos de los animales cumple la principal función de obstaculizar acciones que vayan contra la propuesta utilitarista de solo regular las leyes para seguir obteniendo beneficios de los animales no humanos, esta negativa se manifiesta porque los defensores de los derechos de los animales sostienen que éstos tienen intereses y que muchos están en la escala racional cerca de los niños y gran cantidad de discapacitados psíquicos cuyos intereses no son tan distintos al de los

animales (Blasco 2011: 94). La conclusión de Blasco es que en su forma extrema, los deontologistas por considerar a los animales con derecho a la vida y acreedores de sus propios intereses, cualquier tipo de experimentación con ellos debe ser prohibida y el vegetarianismo debe ser obligatorio. No obstante, para él todas estas acciones solo conllevan a ciertas paradojas como lo que sucedería en tribus del Amazonas con una dieta vegetariana o en los parques naturales para mantener el equilibrio ecológico, así como las plagas (incluidas ratas y conejos) si es que se toma como referencia la defensa de la vida de todos los animales. Pero esto no es nada más que el malestar ante la moralidad animal:

Durante mucho tiempo se ha admitido como verdad científica que los animales no tienen pensamientos complejos ni vidas emocionales ricas. Por lo tanto, según la vieja lógica, resulta aceptable utilizarlos a nuestro antojo. Pero resulta que la descripción científica de las capacidades cognitivas y emocionales de los animales ha evolucionado considerablemente en la última década, dejando obsoleta la vieja lógica. La nueva impone serios límites a nuestra manera de interactuar con los animales. (Bekoff & Pierce 2010: 235).

La lógica de antaño de suponer que los animales no poseen pensamientos complejos aún no está quedando en el pasado por ser calificado como un tema “irrelevante” tanto para la investigación, así como su aplicación a la sociedad. No obstante, ello no imposibilita la capacidad de inteligencia de un cerdo que antes era relevado a su condición de solo servir como carne para el consumo humano. Es evidente, el abolicionismo propuesto por Gary Francione considera que nos encontramos ante la arbitrariedad de la especie humana y de eso trata el especismo. Por ejemplo: los animales son cosificados, pero esta cosificación no suele ser explícita para gran parte de las personas; y, sin embargo, vienen apareciendo más leyes que regulan el trato a los animales no humanos. Estas leyes reguladoras son defendidas por los bienestarristas y defendidas principalmente por comunidades que poco o nada les importa los animales, sino la obtención de algún beneficio para sus propios intereses, pero si se trata de alcanzar leyes abolicionistas en defensa de los animales no humanos, se les critica de “antropomorfizar” a los animales por pretender darles derechos que solo correspondería a nuestra especie. Para los críticos del abolicionismo, todo abolicionista cae en especismo precisamente

por entrar en el ámbito del derecho en defensa de individuos que no son personas.

Gary Francione pone el caso de las leyes que comprometen a los animales no humanos en los Estados Unidos. En aquellas leyes se concuerda con lo que los tribunales han llamado “el mejor interés” de los animales no humanos implicados en un asunto de custodia, pero esto no implica ningún cambio incluso en el status de propiedad que se les da a los animales (2009: 120). Para Francione no se trata solo de regular leyes en casos particulares de explotación animal, sino que se debe concentrar esfuerzos para abolir todo este sistema explotador (2009: 122). Él se percata de la importancia de la educación en el ámbito del abolicionismo, en ese sentido estudiantes de secundaria, estudiantes de universidades, estudiantes de medicina y de veterinaria que no quieren vivisección o disección de animales en sus cursos; mientras existe también el activismo de forma pacífica que busca llevar información sobre derechos de los animales, el veganismo y la abolición; y también se tiene conocimiento de la existencia de presos que querían comida vegana (2009: 122). En efecto, lo que separa al abolicionismo del bienestarismo se debe a que el primero busca hacer más conocido el tema de derechos de los animales, veganismo y abolición, mientras que este último solo conlleva a sacar leyes que trae como consecuencia el continuismo.

En ese sentido el abolicionismo tiene un perfil radical por tener como objeto principal el querer llegar hasta la raíz de los hechos, así tenga que debatir con gran parte de la ciencia que depende del uso de animales en experimentaciones. Pero, ¿realmente la ciencia beneficia a todos en sus experimentaciones con animales tal y como aseguran los bienestaristas? ¿Qué sucede con las personas, con escasos recursos económicos, que no pueden curarse del cáncer o quienes mueren por enfermedades como el VIH porque aún no se encuentra la cura de estos males? Y si existen tratamientos para evitar que avance la enfermedad, estos mismos poseen un costo exorbitante que hace pensar cuánto de proyección social verdaderamente pueda tener la ciencia como para seguir defendiéndola dogmáticamente, pues no todo lo que hace la ciencia tampoco puede ser necesariamente justificado a ciegas. La

ciencia ha sido parte de la creación de innumerables armas nucleares que en un abrir y cerrar de ojos puede causar una hecatombe a nivel mundial como ya ha sucedido en anteriores guerras que marcaron la historia de la humanidad.

3.3. Los derechos animales

Quienes están a favor del uso de animales no humanos sostienen que es aceptable porque nosotros somos humanos; sin embargo, esto no es diferente a aceptar que los blancos discriminen a los negros o la explotación de la mujer porque es de distinto género. Es evidente el conflicto entre humanos y no humanos acerca de la justificación moral del uso de animales (Francione & Garner 2010: 22-23).

El caso de los derechos de los animales no es para menos que actualmente se discuta en congresos donde se vienen aprobando una serie de leyes en favor de los animales no humanos. Un caso concreto, y reciente, viene a ser la Ley contra el maltrato animal aprobado en el Perú²⁷. Pero valgan verdades, a pesar de que ya se acaba de establecer sanciones más drásticas contra los maltratadores de animales, esto aún continúa con la cosificación de los animales no humanos, dado que en la mencionada ley solo se defiende a los animales domésticos (perros, gatos, conejos, etc.), mas no a los demás animales (también sintientes), por ello no escatiman en decir que las corridas de toros y las peleas de gallos son “culturales”. Estamos ante la cotidiana actitud de estar en contra del maltrato del perro o del gato mientras se consume la carne de una vaca o de un cerdo, y esto no sería nada más que la *esquizofrenia moral* a la que se refiere Gary Francione. Pedir derechos para

²⁷ La Comisión de Justicia del Congreso aprobó modificar la ley de protección de animales, pero exceptuó las corridas de toros y peleas de gallos por ser consideradas culturales. No obstante, las sanciones para los maltratadores de animales domésticos oscilan entre los 3 a 5 años de cárcel si es que les causaran la muerte con multas de 150 a 360 días. Publicado en El Comercio. 4 de noviembre del 2015. “Maltrato animal: responsables recibirían hasta 5 años de cárcel”. Fuente digital: <http://elcomercio.pe/lima/ciudad/maltrato-animal-responsables-recibirian-hasta-5-anos-carcel-noticia-1853433>

unos y negárselos a otros es como estar en contra de la esclavitud de negros y; sin embargo, permanecer indiferente ante la esclavitud de indígenas; la situación con los animales no humanos sintientes no escapa de esta analogía, porque si volvemos a la definición de lo que es especismo, entonces recordamos que se trata de una discriminación arbitraria similar al racismo, sexismo, heterosexismo o la xenofobia.

Por eso cuando la ética animal ya alcanza el plano del derecho de los animales, podemos encontrar opiniones divididas, pero en lugar de comprometerse con un cambio a favor del respeto a la vida de todos los seres sintientes, se está cayendo en la práctica bienestarista de ser un “omnívoro consciente” como lo viene proponiendo Peter Singer. El “omnívoro consciente” concuerda con que los animales son sintientes y pueden ser capaces de manifestar dolor y sufrimiento, pero están a favor de un trato “humanitario” con los animales (Francione & Garner 2010: 224). Esto quiere decir que los animales deben morir “dignamente” sin sufrimiento innecesario para así poder consumirlos sin un cargo de consciencia de estar contribuyendo al maltrato animal. Sin duda, este hecho no escapa del caso del estar en contra del racismo de manera parcial. Por ello, Gary Francione considera que el veganismo es un imperativo moral cuando se trata de defender los derechos de los animales; el veganismo es una posición ética por la cual se respeta la vida de todos los seres sintientes y por ese motivo no se consume animales, no se apoya el entretenimiento con animales, tampoco el uso de animales para la industria de la moda o de la experimentación.

- Todos los humanos deberían tener un derecho: el de no ser esclavos.
- Si alguien es esclavo, él/ella no es una persona.
- Una persona tiene valor inherente/intrínseco.
- Un esclavo solo tiene valor extrínseco/externo como una cosa.

- Un esclavo es una propiedad²⁸.

Abolir la explotación animal no es ajeno a la abolición de la esclavitud si nosotros tomamos en consideración a los animales no como propiedades o cosas, sino como seres sintientes. De ahí que el abolicionismo sea visto con un protagonismo absolutista, extremo e innecesario (Francione & Garner 2010: 225). Pero no es de esperarse que estos calificativos vengan de los bienestaristas quienes apoyan el consumo de productos de animales por nuestra obligación moral hacia ellos. En ese sentido, para los bienestaristas la explotación animal puede ser aceptable si es hecho con un nivel aceptable de sufrimiento (Francione & Garner 2010: 224).

3.4. Crítica al bienestarismo

Gary Francione no solo da una propuesta para hacer valer los derechos en animales no humanos, sino también realiza una crítica contra el bienestarismo por mantener vigente la explotación animal bajo una serie de regulaciones de leyes. Esto se debe al fuerte vínculo del bienestarismo con el utilitarismo. De acuerdo con el utilitarismo, éste ha sido producto de la fusión entre diversas perspectivas, como la hedonista, empirista y positivista (Polo 2009: 65). En este punto nos encontramos en un asunto difícil y controvertible sobre el que no hay unanimidad porque si nos referimos al hedonismo, el hombre siempre querrá alcanzar el placer a través de cualquier medio y no importará si este medio es un animal sintiente. Aquel hedonismo no es sino la consecución de los diversos intereses que tiene solo la especie humana, los cuales lo hacen insustituible ante cualquier modificación que intente llevar a cabo una ética animal cuyo planteamiento es el respeto a todo animal sintiente (humanos y no humanos).

²⁸ Estas características las da Gary Francione en una conferencia del año 2015 que se titula: "Veganism: The Moral Imperative". La fuente digital se encuentra en el siguiente link: https://www.youtube.com/watch?v=Sm6_dhqmdyE

De ahí se desprende el rechazo de la posición abolicionista contra las campañas de bienestar animal. Inmediatamente Francione (2015) lo describe de la siguiente manera:

- 1) La posición de bienestar animal es inmoral: si es moralmente incorrecto explotar animales, nosotros no deberíamos promover la explotación “humana”.
- 2) La posición de bienestar animal es ineficaz: el status de propiedad de los animales asegura que siempre recibirán muy poca protección.
- 3) La posición de bienestar animal crea una sociedad entre los “defensores de los animales” (*animal advocate*) que tiene la antigua promoción de explotación “feliz”. Esto tranquiliza al público de que ellos pueden explotar animales en una manera moralmente aceptable.

Los tres puntos se encuentran en un tópico que ha generado continuas controversias. No obstante, la incompatibilidad del bienestarismo se hace manifiesto con la antropomorfización de los animales al darles categorías que, según ellos, solo le pertenecería a la especie humana. Cuando hablan de una explotación “feliz” le están dando una calificación humana a un ser sintiente que actualmente es considerado como un objeto, cosa o propiedad. Entonces, mientras los abolicionistas son criticados, por los bienestaristas, por antropomorfizar a los animales no humanos al llevar el tema al ámbito del derecho. Pero la esencia del bienestarismo es plantear una solución parcial al problema de los animales:

- 1) Estamos a favor del respeto a la vida de los animales no humanos (A); sin embargo, ellos mismos no respetan la vida de los animales no humanos (no-A), pero aun así se pretende alcanzar el respeto de la vida de los animales no humanos (A).
- 2) Las campañas a favor del bienestar animal construyen una coalición llena de gente que se opone a una actividad particular, pero que no se opone a la explotación animal en general.

- 3) El bienestarismo no incentiva al veganismo. Todo lo contrario, propone seguir llevando una vida omnívora con el único fin de consumir productos de origen animal que están bajo el rótulo de “felices”, esto quiere decir que fueron tratados sin padecer un sufrimiento innecesario al momento de morir.

Según se desprende de estas características, para el bienestarismo el hombre sigue teniendo ese lugar privilegiado de dominar a todo lo que se le encuentre a su alrededor:

El humano que interroga como aspirante a *dominus* fracciona la realidad, se quiere situar fuera de ella y por eso se cree que está en la base (Zugrundeliegen), pero en realidad no puede oír (hören), porque para oír es necesario *pertenecer* y él cree que no pertenece (gehört) al mismo plano de la realidad del ente interrogado, se coloca en un plano superior. (Zaffaroni 2012: 101)

Por muchas razones, el bienestarismo tiene en sus defensores a personas dominantes de otras especies. Tal y como advierte Eugenio Zaffaroni, para el humano no es fácil escapar al narcisismo que lo conduce a la sujeción del *dominus*. Sobre esta misma base, el hombre se dio cuenta de que el *objectum* era muy parecido a él y declaró los derechos del hombre, pero no de todos los humanos, sino primero solo de los hombres que tenía más cerca y que tenían el mismo color de piel, aunque los aceptó a regañadientes, así como luego sucedió con el reconocimiento de las mujeres (2012: 102-103). Ser dominante por inercia parece ser la consigna del bienestarismo en tanto son garantes de ciertas actividades contra la vida de los animales no humanos, y el antropomorfismo está ligado al narcisismo y ambos se encuentran dentro del especismo.

3.5. Paradoja en investigaciones con animales

Las investigaciones con animales traen consigo divisiones entre investigadores, científicos, filósofos y público en general. Este contexto ha generado conflictos de intereses. Está claro. Las investigaciones con animales son solo para el beneficio humano, he ahí la exclusividad de la obtención de

nuevos conocimientos con la vida de animales de otras especies, pero no solo nos referimos a investigaciones con las cuales se obtienen curas a diversas enfermedades, sino también de las más irrelevantes investigaciones con animales para productos cosméticos, químicos, letales, etc.

Hal Herzog pone énfasis en la paradoja de la investigación animal. A continuación nos señala que esta paradoja se da por el hecho de utilizar experimentos con animales para demostrar que no deberíamos experimentar con animales. Los animales que son objeto de experimentación, también son objeto de preocupación moral porque los animales tienen características mentales que carecen las plantas y las máquinas. Para el filósofo Tom Regan, son poseedores de derechos las especies con conciencia, emociones, creencias, deseos, percepciones, recuerdos, intenciones y sentido del futuro. Y cuando se quiere conocer si los animales poseen estos atributos es, entonces, que se recurre a la investigación con animales, y ahí se encontraría la paradoja (2012: 327-328). En la actualidad se realizan investigaciones para determinar una puntuación con respecto a la capacidad cognitiva de cada ser sintiente (animales humanos y no humanos)²⁹. Lo anterior conlleva a una serie de

²⁹ Hal Herzog menciona lo siguiente: “El especialista en derecho Steven Wise es uno de los poco defensores de los derechos de los animales que se ha ocupado seriamente de las implicaciones morales derivadas de las diferencias en la capacidad mental de las especies. Wise, en su libro *Drawing the Line: Science and the Case for Animal Rights*, desarrolló una “Escala de autonomía” del 0 al 100, en la que las especies se puntúan según su capacidad cognitiva. Para elaborar esta clasificación, Wise somete a revisión una serie de trabajos científicos sobre comportamiento y cognición de los animales. A los humanos se les asigna una puntuación de 1,0; a los chimpancés de 0,98; a los gorilas de 0,95; a los elefantes africanos de 0,75; a los perros de 0,68; a las abejas de 0,59. Según Wise, a los animales que obtienen una puntuación superior a 0,90 (los grandes simios y los delfines) les corresponde gozar de derechos legales básicos, pero no a los animales que puntúan por debajo de 0,50. La solidez de esta aproximación a la ética animal radica en que el estatus moral de una especie se apoya en las pruebas que demuestran su capacidad cognitiva y no en ingenuas conjeturas sobre sus habilidades o sobre lo mucho o poco que nos gustan. Por ejemplo, después de revidar los estudios científicos, Wise llegó a la conclusión de que los loros grises africanos pueden reclamar sus derechos básicos más que los perros, puesto que obtienen una puntuación ligeramente superior” (2012: 328). Hal Herzog critica a Steven Wise porque éste asigna a los delfines en la escala de autonomía de 0,90 superior a la de criaturas humanas que poseen derechos legales, pero lo que conoce Wise acerca de que los delfines poseen capacidad cognitiva es basado en los descubrimientos de un psicólogo de la Universidad de Hawai llamado Lou Herman quien en más de tres décadas de investigación demostró que los delfines tienen recuerdos extraordinarios, comprenden los gestos humanos mejor que los chimpancés y tienen habilidades lingüísticas tan sofisticadas que podrían corregir nuestra gramática. Por ello

refutaciones contra la defensa de los estudios, hasta ahora, alcanzados sobre la capacidad cognitiva de los animales no humanos porque hubo la necesidad de usar animales en la investigación para que la ciencia pueda corroborar la gradación cognitiva de las especies. No olvidemos que Descartes viviseccionó animales para estudiar al hombre, pero en la actualidad los estudios los están haciendo enfocándose en los animales no humanos. No se duda de que los tópicos de discusión fueron, a raíz de la influencia cartesiana, si había existencia de almas en los animales no humanos, la pregunta por la racionalidad en animales no humanos, su habilidad para usar el discurso y tener sentimientos (Maehle 2003: 87)³⁰. De hecho, para hoy en día tener el conocimiento sobre cada una de estas cuestiones filosóficas de siglos anteriores, se ha realizado investigaciones para comprobar que los animales no humanos tienen características similares a nuestra especie. Las cuestiones metafísicas han ido perdiendo relevancia en tanto problemas filosóficos en torno a la ética animal, pues hablar del alma, en estos tiempos, sería retroceder más de 2000 años de filosofía y esto muy poco ayuda a esclarecer problemas actuales sobre los intereses de los animales no humanos. No obstante, el método que se sigue no es el más adecuado para establecer las bases con las cuales podamos saber a quiénes respetar más y a quiénes menos o simplemente no respetar sus vidas; el abolicionismo encuentra contundente que los animales no humanos al ser seres sintientes, entonces son poseedores de intereses y esta característica nos hace a nosotros que respetemos sus vidas.

Wise defiende los derechos de los delfines a través de la investigación de Herman, pero Wise sostiene que no es ética la investigación de aquel con sus animales al tratarlos como prisioneros, pero sin dichos estudios sobre la cognición de los delfines, no podría sostener que la capacidad mental de los delfines es comparable a la de los chimpancés y que, por consiguiente, los delfines deben gozar de derechos legales (2012: 329).

³⁰ Publicado en el artículo *Cruelty and kindness to the "Brute Creation": Stability and change in the ethics of the man-animal relationship, 1600-1850* de Andreas-Holger Maehle que a su vez se encuentra en el libro *Animals and human society: Changing perspectives* editado por Aubrey Manning y James Serpell.

3.6. Humanos como esclavos y animales como propiedades

Conscientes de la similitud de las mentes de animales humanos y no humanos, si abandonásemos estas teorías, incluidas las de Bentham y Singer, y solo recurrimos a la sintiencia para la completa membresía en la comunidad moral, entonces tendríamos que abandonar nuestro tratamiento de los no humanos como nuestras propiedades (Francione 2009: 145)³¹. En contraparte, el bienestarismo a pesar de tener conocimiento sobre recientes avances con respecto a ciertas características similares en torno a la cognición (como sucede con los chimpancés), solo logran crear un nuevo especismo con el cual se puede cuidar a ciertos animales no humanos, como a grupos de simios o delfines dentro de un grupo preferido (selecto) para seguir tratando a los otros animales como meras cosas (Francione 2009: 144). Esta nueva diferenciación establece otra jerarquía dentro del especismo, la cual no permite una consideración objetiva de todos los animales no humanos como seres sintientes con un reconocimiento de su status de ser dignos de respeto hacia sus vidas, por el contrario, sitúa a unos animales como poseedores de respeto por su capacidad cognitiva casi afín, porcentualmente, al de la especie humana, mientras que los otros son desfavorecidos porque el tema de si los animales no humanos sienten o no (sintiencia) es irrelevante y no es un criterio suficiente para darles una significancia moral.

Si el abolicionismo ubica a la sintiencia como eje fundamental para respetar los intereses de todos los animales no humanos; el bienestarismo lo hace tomando en cuenta cuán similar puede ser la capacidad cognitiva de los animales no humanos con la especie humana. Sin embargo, existe una analogía con el enfoque de los derechos que también categóricamente refuta el *ranking* de humanos sujetos-de-una-vida en relación de aquellos quienes son “elevados” o “superiores” comparados con aquellos quienes son “menos” o

³¹ Cita textual traducida: “If we were to abandon similar- minds theory altogether, including the Bentham / Singer version of the doctrine, and require only sentience for full membership in the moral community, we would have to abandon our treatment of nonhumans as our property.”

“inferiores”. Definitivamente, esto refuta en la consistencia a un similar ranking cuando los humanos son comparados con los animales. Todos los humanos sujetos-de-una-vida son iguales en sus moralmente valores significantes, no importa de qué tanto o qué poco ellos sepan, cuán talentosos o incompetentes ellos sean, cuán ricos o cuán pobres ellos puedan ser, etc. Solo los últimos vestigios de especismo podrían prevenir nos de encontrar el mismo juicio en caso de animales sujetos-de-una-vida. Nosotros no somos “elevados” o “superiores”, ellos no son “menores” o “inferiores”. En términos de nuestra significancia moral, nuestra inherencia, valores, nosotros somos sus iguales, y ellos son nuestros (Regan 2003: 94). Si hubo casos de animales humanos como esclavos bajo diversos sistemas económicos durante la historia de la humanidad, hoy en día se habla de la propiedad de los animales en tanto son seres sintientes relegados de sus intereses.

No basta solo las intenciones de querer terminar con el especismo bajo una perspectiva pasiva (como lo hace el bienestarismo), porque solo se obstaculiza la eficiencia de lograr los derechos de los animales no humanos, ya que al crear una serie de diferenciaciones entre no humanos, crea una parcialidad entre los grupos de “privilegiados” y “desfavorecidos”. Por ende, aquí apreciamos algunos de los derechos animales, tal y como afirma Ben Isacat (2013), que deben ser incluidos, pero que por el momento no se establecen por estos antagonismos:

- El derecho a vivir libre en el estado natural de las elecciones de los animales.
- El derecho a expresar un comportamiento normal (por ejemplo: buscar comida, aseo, construcción del nido).
- El derecho a vivir (por ejemplo: no ser matado para comida humana u otro uso humano).
- El derecho a reproducirse (por ejemplo: en sus genes a la siguiente generación).

- El derecho a escoger su propio estilo de vida (por ejemplo: no para la gente que los coerciones para experimentos o entretenimiento).
- El derecho a vivir libre de la inducción de los humanos al sufrimiento (por ejemplo: cazadores, sedientos, molestar, miedo, estresarlos, causarles dolor, injuria o enfermedad).

Hemos apreciado la negación a aceptar los derechos de los animales no humanos porque prevalece la igual consideración de intereses con el fin de establecer jerarquías en donde se encuentran una minoría con el privilegio de ser mantenidos al cuidado bajo argumentos sobre sus cogniciones similares a la de nuestra especie.

La teoría bienestarista de Singer puede ser rechazada por varias razones:

- 1) Es una prolongación del especismo.
- 2) No permite la libre salida de los derechos de los animales.
- 3) Los animales son considerados como nuestras propiedades.
- 4) La igual consideración solo es una jerarquización de especies (hay animales “superiores” e “inferiores”).
- 5) “Tus acciones son correctas, si sus consecuencias son buenas”, no es más que la extensión del utilitarismo entendida como “si matas a cien cerdos para alimentar a las personas, entonces tu acción es correcta”.

El abolicionismo entiende que la solución no es conocer las diferencias cognitivas entre animales no humanos, porque al final todo ello vuelve a hacer presa la idea del especismo, y aunque en este caso se dé de manera pasiva e implícita, genera la proliferación de concebir al no humano como mero objeto. Con ello, se torna muy difícil el poder suplir el especismo del utilitarismo que, en ética animal, se manifiesta a través del bienestarismo.

A continuación apreciamos un cuadro diferenciado entre la *igual consideración de intereses* y los *derechos de los animales* de Ben Isacat (2013):

Igual consideración de intereses vs derechos de los animales		
	Igual Consideración	Derechos de los Animales
Definición	Un principio moral sentado en que tú deberías ponderar los intereses morales comparables de todas las criaturas quienes serán afectadas por tus acciones.	El otorgamiento de los beneficios morales (derechos) en animales para protegerlos de la explotación humana.
Lo que deberías hacer	Tú deberías considerar igualmente los intereses morales comparables de todas las criaturas afectadas por tus acciones.	Tú deberías cumplir los derechos que los animales tienen (si los animales tienen un derecho no para ser abusados por la gente, entonces no deberías abusarlos).
Asegurar	Donde los intereses comparados son evolucionados, tú tampoco puedes explotar animales y humanos igualmente o tampoco deberías explotarlos.	Tú no puedes explotar animales. Tú tienes una moral obligada para apoyar los derechos de todos los animales y sería moralmente corrupto si no lo haces.
Criterio de mérito	Tu acción es correcta si sus consecuencias son buenas (desconsiderado de tu deber).	Tu acción es correcta si tu deber es hacerlo (desconsiderado de sus consecuencias).
Desventaja	Tú debes suponer que los intereses son relevantes y cómo evaluarlos.	No todos los animales necesitan los mismos derechos (ejemplo mono vs cangrejo), que hacen por montón de derechos por recordar.
Puede rastrear las raíces históricas en	Utilitarismo	Deontologismo

Tampoco es casual que la posición utilitarista, articulada por Bentham y Singer, sea que el principio de igual consideración deba aplicar a animales y esos intereses similares –y particularmente los intereses de los animales en no sufrir- deberían ser tratados similarmente (Francione 2009: 154). Basta pensar en las implicancias que se están llevando a cabo hoy en día con las diversas industrias de alimentos, moda, cosméticos y experimentación con las cuales se “asegura” un buen trato para que los animales no humanos no reciban sufrimiento. Sin duda, este protagonismo de la superioridad de especies guarda

una estrecha relación con la visión aristotélica quien “consideraba que hay un orden natural en el mundo con seres superiores a otros, y consideraba también que los superiores deben gobernar a los inferiores en rango; los animales están en el rango de los gobernados por los humanos” (Blasco 2011: 133-134). Muy a pesar de que la posición bienestarista supuestamente reconoce los intereses animales en no sufrir como significación moral, porque los animales son propiedades, para Gary Francione estos intereses son generalmente protegidos solo cuando hay un resultado de beneficio económico; Singer piensa que los seres humanos tenemos más peso que los intereses de los animales, pero como los bienestaristas clásicos, él mantiene que el uso de animales per se no es moralmente problemático (Francione & Garner 2010: 183).

La propiedad de los animales de la que no se escapa el bienestarismo de Peter Singer no es más que asegurar que los animales sean explotados en una manera económicamente eficiente (Francione & Garner 2010: 207-208). A Gary Francione no le queda duda afirmar que el bienestarismo tiene el rol de institucionalizar a los explotadores acerca de cómo ser más eficientes explotadores institucionales, y todo ello se trasluce a través del proteccionismo y el nuevo bienestarismo cuyos representantes institucionalizados se encuentran presentes bajo las figuras de CIWF, PETA y HSUS (Francione & Garner 2010: 210). Conscientes de la problemática situación que afrontan actualmente las industrias de la carne, leche, moda y experimentadores con animales, las instituciones antes mencionadas han evitado abolir la explotación de los no humanos para seguir con la filosofía utilitarista que “aprueba o desaprueba cualquier acción que vaya de la mano con la felicidad en sí y los intereses de las personas”. No sorprende la actitud pasiva de estas instituciones promovedoras de un “trato digno” de los animales no humanos para seguir beneficiando no solo a los consumidores, sino a grandes industrias y franquicias que no se ven afectadas por el apoyo implícito del bienestarismo.

Se puede alegar, en defensa del bienestarismo, que la propuesta de la consideración de intereses sienta las bases para un abolicionismo a largo plazo, pero no nos deja claro cómo se llegaría a una abolición de la propiedad

de los animales no humanos si se sigue propiciando una cultura en la que nosotros somos los propietarios de los no humanos. El utilitarismo es un arma de doble filo cuando se aplica entre seres humanos (se puede favorecer las vidas de unos y arruinar las de otros) y de igual forma cuando se trata la filosofía utilitarista en relación con los animales no humanos. Para Francione, nosotros no distinguimos entre un humano más inteligente y de un humano menos inteligente por el propósito de determinar quién puede justificablemente ser usado como un simple sujeto en una experimentación dolorosa (Francione & Garner 2010: 194). Entonces el bienestarismo no marca distancia, en detalle y en matiz, al especismo, pero se presenta como una ética animal *sutil y moderada* que no exige acciones mediatas contra la cosificación de los no humanos. Si asumimos esta presunción, entonces la *liberación animal*, propuesta por Peter Singer, ha fracasado y solo se trataría de un eufemismo creado para dar todas las facultades a los explotadores de animales porque son conscientes de las consecuencias próximas respecto al campo político, económico y social y prefieren evitar la caída de un paradigma convencional como lo es el especismo. En ese sentido, el bienestarismo no contagia la indignación por la injusticia por todos los abusos contra los no humanos, todo lo contrario, está del lado de los que ellos mismos considerarían como especistas.

CONCLUSIONES

1. Hemos presentado el utilitarismo de Jeremy Bentham como el punto de inicio de lo que más adelante se conocerá como ética animal. La cuestión del “pueden sufrir” superó las anteriores preguntas sobre el “¿pueden razonar?” o el “¿pueden hablar?”. Con ello, los sistemas filosóficos cartesiano (el animal como autómeta) y kantiano (el animal como medio) empiezan a ser refutados para dar paso a la consideración de las especies.
2. El especismo (acuñado por Richard Ryder y popularizado por Peter Singer) es una discriminación arbitraria, al igual que el racismo, sexismo, heterosexismo o la xenofobia, por la cual la especie humana se encuentra por encima de otras especies y de esta manera se justifica la dominación. No obstante, de acuerdo con Jesús Mosterín (2014), se ha generalizado en el lenguaje ordinario para designar el desprecio moral a las especies ajenas y la restricción de la consideración moral y la compasión a la especie propia (la humana).
3. Para Hal Herzog, cuando antropomorfizamos, lo que hacemos es extender nuestra cognición a miembros de otras especies y esta tendencia es la raíz de muchos de nuestros conflictos morales con los animales. Sin embargo, tal y como lo afirman Marc Bekoff y Jessica Pierce, esta queja de utilizar el lenguaje “humano” para describir el comportamiento animal solo es un prejuicio que la ciencia necesita

superar, pues usan el término *antropomorfismo* como si fuera sinónimo de falta de rigor. No obstante, los mismos detractores del antropomorfismo cuando ellos también les dan categorías humanas como por ejemplo al decir que la vida de un animal cautivo es infeliz.

4. A través de recientes investigaciones se está llegando a la conclusión de que la moralidad ya no es exclusividad de la especie humana. Diversos animales no solo actúan de forma altruista, sino que poseen capacidad para la empatía, el perdón, la confianza, la reciprocidad, etc. Para Marc Bekoff y Jessica Pierce, la moralidad es una estrategia adaptativa para vivir en sociedad que ha evolucionado en muchas sociedades animales, además de la humana.
5. El especismo trae consigo al antropocentrismo y éste tiene dimensiones en la conciencia moral. Jesús Mosterín interpreta el impacto de la humanidad sobre nuestro ecosistema como la falta de escrúpulos en nuestras relaciones con las otras especies; en parte se debe a la sacralización de la vida de los humanos. Sin duda, para Mosterín, el antropocentrismo ha perjudicado a casi toda la filosofía práctica.
6. Dentro de las variedades de especismo existe lo que se conoce como *especismo cognitivo* muy arraigado en las investigaciones científicas en tanto se pone el caso de si los primates, en especial los grandes simios, no poseen una capacidad cognitiva concreta y se llega a la conclusión de que esto faltará en el resto de animales porque son “menos evolucionados cognitivamente” que los humanos. En efecto, esta es otra de las jerarquizaciones dentro del especismo.
7. El bienestarismo es una ética animal desde la perspectiva consecuencialista, esto quiere decir que tiene como base el utilitarismo. Como consecuencialista, se parte por los objetivos y no por las normas morales. Para Peter Singer es fundamental tener una postura utilitarista para universalizar las tomas de decisiones interesadas. Ello trae como consecuencia avances científicos no solo experimentados en animales, sino en seres humanos como lo ocurrido con la investigación Nazi a

través de los presos y con lo cual se logró resultados valiosos en el campo de la tecnología médica de alturas y la hipotermia.

8. El conflicto de intereses no solo se da entre animales humanos, sino también contra los animales no humanos, lo que se reduce a una manifestación de la ideología de nuestra especie. Por ello, ir en contra de la igual consideración no es más que una arbitrariedad análoga a establecer una jerarquización entre quienes son “superiores” e “inferiores”, la cual se trasluce al momento de justificar el dominio de especies y es más, si establecemos por rangos de CI (coeficiente intelectual) quienes posean más de 120 serán los que en definitiva dominarían a todos los que posean menos de 120 en resultado, mientras que quienes tengan un resultado menor a 100 serían los esclavos en definitiva.
9. El bienestarismo de Peter Singer está a favor de la experimentación con animales no humanos si se obtiene un beneficio para el interés de la especie humana, ello lo afirma seguido de una posición utilitarista de que esto “beneficiaría a todos”, por lo que cae en especismo. Lo mismo ocurre con la matanza o sacrificio animal bajo métodos “humanitarios”, de ahí se deriva el mensaje de “vacas felices” o de “gallinas ponedoras de huevos felices”.
10. Agustín Blasco, autor de “Ética y bienestar animal”, admite que es una buena alternativa reducir el sufrimiento de los animales no humanos para tener productos “éticos”. Postula que la regulación de todas las condiciones serían importantes para que no haya sufrimiento y estrés contra los animales no humanos.
11. El bienestarismo no rehúsa al costo-beneficio en relación con los animales no humanos. En analogía a lo afirmado por Giovanni Reale, otro de los males que afligen al hombre de hoy es la búsqueda del bienestar material como sucedáneo de la felicidad espiritual.

12. Para Baruch Brody, quien es citado por Alastair Norcross, el efecto adverso en los intereses de los animales no humanos es moralmente relevante cuando se decide si se debe investigar con ellos, modificar la investigación o abandonarla. No obstante, para él, respecto a las investigaciones, los intereses humanos tienen mayor importancia que los intereses de los animales no humanos, tal y como también afirma el bienestarista Peter Singer quien asegura que por el principio de igual consideración de intereses, preferiremos usar a los animales no humanos en vez de los seres humanos en los experimentos.
13. Para Augusto Blasco, el abolicionismo tiene como base la deontología, la cual centra su atención en defender la existencia de los derechos de los animales, similares en cuanto a fundamentación y en cuanto a formulación a los derechos humanos.
14. Según lo señala Gary Francione, la raíz del problema no descansa solo en la historia especista de la humanidad, sino cómo estableció la sintiencia de los animales el *bienestar animal*. La “inferioridad” de los animales no humanos y la “superioridad” de los animales humanos debe esta jerarquización al especismo que también está presente en el bienestarismo, pues no hubo una consideración al respeto moral, lo que para Francione no sería nada más de una “esquizofrenia moral” que padece la especie humana con la cual se relaciona con el estatus de propiedad de animales. Por ello, por más intento de significancia moral a los intereses de los animales, estos terminan poseyendo un extrínseco valor tomado como meros productos para nuestros fines.
15. La abolición de la explotación animal no es ajena a la abolición de la esclavitud. Si evitamos el prejuicio de cosificar a los animales como meras propiedades u objetos de consumo, entonces sabremos reconocer que son seres sintientes dignos de respeto por sus vidas; sin embargo el bienestarismo tiene en sus defensores a personas dominantes de otras especies, en este caso Eugenio Zaffaroni (2012) es

consciente de que para el humano no es fácil escapar al narcisismo que lo conduce a la sujeción del *dominus*.

16. La diferencia entre seres humanos “superiores” e “inferiores” es rechazada, pero se manifiesta en los animales no humanos por parte del hombre quien hace las jerarquizaciones para determinar quiénes son los animales sujetos-de-una-vida. En términos de nuestra significancia moral, nuestra inherencia, valores, nosotros somos sus iguales, y ellos son nuestros, según Tom Regan. Es decir, el especismo hoy en día es una subjetiva jerarquía para establecer a qué animales hay que respetar sus vidas (privilegiados) y a quiénes no (desfavorecidos).
17. Hay una gran diferencia entre la igual consideración y los derechos de los animales. La primera está ligada con el utilitarismo (bienestarismo), mientras el segundo se encuentra relacionado con el deontologismo (abolicionismo). Según Ben Isacat, la *igual consideración* (defendida por el bienestarismo) es definida como un principio moral sentado en que tú deberías ponderar los intereses morales comparables de todas las criaturas quienes serán afectadas por tus acciones; por el lado de los *derechos de los animales* (defendido por el abolicionismo) lo define como el otorgamiento de los beneficios morales (derechos) en animales para protegerlos de la explotación humana.
18. Gary Francione acusa al bienestarismo de reconocer que los intereses de los animales no humanos son defendidos cuando existe un resultado de beneficio económico, por ello Singer considera que los seres humanos tenemos más peso que los intereses de los animales. No obstante, para los bienestaristas clásicos el uso de animales per se no es moralmente problemático. La propuesta de Gary Francione es considerar a los animales como personas para que estos puedan ser admitidos en el plano del derecho y así puedan ser reconocidas sus vidas como seres sintientes.

BIBLIOGRAFÍA

Aboglio, A. (2007). *Precisiones para la comprensión de las diferencias sustanciales con la teoría de los Derechos Animales*. Actualizado en el 2014 en: <http://anyaboglio.com/utilitarismo-y-bienestarismo/>

Agustín. (1947). *Obras filosóficas de San Agustín: III Obras filosóficas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Bekoff, M. & Pierce, J. (2010). *Justicia salvaje: La vida moral de los animales*. Madrid: Turner.

Bentham, J. (1996). *An introduction to the principles of moral and legislation*. Oxford University Press: Inglaterra.

Blasco, J. (2011). *Ética y bienestar animal*. Akal: España.

— (2006). *Ética y bienestar animal*. Belo Horizonte: Brasil.

Broom, D. (2011). *A history of animal welfare science*. Springer Science + Business.

Bunge, M. (2010). *Las pseudociencias ¡vaya timo!*. Barcelona: Gedisa.

Cortina, A. & Martínez, E. (2001). *Ética*. Akal: España.

Covadonga, M. (2014). *Concepto de bienestar animal. ¿Animales: valiosos o dignos?*. Hospitalidad-Esdai.

De Lora, P. (2009). *La familia humana y otros animales*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.

Descartes, R. (1983). *Discurso del método*. Buenos Aires: Orbis.

Donnelley, S. (1989). "Speculative philosophy, the troubled middle, and the ethics of animal experimentation". *Hastings Center Report*, 19, pp. 15-21.

Fara, C. & Paez, E. (2014) Anthropocentrism and speciesism: Conceptual and normative issues. *Revista de Bioética y Derecho*, 32, pp. 82-90.

Francione, G. (2015). "Veganism: The moral imperative". [En línea]: https://www.youtube.com/watch?v=Sm6_dhqmdyE

— & Garner, R. (2010). *The animal rights debate: Abolition or regulation?* New York: Columbia University Press.

— (2009). *Animals as persons: Essays on the abolition of animal exploitation*. New York: Columbia University Press.

— (1999). El error de Bentham (y el de Singer). *Teorema*, XVIII/3, pp. 39-60. [En línea] <http://www.igualdadanimal.org/articulos/gary-francione/el-error-de-bentham-y-el-de-singer>

Garcés, L. & Giraldo, C. (2012). Bioética en la experimentación científica con animales: cuestión de reglamentación o de actitud humana. En *Revista Lasallista de Investigación*, 9 , 1, pp. 159-166.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.

Herzog, H. (2012). *Los amamos, los odiamos y... los comemos: Esta relación tan especial con los animales*. Barcelona: Kairós.

Isacat, B. (2013). *How to do animal rights... legally, with confidence*.

Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. S.e.: Puerto Rico.

Kuhn, T. (1996). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica: México.

Leyton, F. (2010). *Literatura básica en torno al especismo y los derechos animales*. *Revista de Bioética y Derecho*, 19, pp. 14-16.

Lorenz, K. (2005). *Sobre la agresión: El pretendido mal*. México D.F.: Siglo XXI.

- Manning, A. & Serpell, J. (2003). *Animals and human society: Changing perspectives*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Mosterín, J. (2014). *El triunfo de la compasión: Nuestra relación con los otros animales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Norcross, A. (2006). Animal experimentation. *Steinbock*, 27, 1, pp. 648-667.
- Nozick, R. (2013). *Meditaciones sobre la vida*. Barcelona: Gedisa.
- Paredes, R. (2009). *Filosofía de la destrucción humana de la tierra*. Lima: Pies de Plomo.
- Petrinovich, L.; O'Neill, P.; Jorgenson, M. (1993). "An empirical study of moral intuitions: Toward an evolutionary ethics". *Journal of Personality and Social Psychology*, 64 (3), pp. 467-478.
- Polo, M. (2009). *Ética y razón práctica*. Lima: Colección Loto Blanco.
- (2005). Los grandes problemas de la ética ecológica. *Solar*, 1, 1; pp. 29-45.
- Queraltó, R. (2003). *Ética, tecnología y valores en la sociedad global: El caballo de Troya al revés*. Tecnos: España.
- Reale, G. (2000). *La sabiduría Antigua: Terapia para los males del hombre contemporáneo*. Barcelona: Herder.
- Regan, T. (2003). *Animal rights, human wrongs: An introduction to moral philosophy*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers
- Ricoeur, P. (2003). Ética y moral. En *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX* (Ed. Carlos Gómez). Madrid: Alianza Editorial.
- Rollin, B. (2011). *Putting the horse before Descartes: My life's work on behalf of animals*. Philadelphia: Temple University Press.

Russell, B. (1962). *Por qué no soy cristiano: Y otros ensayos sobre asuntos relacionados con la religión*. Buenos Aires: Hermes.

Schopenhauer, A. (2003). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Fondo de Cultura Económica/Círculo de Lectores.

Sellars, W. (1986). La filosofía y la imagen científica del hombre. En *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Singer, P. (2006). *In defense of animals: The second wave*. Oxford: Blackwell Publishing.

— (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.

— (1995). *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sunstein, C & Nussbaum, M. (2004). *Animal rights: Current debates and new directions*. New York: Oxford University Press.

Vargas, M. (2012). Manifiesto por las corridas de toros en el Perú. El Comercio. [En línea]: <http://elcomercio.pe/espectaculos/1388687/noticia-mario-vargas-losa-presento-manifiesto-favor-corridas-toros>

— (2010). Torear y otras maldades. El País. [En línea]: http://www.elpais.com/diario/2010/04/18/opinion/1271541611_850215.html

Yrigoyen, M. (2012, 5 de julio). ¡Qué animales! Hildebrandt en sus trece, pp. 20-21.

Zaffaroni, E. (2012). *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihue