

Tomándonos en serio la consideración moral de los animales: más allá del especismo y el ecologismo*

Oscar Horta

Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología

Rutgers University

OHorta (a) dilemata.net

1. INTRODUCCIÓN: NUESTRA ACTUAL VISIÓN DE LOS ANIMALES NO HUMANOS

Vivimos en sociedades en las que la moralidad vigente establece una frontera radical entre los seres humanos y los demás animales. Se considera de forma común que solo los humanos deben ser respetados. Se piensa por defecto, cada vez que se habla de cualquier cuestión de carácter ético o político, que de lo que se habla es de cómo hemos de actuar hacia los seres humanos.

Veremos a continuación que tal posición carece de argumentos de peso que la sostengan. Comprobaremos una serie de razones que llevan a rechazar tanto que los seres humanos sean los únicos seres moralmente considerables como que los animales de otras especies sean simplemente una parte del ambiente que los rodea. Pero constataremos también que la cuestión no termina ahí. Veremos que cuando se examina el asunto con el suficiente detalle, se hacen patentes dos puntos en los que es preciso ir más allá de la mera idea de que no debemos considerar a los animales no humanos meros objetos.

El primero de ellos consiste en que no solo no tenemos razones para respetar únicamente a los seres humanos, sino que tampoco tenemos razones realmente justificadas para considerar que los intereses de los seres humanos sean más importantes que los de los demás animales. Podríamos respetar hasta cierto punto a estos últimos a la vez que aceptamos tratarlos comparativamente peor de como nos comportaríamos con seres humanos incluso en el caso de que unos y otros tuviesen intereses exactamente coincidentes en lo relativo a su peso (esto es, a lo importante que su satisfacción resulta para cada uno de sus poseedores o poseedoras).

* Publicado en Rodríguez Carreño, Jimena (ed.), *Animales no humanos entre animales humanos*, Plaza y Valdés, Madrid, 2012, 191-226. Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “Bioethical Underpinnings for the Consideration of Practical Dilemmas concerning the Interest in Living” (exp. 2008-0423) con la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Comprobaremos que tal posición, que ha sido denominada como especismo, se viene abajo cuando se examinan los argumentos en su favor y en su contra.

El segundo punto que trataremos aquí radicaré en el contraste entre el respeto por los intereses de los animales no humanos y la ética ambiental. Dicho contraste se debe a que, como se argumentará aquí, los animales no humanos no son una parte del entorno, sino individuos que, como nosotros, tienen la capacidad de sufrir y disfrutar. De modo común se identifica la defensa de los intereses de los animales no humanos con las posturas de carácter ecologista. Sin embargo, veremos que lo que cada una de estas posiciones defiende es radicalmente distinto, y que de hecho, en la práctica, estas implican propuestas enfrentadas.

2. DEBERES POSITIVOS Y NEGATIVOS: ¿SOLO HACIA LOS SERES HUMANOS?

Los animales no humanos son utilizados cotidianamente, de forma sistemática e institucionalizada, como recursos a nuestra disposición para múltiples fines. Estos van del entretenimiento y el uso en laboratorios a la producción de ropa y, especialmente, de productos de tipo culinario-alimenticio. Ello es algo en lo que participa la mayor parte de los seres humanos y que resulta muy rara vez cuestionado.

Asimismo, la mayoría de los seres humanos asumen que hay una diferencia clara en lo que toca a nuestra actitud en positivo hacia los demás. Se asume comúnmente que es encomiable, cuando no obligado, ayudar al prójimo. Pero se entiende que este “prójimo” lo constituyen exclusivamente los seres humanos. Se considera que no tenemos ninguna razón para actuar de este modo hacia los animales no humanos. Esto se pone de manifiesto en el hecho de que, no pocas veces, la preocupación por la suerte de los animales no humanos es incluso vista con malos ojos, y recibe distintas críticas. Quienes se dedican al activismo a favor de los animales no humanos son a menudo objeto de reproche por no dedicar tales esfuerzos a ayudar a otros seres humanos. De hecho, lo son aunque de ningún modo recibirían reproches semejantes si el esfuerzo que emplean con tal fin lo utilizaran simplemente para buscar su propio disfrute o para beneficiarse a sí mismos de cualquier otro modo.

En este capítulo defenderé que la idea de que los seres humanos deben ser el único objeto de nuestra consideración en lo que respecta a nuestras acciones tanto en negativo (aquello que podemos hacer contra alguien) como en positivo (aquello que podemos hacer a favor de alguien) debe ser rechazada. Para ello, la estructura de la argumentación que aquí se expondrá procederá como sigue. Las secciones 1 y 2 de este texto han presentado ya cuáles son los problemas en cuestión. En la sección siguiente, la 3, se presentarán las razones a favor de

rechazar la idea de que los intereses de los seres humanos deben ser priorizados sobre los de los demás, y se sostendrá que esta posición es un ejemplo de la actitud llamada ‘especismo’, esto es, la discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie¹. En la sección 4 argumentaré que a la hora de ser respetado lo relevante no es otra cosa que la capacidad de sufrir y disfrutar. En la sección 5 apuntaré que no tenemos razones para considerar que solo los seres humanos tienen la capacidad de sufrir y disfrutar, y en la sección 6 indicaré por qué es cuestionable la idea de que los animales no humanos pueden sufrir y disfrutar en menor grado que los humanos. A su vez, en la sección 7 argumentaré que solo pueden sufrir y disfrutar los animales. Y en la sección 8 veremos por qué los planteamientos ambientalistas o ecologistas resultan cuestionables a la luz del rechazo del especismo. Posteriormente, en la sección 9 expondré las consecuencias que se siguen de lo dicho anteriormente en lo que respecta a qué deberíamos dejar de hacer. Estas tendrán que ver fundamentalmente con nuestro uso de los animales no humanos. Y en las secciones 10 y 11 haré lo propio en lo que toca a las consecuencias que afectan a aquello que, conforme a lo indicado en el resto del artículo, deberíamos comenzar a hacer. Estas se referirán a nuestra posibilidad de ayudar a los animales no humanos en aquellos casos en los que los daños que padecen no tienen como causa la acción humana. La sección 12 concluye con algunas reflexiones acerca de la atención que deberíamos prestar a estos problemas.

3. POR QUÉ HEMOS DE RECHAZAR EL ESPECISMO

Como ya se ha dicho arriba, la mayoría de los seres humanos da por obvio que los demás animales no han de ser respetados como los miembros de nuestra propia especie. Lo que esto supone es que en la mayor parte de los casos no se presenten argumentos en defensa de esta posición. Esto es normal, pues una idea es defendida con argumentos cuando se considera cuestionable o sujeta a controversia, pero no cuando se entiende que es evidente para todo el mundo. Estas posiciones –sostenidas por ejemplo por Diamond (1995) o Posner (2004)– podemos llamarlas ‘definicionales’, porque asumen por definición la idea de que los humanos cuentan más que el resto.

Hay otros casos en los que estas posiciones son mantenidas en base a razones más allá de toda comprobación, como cuando se sostiene que solo los humanos poseen un alma, o se dice

¹ Una definición un poco más técnica puede ser esta: el especismo es la consideración o trato desventajoso de quienes no pertenecen a una determinada especie (o especies). Para una explicación más completa de esta definición véase Horta (2010a).

que ocupan un lugar superior en el orden de las cosas –como han defendido Fernández-Creuhet (1996); Reichmann (2000) o Machan (2004)–. En realidad, tales argumentaciones acaban siendo reformulaciones de las posturas de tipo definicional. La razón es la siguiente. Estas posiciones asumen que los seres humanos cumplen ciertos criterios que implican necesariamente, de forma automática, que sus intereses sean más importantes que los del resto. Sin embargo, no nos dan ninguna razón basada en hechos susceptibles de ser comprobados de que tales criterios existan. Simplemente asumen que es así, igual que asumen que solo los humanos los satisfacen. Así, como en el caso de las posiciones definicionales, simplemente suponen (i) que los humanos satisfacen ciertos criterios, y (ii) que satisfacer tales criterios es algo que automáticamente implica formar parte del “grupo de los elegidos”

Ahora bien, estas no son las únicas formas en las que la prioridad de los intereses humanos ha sido defendida. Es habitual que esta idea se mantenga indicando que los humanos poseen unas capacidades cognitivas (u otras relacionadas con estas, como las lingüísticas) mayores que las de los demás animales. Estos argumentos han sido empleados de forma muy habitual –por ejemplo, por Descartes (1930 [1637]); Leahy (1991); Ferry (1992) o Scruton (1996)–. Sin embargo, tampoco dan en el clavo. Si efectivamente poseer unas mayores capacidades cognitivas hiciese que nuestros intereses debiesen contar más que los del resto, la gran mayoría de la humanidad tendría que subordinar sus intereses propios al de la minoría constituida por genios. Sin embargo, la idea de que cualquiera de nosotros podría ser sacrificado en beneficio de un Einstein o un Aristóteles probablemente nos parezca difícilmente aceptable a la mayoría. Además, es de interés tener en cuenta que hay un gran número de seres humanos cuyas capacidades cognitivas no son las que asumen los defensores de la desconsideración de los animales no humanos. Este es el caso de los niños de corta edad, así como el de muchos adultos con diversidad funcional intelectual profunda. Si la desconsideración (y la explotación) de los animales no humanos se encuentra justificada porque no poseen ciertas capacidades, también lo estará la de todos estos seres humanos (cuyas facultades cognitivas, no olvidemos, a menudo están significativamente por debajo de las que poseen muchos animales de otras especies).

Otras veces se indica que los seres humanos debemos ser respetados por encima de los demás animales porque tenemos ciertas relaciones emocionales de simpatía o solidaridad entre nosotros –como han mantenido Whewell (1852, p. 223); Scanlon (1998, pp. 184-185) o Petrinovich (1999)–. O porque nos encontramos en una situación de poder ante los demás animales –como han sostenido Narveson (1977) o Goldman (2001)–. Sin embargo, este argumento, que podría ser igualmente empleado para justificar el racismo u otras

discriminaciones que ocurren entre los seres humanos, es cuestionable por el mismo motivo que el anterior. No todos los seres humanos manifiestan una simpatía o solidaridad hacia los demás, ni todos la reciben de los demás. Según este argumento, ello justifica que estos se vean desconsiderados y explotados. Y lo mismo sucede en el caso de las relaciones de poder. Si estas nos proporcionan una legitimación para excluir y pisar a los débiles, justificarán también toda forma de explotación que tenga lugar entre los seres humanos (incluyendo, claro está, aquella de la que nosotros mismos o mismas podamos ser víctimas).

Todo esto puede llevarnos a rechazar que cualquiera de estos argumentos pueda tener éxito. Ahora bien, es importante tener en cuenta que tales argumentos nos dan también algunas pistas a mayores acerca de otras razones por las que las defensas de la desconsideración de los animales no humanos son cuestionables. Si rechazamos que alguien pueda ser privado de plena consideración por no cumplir un cierto criterio, no podemos entonces estar de acuerdo con que tal criterio sea moralmente aceptable. Y para sostener esto último podemos también considerar un argumento distinto. Este apunta que si dos individuos son susceptibles de ser beneficiados o dañados del mismo modo por las acciones de los demás, el hecho de que posean un cierto tipo de capacidades cognitivas o de que no mantengan ciertas relaciones no debe constituir un motivo para que no los consideremos por igual. Conforme a esto, lo que debe ser relevante a la hora de que respetemos a alguien es, simplemente, aquello que es también relevante para que ese alguien se pueda ver dañado o beneficiado por lo que le hagamos.

En definitiva: los argumentos esgrimidos para no considerar plenamente a los animales no humanos resultan cuestionables. Lo que esto supone no se limita a que carezcamos de razones para no considerar moralmente a los animales no humanos. Implica también que no tenemos razones para considerarlos en menor medida que a los seres humanos. Las posiciones que defiendan la primacía de los intereses humanos deberán ser rechazadas, por tanto, como discriminatorias e injustificadas. Serán posturas, pues, especistas, esto es, que establecen una discriminación en función de la pertenencia a una u otra especie.

4. POR QUÉ, PARA SER CONSIDERADO, LO RELEVANTE ES LA CAPACIDAD DE TENER EXPERIENCIAS POSITIVAS Y NEGATIVAS

Acabamos de ver una serie de razones que no resultan relevantes de cara a que debamos respetar a alguien, esto es, a tener en consideración el modo en el que podemos beneficiarle o dañarle. Lo que esto supone es que debemos considerar moralmente a todos los seres con la

capacidad de tener experiencias positivas y negativas. Explicaré a continuación las razones para sostener esto mediante un ejemplo.

Supongamos una vida totalmente inconsciente. Pensemos, por ejemplo, en lo que sucedería si tuviésemos un accidente y perdiésemos para siempre la capacidad de tener experiencias de ninguna clase, aun cuando nuestro cuerpo continuase siendo mantenido con vida. La mayoría entendemos que una vida así no tendría ningún valor. Más aun, parece que en un caso como este lo que continuaría estando vivo sería nuestro organismo, nuestro cuerpo, pero que nosotros o nosotras como tales habríamos desaparecido irremisiblemente.

¿Por qué pensamos esto? Porque la vida tiene valor por lo que nos pasa en ella. Una vida en la que nos pasan cosas positivas es una vida valiosa que es beneficioso para nosotros vivir. Este es el motivo por el que nos daña la muerte, porque hace que dejemos de vivir las cosas positivas que nos pueden pasar en la vida. Y puede darse también el caso contrario. Imaginemos, por ejemplo, una vida padeciendo tormentos en una cámara de tortura, sin ningún disfrute y solo con un terrible sufrimiento. Tal vida sería horrible. Podríamos considerar que sería mejor no vivir que vivir de ese modo. Sería, por tanto, una vida con un valor negativo.

Asimismo, una vida sin ninguna clase de experiencias, una vida en un estado de total inconsciencia, como en el ejemplo que he dado arriba, es una vida que ni tiene cosas positivas ni cosas negativas para quien la viva. Ni es bueno ni es malo vivir una vida así: simplemente, no tiene ningún valor, ni positivo ni negativo. Supongamos que viviésemos toda nuestra vida bajo el efecto de un potentísimo somnífero que impidiese que nos despertásemos jamás, y que hiciese que no pudiésemos siquiera soñar. Cuando reflexionamos sobre el tema, vemos que vivir esa vida sería, realmente, como no vivir ninguna vida en absoluto.

Lo que esto nos muestra es que el mero hecho de estar vivo no es algo que tenga en sí ningún valor. Lo que tiene valor son las experiencias que tenemos, todas las cosas que nos pasan a lo largo de nuestra vida, que son las que hacen que nuestra vida como tal sea, a su vez, valiosa. Tenemos intereses y necesidades porque tenemos experiencias, no por el mero hecho de estar vivos o vivas.

Este es el motivo por el cual que un ser esté vivo no resulta moralmente relevante en sí: solo lo es debido a las experiencias que puede tener al vivir. Si nunca pudiésemos tener experiencias, si perdiésemos irreversiblemente la conciencia, como en el ejemplo dado en el primer párrafo, sería para nosotros totalmente irrelevante lo que le pasase a nuestro cuerpo. No podríamos ser dañados o beneficiados por ello. La razón sería que nuestro organismo vendría a ser como una cáscara vacía, sin nadie viviéndola que pudiese, así, ser beneficiado o

perjudicado. De este modo, se puede asumir que lo relevante a la hora de considerar moralmente a alguien es que posea la capacidad de tener experiencias positivas y negativas, del tipo que sean. Esto es lo que hace que podamos ser dañados y beneficiados en el sentido riguroso del término. Podemos decir, por ejemplo, que un aparato se ve dañado si ya no funciona bien, o que la difusión de una idea se ve beneficiada por el debate. Pero en el sentido más básico del término, se beneficia o se perjudica a alguien cuando le afectamos de modo tal que tiene o puede tener experiencias positivas o negativas.

Esta es la razón por la que a los animales con la capacidad de sentir, esto es, de tener experiencias, nos suceden cosas negativas y positivas. En otras palabras: podemos sufrir y disfrutar, y, por tanto, tenemos intereses y necesitamos ser respetados. En cambio, cuando no está presente tal capacidad (como ocurre en el caso de los minerales o los vegetales) no es posible que exista individuo alguno que tenga intereses a respetar, y que pueda ser, pues, beneficiado o perjudicado como lo son los seres con experiencias positivas y negativas. Incluso aunque (como en el caso de los vegetales, los hongos o las bacterias) nos hallemos ante seres que estén vivos, nos encontramos aquí ante vidas que nadie vive, que nadie experimenta, exactamente iguales a la vida que he descrito en el primer párrafo. Vidas sin ningún tipo de experiencia. Vidas que no tienen un valor ni positivo (porque no hay nadie en ellas experimentando cosas positivas) ni negativo (porque tampoco hay nadie en ellas que experimente cosas negativas).

5. NO SOLO LOS SERES HUMANOS SON SINTIENTES

En este punto, sin embargo, no han faltado quienes, contra lo que nos dice el sentido común, han afirmado que solo los seres humanos son seres sintientes, y que los demás animales no lo son. Para defender tal idea se ha afirmado que podemos saber si los seres humanos tienen experiencias porque nos lo pueden comunicar mediante el lenguaje. Sin embargo, esto no sucedería en el caso de los demás animales. Por este motivo, concluyen quienes defienden esta idea, hemos de dudar seriamente de que los animales no humanos puedan tener experiencias. Conforme a tal visión de las cosas, estos serían como autómatas que actuarían de forma inconsciente, a pesar de que su conducta nos recuerde en ocasiones a la de los humanos.

Esta posición, sin embargo, choca con las evidencias y argumentos disponibles al respecto. No ocurre únicamente que el sentido común nos diga que los animales no humanos pueden tener experiencias, pudiendo así sufrir y disfrutar. Sucede también que esta es también

la explicación más plausible a la luz de las evidencias de las que disponemos. Ello se debe a varios motivos.

En primer lugar, un gran número de animales actúan de maneras de las que resulta muy difícil dar cuenta si no asumimos que son conscientes. Los animales manifiestan conductas complejas que resultaría enormemente sorprendente que pudiesen llevar adelante si fuesen autómatas, y que, en cambio, son fácilmente explicables o predecibles si asumimos que tienen experiencias, las cuales pueden ser positivas o negativas –autores clásicos en el trato de esta cuestión han sido Griffin (1992) y Dawkins (1993)–.

Asimismo, esto va en línea con la fisiología que poseen los animales. El motivo por el que podemos tener experiencias positivas o negativas es que nuestros organismos poseen una estructura que posibilita que ello sea así. Tal estructura es nuestro sistema nervioso central. Este es el que permite que podamos percibir aquella información que nos transmiten nuestros sentidos y podamos codificarla para que se convierta en experiencias. Dado que muchos otros animales además de los seres humanos poseen un sistema nervioso central, no hay razón para considerar que solo estos últimos puedan tener experiencias. Y obsérvese que esto no solo sucede en el caso de los animales más parecidos a nosotros. Los vertebrados, y los animales de la mayoría de las especies existentes de invertebrados poseen sistemas nerviosos centralizados –puede verse sobre esto el trabajo de Smith (1991); Chandroo *et al.* (2004) o Sneddon (2004)–.

Finalmente, hay que indicar que el hecho de que tengamos experiencias positivas y negativas no se debe a la casualidad. Sucede debido a que es evolutivamente útil. La posesión de consciencia se ha mantenido a lo largo de la historia evolutiva debido a que facilita la supervivencia de los seres dotados de ella y la transmisión de sus genes a las generaciones posteriores. La razón más básica por la que esto es así es que las experiencias, al ser positivas o negativas, motivan a los seres que las poseen a actuar de un modo u otro. Estos intentan evitar aquello que ocasiona experiencias negativas, y acercarse a aquello que ocasiona experiencias positivas. Es por ello por lo que resulta evolutivamente absurdo que seres que no tienen la capacidad de moverse, como los vegetales, puedan poseer experiencias, y también por lo que no parece lógico que solamente los seres humanos las tengan. Muchos otros animales pueden actuar motivados por experiencias, y sería evolutivamente extraño que la consciencia no hubiese hecho aparición en la historia evolutiva hasta justo el momento en el que los seres humanos comenzaron a existir.

La consideración de todos estos argumentos lleva a concluir que la idea de que los seres humanos son los únicos animales que pueden sentir, los únicos que pueden sufrir y disfrutar, no resulta razonable –véase sobre esto DeGrazia (1996, capítulo 5) o Allen y Bekoff (1997)–.

Por el contrario, hay que considerar que todos los animales que poseen un sistema nervioso centralizado con un mínimo de complejidad son susceptibles de tener experiencias. Por tanto, en base a los argumentos presentados arriba, todos estos deben ser respetados.

6. POR QUÉ EL SUFRIMIENTO Y DISFRUTE DE LOS ANIMALES NO HUMANOS NO ES MENOR QUE EL QUE PUEDEN SENTIR LOS SERES HUMANOS

Muchas veces se afirma que, aunque los animales no humanos puedan sufrir y disfrutar, su capacidad de hacerlo es incomparablemente menor que la de los seres humanos. Esta suposición, sin embargo, pese a ser mantenida de forma muy común, resulta muy cuestionable. Hemos de tener en cuenta lo siguiente:

(1) En primer lugar, no existen evidencias fisiológicas claras en las que basar la idea de que el dolor o placer físico que puede experimentar un ser humano sea mayor que el que sean susceptibles de recibir otros animales.

(2) En segundo lugar, hay que apuntar que no tenemos motivos para mantener que la capacidad de sentir dolor o placer físico que poseemos los seres humanos sea menor que la capacidad que tenemos de sentir sufrimiento o disfrute psicológico. En nuestra vida podemos experimentar muchos placeres puramente intelectuales. Pero ¿renunciaríamos a nuestros disfrutes físicos solo por aumentar tales placeres intelectuales? Seguramente no. Igualmente, aunque podemos padecer enormes sufrimientos psicológicos, no hemos de perder de vista que también podemos sufrir inmensos padecimientos físicos, que en nada palidecen ante aquellos. Quienes han pasado por alguna enfermedad dolorosa saben esto bien.

Por otra parte, es sin lugar a dudas cierto que hay determinadas situaciones en las que el hecho de poseer un cierto grado de inteligencia hace que podamos sufrir más. Esto sucede, por ejemplo, cuando anticipamos un daño que vamos a sufrir en el futuro. Pero tampoco debemos perder de vista que en muchos casos sucede exactamente a la inversa: el hecho de no poseer un cierto grado de inteligencia hace que muchos seres padezcan un sufrimiento extra. Pondré un ejemplo. Un animal atrapado que vaya a ser liberado pronto no puede comprender su situación, cree que su captura es definitiva, y, posiblemente, que lo que le espera es la muerte. De este modo, sufrirá inmensamente más que alguien a quien le podamos explicar que su cautiverio es solo temporal.

7. SOLO LOS ANIMALES SON SINTIENTES

Por otra parte, se afirma en ocasiones que no solo los seres humanos, sino también otros seres vivos, como por ejemplo, los vegetales, pueden sufrir y disfrutar. De ser este el caso, no tendríamos que respetar únicamente a los animales, sino también a las plantas. Aunque, lo que normalmente buscan quienes hacen estas afirmaciones no es respetar a las plantas, sino justificar el uso de animales.

Para examinar esta idea, hemos de tener en cuenta los mismos argumentos que hemos considerado en la sección 5. Allí vimos que disponemos de tres criterios para saber si un ser es sintiente. Y ocurre que ningún ser vivo que no sea un animal cumple estos.

En lo que toca al criterio de la conducta, nos encontramos con que ni las plantas ni otros seres vivos como los hongos lo satisfacen, al contrario de lo que ocurre en el caso de los animales. Ninguno de tales organismos manifiesta los patrones de conducta que podemos distinguir en el caso de los animales cuando estos son negativa o positivamente afectados. Esto puede llevarnos a presumir que los animales, y no los demás seres vivientes, poseen la capacidad a la que nos estamos refiriendo. Solo ellos son capaces de desarrollar conductas complejas.

Con todo, la observación de la conducta no es concluyente, pues podría haber seres que no manifiesten una conducta compleja y que, sin embargo, puedan tener experiencias. Por ello es necesario examinar qué ocurre en el caso del siguiente criterio, la fisiología. De lo que sucede con respecto a este criterio podemos derivar conclusiones mucho más significativas. Y el hecho es que estas parecen confirmar lo dicho en el punto anterior. Como ya he señalado, los animales somos capaces de experimentar sufrimiento y bienestar porque hay una estructura física localizada en nuestro organismo que lo hace posible. Cuando tal base física no está presente o se encuentra en estado defectuoso desaparece la posibilidad de tener tales experiencias. Sabemos que esto puede ser así si nuestros sistemas nerviosos se encuentran dañados. Y también sabemos que si esto le ocurre a nuestro cerebro podemos perder toda capacidad de experimentar cosa alguna. Sin tal base física, las experiencias positivas y negativas no pueden tener lugar. Y esto es lo que ocurre en el caso de las plantas (y otros seres vivos como hongos, bacterias, protistas o arqueas). Estos organismos no poseen ninguna estructura física que posibilite la capacidad de tener experiencias positivas y negativas. Carecen de cualquier estructura similar al cerebro y sistema nervioso central de los animales. Más aun, no se puede hallar en ellos ninguna otra base física análoga a los sistemas nerviosos centrales que pudiese jugar el papel que estos desempeñan en los animales: carecen de la

estructura material que resulta necesaria para hacer posible que el ser que la posee experimente lo que le pasa a él/ella. Si, después de todo, seguimos defendiendo que las plantas y otros organismos vivos pueden tener tal capacidad sin la presencia de una estructura física que la haga posible, la carga de la prueba descansará plenamente en nuestro lado. Estaremos intentando afirmar la existencia de un fenómeno B sobre la base de la existencia de un fenómeno A, cuando todas las condiciones que hemos visto que resultan indispensables para que se dé el fenómeno A están ausentes. No podemos aceptar esta idea a no ser que probemos la validez de la posición mística consistente en creer que la existencia de una base física no es necesaria para que la consciencia exista (algo que iría contra toda las evidencias disponibles).

Finalmente, en el caso de la lógica de la evolución, las conclusiones que podemos inferir van en la misma línea. Como se indicó anteriormente, la existencia de experiencias positivas y negativas se basa en su utilidad. Las experiencias positivas refuerzan aquellas actitudes que promueven la posibilidad de que nuestros genes persistan a través de nuevas generaciones, mientras que las negativas inhiben aquellas que volverían más difícil dicha transmisión genética. Tales herramientas no se habrían desarrollado si no hubiesen tenido un objeto. Por ejemplo, en un mundo en el que no existiese aquello que permite que podamos tener la experiencia de la audición, carecería de sentido que un individuo tuviese el sentido del oído. Del mismo modo, el dolor y el placer constituyen mecanismos que determinados individuos tenemos para fomentar que evitemos o busquemos aquello que nos ocasiona tales sensaciones. El dolor que, por ejemplo, padecemos al quemarnos es evolutivamente útil para que no nos acerquemos al fuego o a aquellas otras cosas que queman. Los animales tienen generalmente la capacidad de moverse, de manera que la posesión de experiencias positivas y negativas constituye una herramienta excelente para su supervivencia. Sin embargo, una planta no puede moverse. Luego, si las plantas sufriesen –por ejemplo, al quemarse– sería en vano, pues no podrían hacer nada al respecto (los animales pueden huir de un incendio, los árboles no). Tendría tanto sentido que las plantas sufriesen como que tuviesen alas diseñadas para volar, a pesar de vivir fijadas al suelo y serles por ello imposible emprender el vuelo. Y, de nuevo, algo similar ocurriría en el caso de otros seres vivos como los hongos.

Por otra parte, este argumento no entra en juego en el caso de otros seres vivos que no son animales pero que de todos modos se mueven, como hacen toda una serie de microorganismos. Aquí la respuesta a dar sería que, dejando de lado las consideraciones fisiológicas ya observadas, estos son seres cuya organización es mucho menos compleja que la de aquellos que son conscientes. Como consecuencia, sus patrones de conducta resultan

también muy sencillos, de forma que no necesitan ser controlados mediante un mecanismo consciente.

8. LA OPOSICIÓN ENTRE EL ECOLOGISMO Y LA DEFENSA DE LOS ANIMALES

Hemos visto las razones por las cuales hemos de considerar moralmente de modo pleno a todos los animales sintientes. Lo novedoso de esta posición hace que mucha gente, no familiarizada con los argumentos arriba presentados, pueda entender que esta es una posición de carácter ecologista, o semejante a esta. Esta es, sin embargo, una confusión mayúscula. Como veremos, ambas posturas se encuentran en polos opuestos en lo que toca tanto a los principios en los que se basan como a las consecuencias que prescriben. Mientras los críticos del especismo se centran en la capacidad de sufrir y disfrutar, los éticos medioambientales dan valor intrínseco bien a las especies² o a los ecosistemas en conjunto, como sucede en el caso de las posiciones denominadas “holistas” –como ha sostenido Callicott (1989)³, bien a todos los seres vivos, como ocurre con las posiciones denominadas “biocentristas” –que han defendido teóricos como Goodpaster (1978) o Taylor (1986)–. A continuación veremos que tenemos razones de peso para rechazar todas estas posiciones.

Hemos visto ya arriba que existen argumentos de peso para concluir que el criterio para ser respetado debe ser la posibilidad de tener experiencias positivas y negativas. Comprobamos entonces que teníamos motivos para rechazar la idea de que el mero hecho de estar vivo sea algo valioso en sí mismo. Estas mismas razones son las que llevan al rechazo del biocentrismo. Como hemos visto, esta posición no descansa en un criterio moralmente relevante a la hora de ser dañado y beneficiado. Y, en línea con esto, nos presenta supuestos conflictos de intereses que resultan de difícil trato y aceptación. Esto ocurre en todos aquellos casos en los que la posibilidad de que unos seres vivan impide que otros puedan hacerlo. El respeto por todas las formas de vida llevaría a adoptar soluciones enormemente problemáticas, y que para aquellos que asuman otros criterios (como la necesidad de respetar a aquellos seres con la capacidad de sufrir y disfrutar) resultarán inaceptables. Pensemos en lo que ocurriría en el caso del choque de intereses, presente de forma continua, entre los microorganismos y aquellas otras formas de

² En ocasiones se defienden combinaciones de estas diferentes ideas. Por ejemplo, Rolston (1988) ha sostenido de forma combinada principios como la conservación de las especies y la de los ecosistemas con posiciones biocéntricas, así como con planteamientos especistas.

³ Un teórico citado a menudo en defensa del holismo es Leopold (1966 [1949]), aunque escribió bastante antes de que estas posturas se formularan como tal.

vida dotadas de la posibilidad de experimentar bienestar (como sucede cuando estos enferman por alguna infección). Una posición biocéntrica nos llevaría a inclinar la balanza hacia un imperio de bacterias y otros microorganismos, en perjuicio de otras formas de vida. Debemos tener presente que si el criterio por el que nos hemos de guiar es estar vivo, entonces en estos casos de conflicto careceremos completamente de una pauta para optar entre unas y otras vidas. Si optamos por salvar la vida del animal, es que nos estamos guiando por otros principios distintos al del simple respeto por la vida como tal, de modo que, hablando en rigor, lo que estaremos haciendo es adoptar un enfoque diferente. No será ya un enfoque *biocentrista*, puesto que no estará ya tomando la vida como *el* criterio para la considerabilidad moral, sino solo como uno más entre otros. Estaremos pasando, entonces, a sostener una posición de carácter pluralista, con la vida constituyendo un criterio más entre otros⁴.

Esto nos lleva a otro corolario del biocentrismo que resultará difícilmente admisible: el hecho de que nos niega la posesión de nuestra propia vida. Si una vida es algo valioso por sí mismo, al margen de la capacidad de disfrute o sufrimiento de quien la vive, entonces su valor es independiente de nuestra opinión como seres que la vivimos. El suicidio deberá ser, así, condenado, por suponer una forma de asesinato. E igualmente podría ser censurable toda práctica que pudiese suponer un daño o quizás un peligro para nuestra vida (desde el consumo de comida poco saludable al deporte de riesgo). Esta conclusión es enormemente contraintuitiva, y el motivo es que supone una desconsideración por nuestros intereses.

Ante todo esto, los autores que en principio han dicho simpatizar con el biocentrismo han acabado optando por una posición distinta, que combina el biocentrismo con una postura antropocéntrica, subordinándola a esta –véanse por ejemplo las posturas defendidas por Attfield (1987, p. 57) o Wenz (1998, p. 291)–. Así, se prescribe que se respete a los seres vivos salvo cuando haya un interés humano mínimamente significativo que se vea frustrado al hacerlo. Esta posición deberá ser rechazada a la luz de lo que hemos visto en las secciones anteriores.

Por otra parte, hay también razones para rechazar los planteamientos holistas. Para estos, lo valioso no es la satisfacción de los intereses de los individuos que viven en la naturaleza, sino la estabilidad y continuidad de los ecosistemas en los que estos viven. Y, del mismo

⁴ Una posible respuesta pasaría por afirmar que el cuerpo del animal enfermo estaría a su vez compuesto por células vivas que habría igualmente que respetar. Con todo, ello sigue chocando con lo que la mayoría pensaremos, pues lo que normalmente valoramos del hecho de estar vivos no es la vida de las células que componen nuestro organismo.

modo, aquello que deberemos ver como un mal no será el daño que sufran los animales, sino únicamente que se vean afectados los ecosistemas o la conservación de las especies.

Esto supone que la aceptación de este enfoque va a tener consecuencias que, como en el caso del biocentrismo, van a resultar muy difíciles de aceptar. Conforme a esta posición habremos de promover el sacrificio en masa de los individuos que viven en un cierto ecosistema (incluyéndonos, claro está, a nosotros mismos) cuando esto vaya en beneficio de su conservación. Si esto resulta difícilmente aceptable en la medida en que los afectados somos nosotros, solo podemos defenderlo en el caso de otros animales si mantenemos un punto de vista especista.

Ante esto, la gran mayoría de los teóricos que dicen sostener una posición holista proceden de forma idéntica a como lo hacen los denominados biocentristas. Lo que realmente hacen es combinar el holismo con un planteamiento especista, que es al que dan realmente prioridad—véanse por ejemplo los planteamientos de Callicott (1990) o Varner (1991, p. 79)—. No justifican el sacrificio de seres humanos por motivos ecologistas, pero sí el de animales no humanos. Dados los argumentos arriba vistos para rechazar el especismo, hay que concluir que tal posición resulta inaceptable⁵.

De hecho, es de interés tener en cuenta lo que sucede si se abandonan las inconsistencias o las subordinaciones al especismo de estos principios. Los casos en los que esto sucede son mínimos, resultan excepciones contadas. Pero son enormemente representativos. Considérese la posición que ha defendido el teórico ecologista Linkola (2009). Este, al contrario que la mayoría de los teóricos ambientalistas, sí ha mantenido una posición consistente centrada en principios ambientalistas, y no la ha subordinado a planteamientos antropocéntricos. En línea con esto, ha visto con aprobación la muerte en masa de seres humanos con fines medioambientales. La mayoría de nosotros y nosotras rechazaremos tal posición. Pero es importante tener en cuenta que solamente podremos hacerlo desde un punto de vista no especista si también rechazamos que los animales no humanos puedan sufrir esta suerte por el bien de la conservación de ciertas especies o equilibrios ambientales.

⁵ Hay que indicar que existen también otras posiciones que se enmarcarían dentro del ecologismo que serían de carácter explícitamente antropocéntrico, que no considerarían plenamente a los animales no humanos y defenderían la preservación del entorno por los distintos intereses que los seres humanos tienen en ello —véase por ejemplo Passmore (1980) o Hargrove (1992)—. Estas no combinarían su antropocentrismo especista con ningún otro criterio.

9. CONSECUENCIAS PRÁCTICAS I: EL ABANDONO DEL USO DE ANIMALES NO HUMANOS

Lo que hemos visto muestra que debemos considerar moralmente de modo pleno a los animales no humanos. Esto tiene consecuencias muy notables. Se ha estimado que actualmente pueden morir entre uno y tres billones de animales cada año a manos humanas para satisfacer la demanda de toda una serie de bienes y servicios. La gran mayoría de estos mueren para ser consumidos en el ámbito culinario-alimenticio. Esto es, para ser usados como comida⁶. Otros muchos perecen para la producción de ropa, para el testado de productos u otros experimentos, o para el entretenimiento. Ninguno de estos usos es realmente necesario⁷. Más aun, es interesante tener en cuenta algo que comúnmente se olvida. Para los mismos fines para los que actualmente se utiliza a los animales no humanos podría emplearse, en lugar de a estos, a seres humanos. De hecho, así ha sucedido en el pasado en toda una serie de casos (si bien pocas veces, aunque sí algunas, en lo que toca al uso más significativo de los animales, el de su matanza para ser comidos). Sin embargo, a día de hoy la mayoría de nosotros y nosotras consideramos que algo así resulta aborrecible, de modo que, a pesar de lo útil que ello nos pudiese resultar, no aceptaríamos emplear seres humanos para tales fines. La cuestión, sin embargo, es que, a la luz de lo que hemos visto hasta aquí, no disponemos de razones para

⁶ Según cifras de la FAO (2010a), entre 55.000 y 60.000 millones de mamíferos y aves son matados anualmente para su consumo en todo el mundo (la cantidad va en aumento cada año). Las cifras de peces y otros animales acuáticos muertos con tal fin son mucho mayores. Según los cálculos de la FAO (2010b; 2010c), ascienden a unos 90 millones de toneladas de animales acuáticos capturados en mares y ríos, y unos 50 millones de toneladas de animales criados en piscifactorías. Es una tarea difícil calcular el número total de animales que esto representa. Mood y Brooke (2010, p. 9) han estimado que el número de peces capturados podría oscilar entre 0,97 y 2,74 billones. Y Mood (2010) ha estimado que el número de animales muertos tras haber sido criados en piscifactorías podría ascender a entre 6.400 y 110.000 millones de animales. Ahora bien, estas cifras no incluyen a otros animales marinos sintientes consumidos de forma habitual (entre los que se cuentan moluscos como los cefalópodos, crustáceos como los decápodos y muchos otros). Considerando que su peso asciende a unos 13 millones de toneladas en mares y ríos (FAO, 2010b) y 5 millones de toneladas en piscifactorías (FAO, 2010c), si suponemos un peso medio de unos 25-100 gramos, tendríamos unas cifras totales (en un cálculo enormemente tentativo) de entre 180.000 millones y 720.000 millones de animales. Así, podemos concluir que una estimación razonable es que la cifra total de animales muertos para ser usados como comida podría estar entre 1,2 y 3,5 billones cada año.

⁷ No hay ningún obstáculo para el abandono del consumo de animales en términos de salud (de hecho, esta puede verse beneficiada en distintos modos por tal cambio de dieta, aunque esto no es en modo alguno relevante para la cuestión que nos ocupa). Un documento concluyente a este respecto, en el que esta misma idea es afirmada, es el posicionamiento de la Asociación de Dietistas Estadounidense respecto de las dietas sin productos animales: véase Craig y Mangels (2009).

seguir manteniendo esta actitud únicamente en el caso de los seres humanos sin manifestarla también en el de los demás animales sintientes.

Lo que todo esto supone es que no podemos seguir aceptando el uso como recursos de los animales no humanos. No se trata únicamente de que a los animales que consumimos o que empleamos de otras maneras los tratemos de un modo un poco más compasivo y les ahorremos algunos sufrimientos. Si procediésemos de esa forma, estaríamos prestando una cierta atención a los intereses de los animales, pero seguiríamos, sin embargo, discriminándolos (del mismo modo en que, en el pasado, la abolición de la esclavitud no constituyó el fin de toda una serie de prácticas profundamente racistas). Los argumentos que hemos visto más arriba muestran que tal discriminación no resulta aceptable. No puede serlo tampoco, por tanto, la explotación derivada de ella, incluso aunque se limen algunas de sus aristas más hirientes. El problema de la esclavitud infantil no se soluciona simplemente con mejorar las condiciones en las que los niños esclavos se pueden encontrar. Lo mismo sucede en el caso del uso de los animales no humanos como esclavos a nuestro servicio⁸.

De manera que hemos de asumir un modo de vida que prescinda del uso de animales no humanos en el ocio, el vestido y calzado, la alimentación y los restantes ámbitos en los que hoy en día son empleados como recursos⁹.

⁸ En ocasiones se sostiene que la muerte de los animales no humanos está justificada siempre que se minimice su sufrimiento debido a que estos tienen un interés en no sufrir, pero no en vivir. Esta idea, sin embargo, se ve rebatida cuando consideramos el hecho de que si tenemos un interés en vivir no es en último término porque podamos pensar sobre ello, sino, simplemente, por el hecho de que tenemos la capacidad de disfrutar. La muerte nos priva de futuras experiencias positivas. Este es el motivo por el que constituye un mal. Por tal razón, supone un daño también para los animales no humanos. De modo que razones semejantes a aquellas que llevan a tener en cuenta su interés en no sufrir llevan también a considerar su interés en vivir. Sobre el daño constituido por la muerte, véase por ejemplo Nagel (1970); McMahan (2002); Broome (2004).

⁹ A la posición consistente en el rechazo del uso de animales se le ha dado el nombre de veganismo. Un término que es más conocido que el de veganismo es el de vegetarianismo. Pero ambas palabras no deben ser confundidas. Hay dos motivos por los que ello es así. El primero, que la palabra 'vegetarianismo' se refiere a la dieta, mientras que el veganismo implica el abandono de todos los usos de los animales, no solamente el relativo a la alimentación. Y el segundo, que a lo largo de la historia se ha distorsionado el sentido del término 'vegetarianismo', hasta el punto de que hoy en día se acepta que este denota únicamente el no consumo de productos cárnicos (de hecho, se utiliza muchas veces la expresión 'ovolactovegetarianismo', que debería ser tan absurda como un término 'carnovegetarianismo' que denotase el abandono del consumo de todos los productos animales excepto la carne). El modo en el que se debería entender la palabra 'vegetarianismo', y que los defensores y defensoras del veganismo deberían reivindicar para evitar toda confusión, tendría que ser el que refiere el abandono de todos los productos de origen animal, sin hacer excepciones. De este modo, si, conforme a

10. CONSECUENCIAS PRÁCTICAS II: ACTUAR A FAVOR DE LOS ANIMALES NO HUMANOS

Lo dicho en el punto anterior es relevante de cara al modo de vida que hemos de llevar si queremos dejar de dañar a los demás, en concreto, a los animales no humanos. Ahora bien, a la hora de plantearnos cómo hemos de actuar hacia estos hay también otros aspectos que no debemos perder de vista. Y es que muchos de nosotros y nosotras consideramos que tener en cuenta a los demás seres humanos no implica únicamente intentar no dañarlos. Asumimos también que, cuando está dentro de nuestra capacidad ayudar a los demás, mejorando la situación en que se encuentran, lo apropiado no es desentendernos de ellos, sino actuar a su favor.

Pues bien, el abandono de un punto de vista especista lleva a que esta visión no pueda ser mantenida en exclusiva hacia los seres humanos. La suerte que padezcan los animales no humanos debe pasar a ser algo que tengamos en consideración incluso aunque esta no haya sido responsabilidad nuestra. Lo que de aquí se sigue es que no solo hemos de prescindir de utilizarlos como recursos, sino que también hemos de implicarnos en conseguir que disminuyan las diferentes agresiones y daños que padecen –véase sobre esto Nussbaum (2006)–.

11. LA CUESTIÓN DE LAS ACTUACIONES EN RELACIÓN A LOS ANIMALES QUE VIVEN EN LA NATURALEZA

Los seres humanos intervienen de manera continua en la naturaleza. En ocasiones lo hacen para conseguir ciertos fines ambientalistas o ecologistas. Esto sucede cuando tales intervenciones tienen como fin la conservación de una alguna especie o variedad animal o vegetal en una zona determinada. O cuando se lleva a cabo con el fin de mantener o restablecer ciertas biocenosis o ecosistemas (esto es, buscando que se den ciertas redes de relaciones entre

esto, utilizamos el término ‘vegetarianismo’ en el sentido riguroso que he indicado, una dieta vegetariana no puede incluir el consumo de lácteos, huevos y otros productos animales. En la medida en que se acepte el empleo impreciso que de forma masiva se lleva a cabo del término ‘vegetarianismo’ y se acepte que este es compatible con el uso de ciertos productos procedentes de la explotación animal, como los lácteos o los huevos, esta constituirá una opción insuficiente. Constituirá una opción que será preciso superar, pues será compatible con seguir explotando a los animales no humanos. Si, por el contrario, este sentido confuso de la palabra ‘vegetarianismo’ es dejado atrás, y pasamos a asumir que lo que esta palabra debe realmente denotar es el abandono del consumo de todo alimento de origen animal, el vegetarianismo será la parte del veganismo relativa a la dieta. Véase sobre esto Felipe (2009).

los seres vivos que viven en una área concreta, o, si se prefiere expresar de otro modo, que se den ciertos equilibrios ambientales). Con todo, el propósito con el que normalmente se interviene en la naturaleza es la satisfacción de intereses humanos. De hecho, cuando estos están en cuestión se considera comúnmente que deben primar sobre las medidas a favor de la conservación medioambiental (como hemos visto en el caso de la subordinación del holismo y el biocentrismo al especismo antropocéntrico).

El rechazo del especismo implica que debemos pasar a ver esta cuestión desde un punto de vista completamente distinto al que resulta habitual hoy en día. En muchos casos, las intervenciones de carácter ya antropocéntrico, ya ecologista, suponen dañar de forma muy significativa a los animales no humanos (como cuando suponen la muerte de numerosos animales para conservar una cierta especie). Esto hace que desde un punto de vista antiespecista deban ser rechazadas¹⁰.

Por otra parte, el hecho es que los animales no humanos padecen daños muy variados en los ecosistemas en los que viven. Conforme a esto, y a la luz de todo lo dicho hasta aquí, se sigue que, igual que podría resultar legítimo intervenir en la naturaleza con fines antropocéntricos o ecologistas, no hay razón (salvo que asumamos una posición especista) para negar legitimidad a una intervención de este tipo que tenga como fin paliar o eliminar algunos de los daños de los que son víctimas hoy en día los animales no humanos.

Esta idea resulta chocante a primera vista debido a que comúnmente tenemos una visión idealizada de lo que sucede en la naturaleza, visión que no tiene absolutamente nada que ver con la realidad. Se cree de forma habitual que los animales viven vidas felices en sus hábitats naturales, en condiciones poco menos que paradisíacas (de modo que toda acción para reducir los daños que sufren parece absurda). Es cierto que cuando nos ponemos a reflexionar de forma algo pausada sobre la cuestión encontramos que existen distintas formas en las que los animales no humanos padecen daños notables en sus entornos naturales. Sabemos que en la naturaleza los animales sufren enfermedades, hambre, frío o calor, etc. Sabemos que en muchos casos mueren por estos motivos. Sabemos también que a menudo son víctimas de parásitos que acaban con sus vidas. Y sabemos, además, que comúnmente mueren víctimas de los depredadores. Sin embargo tendemos a creer que todos estos son daños menores que no cambian realmente el cuadro idílico arriba descrito, según el cual la felicidad disfrutada por los

¹⁰ Esto puede suceder de distintas formas, bien porque se dañe directamente a los animales –véase sobre esto Shelton (2004)–, bien porque se intervenga en la naturaleza con fines ambientalistas de manera que de forma más indirecta se provoque esto –véase Horta (2010b)–.

animales en la naturaleza sobrepasaría, incluso con creces, el sufrimiento que tendrían que padecer. Ciertamente, no han faltado quienes han criticado seriamente la visión idílica de la naturaleza, apuntando su falsedad, como por ejemplo Darwin (2007 [1860]); Mill (1969 [1874]) o Dawkins (1995). Pero este reconocimiento de la realidad de lo que sucede en la naturaleza ha sido y es aun claramente minoritario.

En realidad, tal visión es mantenida de forma tan generalizada simplemente porque no llevamos a cabo un examen riguroso de cuál es verdaderamente la situación en la que se encuentran los animales. Además, el hecho es que cuando pensamos en un animal salvaje, no es raro que la imagen que se nos venga a la cabeza sea la de animales de gran tamaño sin casi depredadores, como tal vez los leones o los elefantes. Y lo que es más relevante: pensamos normalmente en animales adultos. Sin embargo, lo cierto es que estos constituyen una minoría. La mayor parte de los animales sintientes que vienen al mundo viven vidas cortísimas, que no contienen mucha felicidad y sí grandes padecimientos. Ello sucede debido a que en la historia evolutiva lo que determina que ciertas formas de vida se extingan y otras permanezcan y se desarrollen no es su capacidad de ser felices. Ni tampoco lo es en sí mismo (contrariamente a lo que mucha gente piensa) que sus individuos tengan mayores probabilidades de sobrevivir. Por el contrario, las formas de vida que se mantienen a lo largo de la historia evolutiva son, simplemente, aquellas que tienen más éxito a la hora de transmitir su material genético a generaciones futuras. A continuación explicaré las razones por las que esto lleva a que el sufrimiento y la muerte se disparen y sobrepasen de forma absolutamente demoledora a la felicidad y la vida –para un desarrollo pormenorizado de estos argumentos pueden verse los trabajos de Ng (1995) y Dawrst (2009)–.

Las poblaciones de las distintas especies de animales rara vez se mantienen estables a lo largo del tiempo¹¹. Según el momento, disminuyen o aumentan, lo que supone que a su vez otras especies de animales lo hagan de forma inversamente proporcional. Podemos considerar que ello supone que el sufrimiento y la muerte existentes en la naturaleza sea considerablemente mayor que el que se daría en una situación de estabilidad, pues implica que numerosos animales tengan que morir de forma masiva (de inanición, devorados por otros animales, o por otros motivos) cuando una cierta población de animales mengua. Ahora bien, el hecho es que los animales también sufrirían esta suerte si se diese una situación de estabilidad. La razón por la que esto ocurre es precisamente la que, de forma general, supone que el sufrimiento y la muerte prevalezcan en la naturaleza. Consiste en lo siguiente. Para que

¹¹ Una crítica a las posiciones ambientalistas indicando este punto puede encontrarse en Shelton (2004).

se dé una situación de estabilidad lo que tiene que suceder es que las poblaciones de animales, aunque experimenten variaciones, tiendan a ser semejantes a medio plazo. Esto es, que el número de individuos adultos de cada nueva generación sea, de media, el mismo que el número de adultos de la generación anterior. Para que esto pueda ser así, la estrategia reproductiva más común, que ponen en práctica la mayor parte de los animales que existen en la naturaleza, consiste en tener una progenie enormemente numerosa con una inversión muy reducida en la supervivencia de cada uno de los descendientes. Lo que esto supone es que de cada progenie solamente una parte mínima sobrevivirá. Si consideramos una situación en la que todos los individuos adultos de una población de animales logra reproducirse, lo que sucede es que, de todos los huevos que ponen o las crías que tienen, solo dos individuos, de media, sobreviven. Todos los demás mueren antes de llegar a adultos¹². De hecho, una gran parte de ellos parece poco después de comenzar a existir y ser sintiente. Estos animales mueren tan pronto que no les es prácticamente posible tener experiencia positiva alguna. Sin embargo, lo que sí tienen son experiencias del signo opuesto. Ello se debe a que mueren, en la mayor parte de los casos, de hambre o comidos por depredadores o parásitos, algo que les causa, claro está, un enorme sufrimiento. Tanto ser devorado vivo como morir lentamente de inanición es muy doloroso. Lo que esto supone, en definitiva, es que en la vida de estos animales hay poco más que un gran sufrimiento. Y lo que sucede es que, como hemos visto, esta es la suerte que padecen la mayor parte de los animales de la mayor parte de las especies. No hemos de perder de vista que esta estrategia reproductiva se encuentra ampliamente extendida entre vertebrados como los peces, anfibios y reptiles, tiene también peso entre aves y mamíferos (piénsese en el potencial reproductivo de animales como los ratones o los conejos), y, sobre todo, es la general entre los invertebrados, que constituyen la inmensa mayoría de los animales que existen.

Todo esto nos lleva a ver como equivocada la idea de que los animales viven vidas idílicas en la naturaleza. Por el contrario, en su gran mayoría viven vidas terribles en las que el

¹² Esta estrategia recibe el nombre de ‘selección r ’. El motivo de esta denominación es que en dinámica de poblaciones se utiliza la siguiente ecuación diferencial para considerar las variaciones que una población puede tener: $dN/dt=rN(1-N/K)$. En esta, N es la población original, dN/dt es el cambio en la población de animales a lo largo de un cierto tiempo t , r la tasa de natalidad y K la capacidad de carga del ecosistema en el que se encuentra tal población (que es la que determina la tasa de supervivencia de los individuos que nacen). La mayor parte de los animales tienen como estrategia reproductiva maximizar r , con el coste implicado de minimizar K . Esto es, maximizan el número de crías a costa de minimizar el porcentaje de supervivientes entre estas. Las relativamente pocas especies que optan por invertir en la supervivencia de su prole (a cambio de minimizar el número de crías que tienen) siguen lo que se llama una estrategia de ‘selección K ’. Véase sobre esto, por ejemplo, MacArthur y Wilson (1967) o Pianka (1970).

sufrimiento predomina grandemente sobre el bienestar. Por lo tanto, la sustitución de las actuales actuaciones en la naturaleza con fines antropocéntricos o ecologistas por otras orientadas a la defensa de los animales no humanos no puede ser rechazada aludiendo a la idea de que en la naturaleza todo, o casi todo, es bienestar, pues esta es falsa. Lo que ocurre es justo lo contrario: en la naturaleza el sufrimiento predomina de manera apabullante.

En definitiva, lo que todo esto lleva a concluir es que efectivamente resultaría deseable explorar qué posibles formas de ayudar a los animales salvajes podríamos tener a nuestro alcance. Un número creciente de autores ha indicado esto, como por ejemplo Sapontzis (1984); Olivier (1993); Ng (1995); Bonnardel (1996); Cowen (2003); Fink (2005); Nussbaum (2006); Horta (2010b) o McMahan (2010a y 2010b). Gran parte de estas formas de ayudar a estos animales (aunque no todas) se encuentran completamente fuera de lo que puede ser nuestro campo de acción en la actualidad. No obstante, ello no es óbice para comenzar a estudiar los modos en los que podríamos hacerlo en el futuro cuando dispusiésemos de los medios necesarios, y a trabajar para que tal futuro sea lo menos lejano posible. Y, sobre todo, para que comencemos a cuestionar el especismo, que es aquello que podrá conseguir que en algún momento futuro todas estas cuestiones puedan ser examinadas con seriedad.

12. TOMÁNDONOS EN SERIO EL VIVIR DE FORMA COHERENTE

Aquí he presentado una serie de ideas que ciertamente pueden resultar novedosas. Por ejemplo, que el especismo no resulta justificable; que los valores ecologistas, que no respetan los intereses de los animales, tampoco lo son; que ello nos lleva a que no sea justificable utilizar a los animales no humanos como recursos; y que deberíamos hacer cosas en positivo en su ayuda.

El hecho es que las ideas nuevas son a menudo objeto de rechazo por el mero hecho de que son, simplemente, nuevas. Por el mero hecho de que cuestionan creencias anteriores que considerábamos evidentes, a su vez, debido a que nunca habíamos pensado que podrían ser cuestionadas. O porque nos sirven para justificar prácticas con las cuales nos encontramos cómodos. Como consecuencia de esto, tendemos a no prestar atención, o a despreciar toda idea nueva. La cuestión, sin embargo, es que despreciar una idea no significa rebatirla. Las ideas se rebaten o sostienen aportando razones en su contra o en su defensa. Y, en este caso, las razones están a favor de las ideas nuevas, y en contra del especismo y todas sus implicaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, Colin y Bekoff, Marc (1997): *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge: MIT Press.
- Attfield, Robin (1987): “Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance”, *Philosophica*, vol. 39, pp. 47-58.
- Bonnardel, Yves (1996): “Contre l’apartheid des espèces: À propos de la prédation et de l’opposition entre écologie et libération animale”, *Les Cahiers Antispécistes*, vol. 14, http://www.cahiers-antispecistes.org/article.php3?id_article=103 [Consulta : 15 de marzo de 2006].
- Broome, John (2004): *Weighing Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Callicott, John Baird (1989): *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- (1990): “The Case against Moral Pluralism”, *Environmental Ethics*, vol. 12, pp. 99-124.
- Chandroo, Kris P.; Duncan, Ian J. H. y Moccia, Richard D. (2004): “Can Fish Suffer?: Perspectives on Sentience, Pain, Fear, and Stress”, *Applied Animal Behavior Science*, vol. 86, pp. 225-250.
- Cowen, Tyler (2003): “Policing Nature”, *Environmental Ethics*, vol. 25, pp. 169-182.
- Craig, Winston J. y Mangels, Ann Reed (2009): “Position of the American Dietetic Association: Vegetarian Diets”, *Journal of the American Dietetic Association*, vol. 109, 1266-1282, <http://www.eatright.org/WorkArea/linkit.aspx?LinkIdentifier=id&ItemID=8417> [Consulta: 21 de octubre de 2010].
- Darwin, Charles (2007 [1860]): “Charles Darwin to Asa Gray, May 22nd 1860”, en Francis Darwin (ed.): *The Life and Letters of Charles Darwin*, vol. II. Middleton: The Echo Company, pp. 431-432.
- Dawkins, Marian S. (1993): *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*. New York: W. H. Freeman.
- Dawkins, Richard (1995): *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*. New York: Basic Books.
- Dawrst, Alan (2009): “The Predominance of Wild-Animal Suffering over Happiness: An Open Problem”, *Essays on Reducing Suffering*, <http://www.utilitarian-essays.com/wild-animals.pdf> [Consulta: 21 de noviembre de 2009].

- DeGrazia, David, (1996): *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descartes, René (1930 [1637]): *Discours de la méthode*. Paris: Vrin.
- Diamond, Cora (1995): *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations (2010a): “Livestock Primary”, *FAO Statistical Database*, <http://faostat.fao.org/site/569/default.aspx#ancor> [Consulta: 26 de octubre de 2010].
- FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations (2010b): “Global Capture Production 1950-2008”, *Fisheries and Aquaculture Department, Global Statistical Collections*, <http://www.fao.org/fishery/statistics/global-capture-production/query/en> [Consulta: 26 de octubre de 2010].
- FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations (2010c): “Global Aquaculture Production 1950-2008”, *Fisheries and Aquaculture Department, Global Statistical Collections*, <http://www.fao.org/figis/servlet/TabSelector#lastnodeclicked> [Consulta: 26 de octubre de 2010].
- Felipe, Sônia T. (2009): “Ética, dietas e conceitos”, *Pensata Animal: Revista de Direitos dos Animais*, http://www.pensataanimal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=339:etica-dietas-e-conceitos&catid=38:soniatfelipe&Itemid=1 [Consulta: 15 de noviembre de 2009].
- Fernández-Creuhet Navajas, Joaquín (1996): “Antropología al servicio de la bioética: el humanismo metafísico”, *Cuadernos de Bioética*, vol. 7, pp. 462-469.
- Ferry, Luc (1992): *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*. Paris: Grasset.
- Fink, Charles K. (2005): “The Predation Argument”, *Between the Species*, vol. 5, http://cla.calpoly.edu/bts/issue_05/05fink.htm [Consulta: 13 de diciembre de 2009].
- Goldman, Michael (2001): “A Transcendental Defense of Speciesism”, *Journal of Value Inquiry*, vol. 33, pp. 59-69.
- Goodpaster, Kenneth E. (1978): “On Being Morally Considerable”, *Journal of Philosophy*, vol. 75, pp. 308-325.
- Griffin, Donald R. (1992): *Animal Minds*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hargrove, Eugene C. (1992): “Foundations of Wildlife Protection Attitudes”, en Eugene C. Hargrove (ed.): *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*. Albany: SUNY Press, pp. 151-183.

- Horta, Oscar (2010a): “What Is Speciesism?”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, vol. 23, pp. 243-266.
- (2010b): “The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature”, *Between the Species*, vol. 10, pp. 163-187, http://cla.calpoly.edu/bts/issue_10/10horta.pdf [Consulta: 4 de octubre de 2010].
- Leahy, Michael (1991): *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*. London: Routledge.
- Leopold, Aldo (1966 [1949]): *A Sand County Almanac, with Essays on Conservation from Round River*. New York: Ballantine Books.
- Linkola, Pentti (2009): *Can Life Prevail?: A Radical Approach to the Environmental Crisis*. London: Integral Tradition Publishing.
- MacArthur, Robert H. y Wilson, Edward O. (1967): *The Theory of Island Biogeography*. Princeton: Princeton University Press.
- Machan, Tibor (2004): *Putting Humans First: Why We Are Nature’s Favorite*. Oxford: Rowman and Littlefield.
- McMahan, Jeff (2002): *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- (2010a): “The Meat Eaters”, *The New York Times*, 19 Septiembre, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/19/the-meat-eaters/> [Consulta: 19 de septiembre de 2010].
- (2010b): “A Response”, *The New York Times*, 28 Septiembre, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/28/predators-a-response/> [Consulta: 29 de septiembre de 2010].
- Mill, John Stuart (1969 [1874]): *Nature*, en su *Collected Works*, vol. X. London: Routledge and Kegan Paul, pp. 373-402.
- Mood, Alison (2010): “Worse Things Happen at Sea: The Welfare of Wild-Caught Fish”, *Fishcount.org.uk*, <http://www.fishcount.org.uk/published/standard/fishcountfullrptSR.pdf> [Consulta: 18 de octubre de 2010].
- Mood, Alison y Brooke, Phil (2010): “Estimating the Number of Fish Caught in Global Fishing Each Year”, *Fishcount.org.uk*, <http://www.fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy.pdf> [Consulta: 18 de octubre de 2010].
- Nagel, Thomas (1970): “Death”, *Noûs*, vol. 4, pp. 73-80.
- Narveson, Jan (1977): “Animal Rights”, *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, pp. 161-178.

- Ng, Yew-Kwang (1995): "Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering", *Biology and Philosophy*, vol. 10, pp. 255-285.
- Nussbaum, Martha C. (2006): *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- Olivier, David (1993): "Pourquoi je ne suis pas écologiste", *Les Cahiers Antispécistes*, vol. 14, <http://www.cahiers-antispecistes.org/spip.php?article52> [Consulta: 15 de marzo de 2006].
- Passmore, John (1980): *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. London: Duckworth.
- Petrinovich, Lewis (1999): *Darwinian Dominion: Animal Welfare and Human Interests*. Cambridge: MIT Press.
- Pianka, Eric R. (1970): "On *r*- and *K*- Selection", *American Naturalist*, vol. 104, pp. 592-597.
- Posner, Richard (2004): "Animal Rights: Legal, Philosophical and Pragmatic Perspectives," en Cass Sunstein y Martha Nussbaum (eds.): *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press, pp. 51-77.
- Reichmann, James (2000): *Evolution, Animal 'Rights' and the Environment*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Rolston III, Holmes (1988): *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press.
- Sapontzis, Steve F. (1984): "Predation", *Ethics and Animals*, vol. 5, pp. 27-38.
- Scanlon, Thomas (1998): *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Scruton, Roger (1996): *Animal Rights and Wrongs*. London: Metro.
- Shelton, Jo-Ann (2004): "Killing Animals that Don't Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration", *Between the Species*, vol. 4, pp. 1-21, http://cla.calpoly.edu/bts/issue_04/04shelton.pdf [Consulta: 14 de junio de 2010].
- Smith, Jane A. (1991): "A Question of Pain in Invertebrates", *Institute for Laboratory Animal Research Journal*, vol. 33, pp. 25-32.
- Sneddon, Lynne U. (2004): "Evolution of Nociception in Vertebrates: Comparative Analysis of Lower Vertebrates", *Brain Research Reviews*, vol. 46, pp. 123-130.
- Taylor, Paul (1986): *Respect for Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Varner, Gary (1991): "No Holism without Pluralism", *Environmental Ethics*, vol. 13, pp. 175-179.
- Wenz, Peter (1998): *Environmental Justice*. Albany: SUNY Press.
- Whewell, William (1852): *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*. John Parker: London.