
CAPÍTULO 2

EL MOVIMIENTO ANIMALISTA

1. LOS MOVIMIENTOS DE LIBERACIÓN ANIMAL

Al abordar un asunto es conveniente recordar su historia, siquiera sea brevemente, porque al fin y al cabo la razón humana es histórica y conocer cómo ha ido gestándose una cuestión y llegando a nuestros días ayuda a comprender las razones y motivos que han ido cuajando para apoyarla o denigrarla, razones y motivos que son ya recursos para argumentar hoy a favor o en contra.

La primera generación del *movimiento actual* en defensa de los animales surge en el Reino Unido, en la década de los sesenta del siglo xx, cuando algunos miembros de la Liga contra los Deportes Crueles se comprometieron a sabotear la caza con perros. En 1963 surgió la Asociación de Saboteadores de la Caza como una organización separada, y en 1964 Ruth Harrison publicó *Animals Machines*, donde hablaba de las granjas factoría. En 1967 Peter Roberts, dueño de una granja, funda la organización Compassion in World Farming¹.

En lo que hace al mundo intelectual, fueron algunos filósofos morales los primeros en asumir la defensa de los animales. En 1971 Stanley y Roslind Godlovitch junto con John Harris publican *Animals, Men and Morals*, en 1977 ve la luz el libro de Stephen R. L. Clark *The Moral Status of Animals*, y entre ambas fechas aparece el libro de Peter Singer, *Animal Liberation* (1975), que ha venido a convertirse en la Biblia del movimiento animalista². En él, según su propia confesión, el autor trata de llevar la ética más allá de los límites de la especie humana, siguiendo los pasos de Jeremy Bentham. Curiosamente, hasta 1970 sólo se habían publicado 94 trabajos sobre los animales; de 1970 a 1988, 240. Y, sin embargo, ahora hay miles de trabajos sobre el tema.

A los filósofos morales se fueron añadiendo paulatinamente políticos y científicos y también algunos teólogos. A pesar de que se suele entender que las tres religiones monoteístas dejan a los animales desasistidos en manos de los seres humanos, a diferencia de las religiones inmanentistas, como el budismo o el jainismo, lo bien cierto es que algunos intelectuales cristianos y teólogos se han implicado en este movimiento de preocupación por los animales desde hace al menos dos siglos. En el actual movimiento de liberación animal es paradigmático el caso de Andrew Linzey, que publicó en 1976 su libro *Animals Rights: A Christian Assessment*, y en 1987, *Christianity and the Rights of Animals*, un intento de fundamentar los derechos de los animales en la doctrina cristiana.

En nuestros días el tema está en la calle. Intelectuales, políticos y asociaciones cívicas se unen al mo-

vimiento en defensa de los animales, y figuras del mundo del espectáculo o de la literatura lo apoyan. Es verdad que el vegetarianismo no aumenta, a pesar de la insistencia de algunos animalistas desde los años setenta del siglo pasado, pero el avance legal, en lo que se refiere a las leyes positivas de diversos estados, es grande. El maltrato está penalizado en distintos países; los experimentos con animales han de atenerse a condiciones muy precisas, recogidas en decretos muy estrictos; las universidades e institutos de investigación deben cuidar con esmero los animalarios; cualquier investigador que desee experimentar con animales ha de cursar un máster sobre cómo manejarlos como *conditio sine qua non*, cosa que no hace falta si el proyecto se dirige a experimentar con humanos; las granjas están obligadas a cumplir por ley unos requisitos severos, y lo mismo ocurre con los zoológicos, que cada vez más tienen por meta aproximar los animales a los hombres, no exponerlos en exhibición.

Por supuesto, el número de animales de compañía ha crecido de forma astronómica e impensable hace unas décadas, se multiplican los alimentos para animales, las ropas, los hoteles, residencias y también las posibilidades de adopción. Los interesados reciben información en radio, televisión y revistas sobre cómo tratar a su animal de compañía para que se encuentre más a gusto o para tener con él una relación más gratificante. Gentes con posibles los dejan herencias a sus animales. Pero éste es un capítulo que no forma parte de las reivindicaciones de los animalistas, porque ven en él más una muestra del egoísmo humano que una

prueba de altruismo. Buscar un animal para tener compañía, cuidarlo y adiestrarlo para ganar su afecto, son formas de egoísmo si no van acompañadas del vegetarianismo y de una posición activa en la defensa del bienestar de todos los animales.

En lo que hace a esos derechos de los animales que muchos defienden por analogía con los derechos humanos, esos derechos que se supone que tienen por naturaleza y no porque se los conceden las comunidades políticas, el 23 de septiembre de 1977, en Londres, la Liga Internacional de los Derechos de los Animales y las Ligas Afiliadas adoptan una «Declaración Universal de los Derechos del Animal», declaración que proclaman el 15 de octubre del año siguiente y a la que se adhieren las personas físicas interesadas en ello. Posteriormente, la Unesco aprueba la declaración y más tarde lo hace la ONU.

Obviamente, estas distintas olas de defensa, que nacen en los sesenta y setenta del siglo pasado, no vienen de la nada, sino que tienen *precedentes* claros, aunque las razones de la defensa sean bien distintas.

2. UNA LARGA HISTORIA: JERUSALÉN Y ATENAS

La pregunta por el trato que los seres humanos deben dispensar a los animales está presente en todas las culturas tanto en el nivel de la vida cotidiana como en el de la reflexión intelectual. Las respuestas han sido muy distintas y conviene interpretarlas desde sus propios contextos, porque aprobarlas o censurarlas desde un patrón preconcebido impide comprender cada caso

y lleva a perder la riqueza de las propuestas. Es el caso de algunos autores que sólo están dispuestos a dar por buenas las posiciones que defiendan la igualdad entre seres humanos y animales y que apoyen decididamente el vegetarianismo. Afirmaciones ambas muy discutibles y de hecho muy discutidas, no sólo porque la igualdad entre todos los seres con capacidad de sufrir o capaces de experimentar una vida es más que dudosa y es preciso probarla, sino también porque los biocentristas defienden el valor de la vida y el vegetarianismo les parece insuficiente. Más vale, pues, ir a los textos intentando ante todo comprender y extraer de ellos las razones que hemos ido adquiriendo para actuar con los animales de una forma u otra.

En los orígenes de la historia humana una gran cantidad de culturas primitivas no sólo respeta a los animales, sino que los teme y los adora. Los dioses tienen forma animal o vienen simbolizados por determinados animales, como sucede entre los mayas y los aztecas, pero no menos entre los egipcios y las culturas orientales. De hecho, en el mundo egipcio se prohíbe la crueldad con los animales, pero no tanto porque tengan un valor interno, sino porque son expresión de la divinidad. El budismo, por su parte, se opone claramente a la crueldad con los animales, y también el jainismo, que nace hacia el 500 a. C. El jainismo será la única religión que incluye entre sus exigencias éticas fundamentales la de no matar a ningún ser vivo, incluidos insectos y plantas, pero se encuentran pasajes contrarios a la crueldad con los animales en todas las religiones³.

Sin embargo, suele entenderse que las raíces del mundo occidental se encuentran en la Biblia y en la

cultura griega y que ambas defienden la primacía del hombre sobre los demás seres vivos y legitiman su dominio sobre ellos. Lo cual es en parte verdadero y en parte falso, como todas las afirmaciones que pretenden valer rotundamente para tantos siglos de la humanidad como caben entre la redacción del Génesis en Israel y el pitagorismo antiguo en Grecia y el siglo XVIII en el que, según los mismos autores, algunos intelectuales empezaría a romper una lanza a favor de los animales. En tantos siglos de historia hay, obviamente, voces diversas y posiciones distintas.

En el relato de la creación del libro del Génesis es indudable que el actor principal es el hombre. Una vez culminada la creación de cielos y tierra, mares y seres vivos, Yahvé Dios se decide a crear al hombre a su imagen y semejanza tomando barro de la tierra. Crea en primer lugar al varón y a partir de él a la mujer, expresando con ello el relato la primacía del varón. Pero también cabe recordar que el varón recibe el nombre de *adam*, que significa «hombre como parte de la naturaleza», hasta el momento en que reconoce a Eva como carne de su carne y sangre de su sangre. Es entonces cuando pasará a ser *ish*, hombre como persona⁴. Es el relato del reconocimiento de quienes son semejantes y el hecho de ser creados a imagen y semejanza de Dios les dota de un valor sagrado. Ciertamente, el carácter central de la creación del hombre en el conjunto del relato de la creación es innegable. Pero no lo es menos que hay un antes y un después.

Hay un antes. Una vez culminada la creación del cosmos Yahvé Dios lo contempló «y vio que era bue-

no». Era hermoso y armónico en sí mismo, no sólo para el uso de otros. Tenía —podemos decir— un valor interno y no puramente instrumental. La creación del hombre y la mujer supone, sin embargo, una radical novedad, la aparición de unos seres que no deben adorar a los animales, como es creencia entre muchos pueblos antiguos, y que tienen la capacidad requerida para dominarlos y hacerse responsables de ellos. Sin duda en los textos de la Biblia el ser humano ocupa el lugar más elevado en el orden de la creación, pero no es menos cierto que a menudo la idea de custodia de los animales y la naturaleza está presente, y no sólo la de dominio⁵. Dos líneas de interpretación surgirán desde este punto: la del dominio del hombre sobre una naturaleza que en aquel momento era también una amenaza para él, y la del cuidado de ella y la responsabilidad por ella precisamente porque tiene poder para hacerlo.

En lo que hace al *mundo griego*, y concretamente en la Grecia antigua, la creencia en la transmigración de las almas, que supone una auténtica cosmovisión moral, previene contra el maltrato a los animales. Los orígenes históricos de esa creencia son oscuros, al parecer, surge en el mundo de los misterios, entre los órficos, y en el ámbito de la filosofía se atribuye a Pitágoras la paternidad de la *metempsychosis*, como muestran algunos fragmentos que nos han llegado de Jenófanes y de Empédocles⁶.

Es bien conocido el fragmento de Jenófanes, recogido por Diógenes Laercio en *Vidas de los filósofos más ilustres*, en el que, hablando de Pitágoras, le atribuye haber nacido bajo formas distintas en distintas épo-

cas, porque «cuando pasaba un día por donde estaban maltratando a un perrito se cuenta que sintió compasión y dijo las siguientes palabras: “Deja de pegarle, pues es el alma de un amigo, que he reconocido al oír su voz”»⁷.

La creencia en la *metempsychosis* o transmigración de las almas era, al parecer, el núcleo del pitagorismo porque las actividades de la escuela de purificación y ascética se dirigían a lograr el perfeccionamiento que conduce a la inmortalidad del alma. Aquellas almas que durante sus encarnaciones logran una perfecta purificación dejan de transmigrar y pasan a ocupar un puesto entre los inmortales.

Evidentemente, la creencia en la transmigración se basa en la convicción de que existe una unidad entre todos los seres vivientes del universo, porque el alma, el principio vital, pasa de unos cuerpos a otros, de los vegetales a los animales y a los hombres. Lo cual significa que no existe un vínculo peculiar entre los hombres y los animales, sino entre todos los seres animados, también los vegetales. Entre todos ellos existe una continuidad, propiciada por el tránsito de las almas de unos cuerpos a otros. Pero eso no significa homogeneidad entre los seres vivos, sino que existe una clara jerarquía dentro de la unidad.

Algunos fragmentos de Empédocles, recogidos también por Diógenes Laercio, caminan en esta dirección. Atendiendo a esos fragmentos, la transmigración sigue, o puede seguir, una gradación ascendente: la forma más elevada de encarnación del alma en el mundo vegetal es el laurel; en el reino de los animales, el león, y en el de los hombres hay una gradación de vidente,

cantor, médico y gobernante. Desde aquí se asciende a la categoría de inmortal, que es la meta última.

Parece entonces razonable suponer que los pitagóricos hablaban de distintas etapas, cada una de las cuales tenía su meta parcial que, una vez alcanzada, permitía el tránsito a una meta superior: el alma que ha llegado a tomar el cuerpo de laurel está en condiciones de tomar el de un animal; si recorre la escala animal hasta convertirse en león puede revestirse de un cuerpo humano; y, una vez recorrida la escala humana, puede llegar a la categoría de inmortal⁸. La unidad del universo no implica homogeneidad, ni siquiera entre las distintas formas de vida de los seres humanos, hay unas formas de vida más valiosas que otras, y es a ellas a las que debemos tender.

En la Atenas clásica, en la del periodo de esplendor que rodea la época de Pericles, Aristóteles mantiene una posición extremadamente compleja y rica, que ha tenido una gran influencia en la reflexión posterior hasta llegar a nuestros días en posturas como las de Hans Jonas, Alasdair MacIntyre o Martha Nussbaum. Podríamos comentar sus reflexiones desde *cuatro perspectivas* según los contextos en que el asunto sale a la luz.

Uno de esos contextos es aquél en que Aristóteles reflexiona sobre si hay hombres que son esclavos por naturaleza. Desde su perspectiva, el conjunto de los seres animados, sean amos, esclavos, mujeres, niños, animales o plantas, son elementos de la unidad de la naturaleza y debe haber entre ellos elementos que son rectores y otros que son regidos, porque la naturaleza no hace nada en vano y establece una jerar-

quía a la que es preciso atenerse para alcanzar la seguridad de todos ellos. Que los seres nacidos para regir ejerzan su tarea es necesario y conveniente para el bien de todos, y esto es lo que ocurre con el hombre y los demás animales, que los animales domésticos son mejores por naturaleza que los salvajes, y para todos ellos es mejor vivir sometidos a los hombres porque así consiguen su seguridad⁹.

Lo cual no significa que los hombres no puedan servirse de los animales, sino todo lo contrario. Precisamente porque la naturaleza no hace nada en vano, ha creado todos los seres para el hombre: las plantas existen para los animales y los demás animales para el hombre; los domésticos para su uso y alimento; los salvajes, al menos la mayor parte, para alimento y para suplir otras necesidades, como vestido y diversos instrumentos¹⁰. Hay un orden teleológico en el universo en virtud del cual los seres inferiores existen para los superiores. ¿Por qué se les considera inferiores?

Aristóteles aduce dos razones contundentes, al menos: los animales no pueden formar parte de la comunidad política ni cabe con ellos establecer lazos de amistad.

No pueden formar parte de la comunidad política porque tienen voz para expresar el dolor y el placer, pero no *lógos*, no razón ni lenguaje que les permitan tener un sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto y comunicarlo para poder deliberar sobre ello¹¹. Son miembros de la comunidad política los que pueden hacer uso de la palabra para tomar decisiones sobre la justicia y la injusticia, sobre lo conveniente o lo inconveniente de las decisiones comunes.

Y no cabe ningún tipo de amistad con los animales, porque para que haya amistad es necesario que exista algo común entre los amigos, y no hay nada común entre el hombre y un caballo o un buey. Sin embargo, Aristóteles es consciente de que entre el amo y el esclavo existe un vínculo que no existe entre los animales y los hombres, porque el amo no puede ser amigo del esclavo en tanto que esclavo, pero sí en tanto que hombre. Con todo hombre, en tanto que tal, puede haber una especie de amistad, porque con todos es posible participar en alguna ley o convenio, de suerte que parece existir una especie de justicia entre todo hombre¹².

Esta posición de Aristóteles, que sigue presente en la Edad Media, en el Renacimiento y llega a nuestros días, no parte sin embargo de un desconocimiento de la vida de los animales. Precisamente porque era ante todo un biólogo, Aristóteles recoge sus observaciones sobre la vida de los animales y reconoce en ellas que están dotados de capacidades próximas a los humanos, como es el caso de la compasión. Bien conocido es el texto en el que da fe de cómo los delfines son capaces de compasión:

Se citan una multitud de hechos que demuestran la dulzura y familiaridad de los delfines, y en particular de sus manifestaciones de amor y pasión por sus hijos [...]. Se vio un día a un grupo de delfines, grandes y pequeños, seguidos a poca distancia de otros dos que nadando sostenían, cuando se hundía, a un delfín pequeño muerto, ellos lo levantaban con su dorso, como llenos de compasión, para impedir que fuera presa de algún animal voraz¹³.

No es extraño que este aprecio de Aristóteles por las capacidades de los seres vivos inspire hoy propuestas como las de MacIntyre o Nussbaum, que analizaremos más adelante.

La Edad Media y el Renacimiento no implican cambios sustanciales, sino que siguen las líneas marcadas por la filosofía griega. Particularmente el Renacimiento supone la exaltación del humanismo, pone al hombre en el centro del universo frente al teocentrismo medieval. Con todo, en estos tiempos aparecen figuras peculiares como las de san Francisco de Asís.

San Francisco de Asís deja entre los siglos XII y XIII ese legado de amor a la naturaleza toda por su belleza interna y por su utilidad para los hombres, por la que hay que dar gracias al Creador. El *Cántico del hermano sol o la Alabanza de las criaturas* así lo muestran, pero es un cántico que se extiende a todos los seres naturales y no se reduce a los animales, ni de él pueden deducirse prescripciones en pro del vegetarianismo o de una restauración del jainismo. Los hombres pueden servirse de las plantas y de los animales y a la vez celebrar su belleza.

3. EL MUNDO MODERNO

Con la Edad Moderna surge la postura más extrema en lo que respecta a la indiferencia con respecto a los animales, que es la posición de Descartes. Si el teleologismo de cuño aristotélico les había reconoci-

do un alma sensitiva, el mecanicismo cartesiano en pleno siglo XVII los convierte en máquinas incapaces de sentir y, por lo tanto, de sufrir. El animal es sólo materia extensa, carece de capacidad de pensar y no es, por tanto, sino una máquina. Una posición descabellada que ha atraído la enemiga, no sólo de los animalistas, sino de cuantos gozan de sentido común, como es el caso de Ortega:

Los únicos que se han creído en claro respecto al animal han sido los cartesianos. Verdad es que se creían en claro sobre todo. Mas para lograr esa rigurosa discriminación entre el hombre y la bestia tuvo previamente Descartes que convencerse de que el animal era un mineral, es decir, una pura máquina. Cuenta Fontenelle que visitando en su juventud a Malebranche entró en la habitación una perra preñada que había en la casa. Para que no molestase a los presentes Malebranche —un dulcísimo sacerdote valetudinario, con la espina dorsal rizada en tirabuzón— hizo que la expulsaran a palos. El pobre animal se alejó dando aullidos conmovedores, que Malebranche, cartesiano, escuchó impasible. «No importa, decía. ¡Es una máquina, es una máquina!»¹⁴.

La posición cartesiana no es sin duda la única en su época, pero es a partir del siglo XVIII cuando aparecen las raíces más claras de los actuales movimientos animalistas, es decir, de los que defienden que los *intereses* de los animales merecen la misma consideración que los intereses de los hombres, y también de los animalistas que reclaman el reconocimiento de

derechos para los animales sin entrar en el cálculo de los intereses.

Es sin duda Jeremy Bentham quien expone con claridad lo que mantendrá el posterior utilitarismo animalista, en su caso desde un utilitarismo secular. Desde la perspectiva de Bentham, todos los seres con capacidad de sufrir y gozar tienen *intereses*, al menos el interés de no sufrir y sí gozar. Atender a los intereses de unos y relegar los de los demás supone introducir una discriminación injusta entre seres que son iguales en cuanto que todos tienen capacidad de sufrir. Las acciones y las leyes serán justas cuando atiendan a los intereses de todos los seres iguales calculando cuáles de ellas proporcionarán el mayor placer al mayor número y evitarán el mayor sufrimiento posible. La legislación entonces debe defender no sólo a los seres humanos, a los que se denomina personas, sino también a otros animales, cuyos intereses han sido obviados por la insensibilidad de los juristas antiguos y a los que, por tanto, se ha degradado a la categoría de cosas.

La razón por la cual es de justicia tener en cuenta a los animales en pie de igualdad a la hora de legislar es que son sensibles y se interesan por su bienestar, pero mientras que a los seres humanos se les reconoce como «personas», a los demás animales se los ha relegado a la clase de las cosas¹⁵.

Algunas de las posiciones animalistas más beligerantes en nuestros días tendrán en sus raíces esta propuesta utilitarista de Bentham.

Pero también el utilitarismo cristiano echa su cuarto a espadas por los mismos años, y sale en defensa

de los animales, achacando al egoísmo humano el olvido en que han caído. Éste es caso de Herman Daggett, ministro presbiteriano, que en 1791 pronunció un célebre discurso sobre los derechos de los animales en el Providence College de Rhode Island. Cuatro son al menos las razones que aduce Daggett a favor de los derechos de los animales¹⁶. En principio, el típico argumento utilitarista de que la benevolencia debe ser universal e uniforme, debe alcanzar a todos los seres sensibles, capaces de experimentar el dolor y el placer. Nadie puede dudar de que los animales inferiores son seres sentientes, capaces de experimentar bienestar, y, por lo tanto, nadie puede dar ninguna razón por la que no deberían ser considerados con ternura proporcional. Es preciso seguir también con ellos el consejo evangélico de la Regla de Oro —que hagamos a los demás lo que querríamos que nos hicieran a nosotros—, porque es un camino claro y válido sin excepción.

Si no extendemos a los animales nuestra consideración benevolente es por nuestro egoísmo, que nos lleva a interesarnos sólo por aquellos seres que se relacionan con nosotros. Los animales inferiores nos parecen tan alejados, tan inscritos en otra comunidad, que no nos despiertan sentimientos de benevolencia, sólo los que hemos domesticado. Y, sin embargo, «sean cuales fueren sus circunstancias de carácter, disposición o habilidades, color o forma, si son seres sensibles y capaces de bienestar, tienen que ser objeto de nuestra consideración benevolente»¹⁷.

A mayor abundamiento, Dios ha dado a todas las criaturas una esfera en que desenvolverse y también

unos privilegios que pueden llamar suyos. Hasta el punto de que Daggett llega a afirmar: «Si juzgamos de modo imparcial, hemos de reconocer que existen los derechos de la bestia como existen los del hombre». Al hombre le ha sido encomendada la tarea de cuidar de esta creación inferior y por eso no puede violar los derechos de los animales. Es más, «no conozco nada en la naturaleza, en la razón o en la revelación que nos obligue a suponer que los derechos inalienables de la bestia no sean tan sagrados e inviolables como los del hombre»¹⁸. Educar en este sentido es la clave para cambiar actitudes, que es lo que aconsejan los animalistas: legislación que proteja a los animales y cambio de actitudes hacia ellos mediante la educación. No es extraño, pues, que en nuestros días algunos teólogos recojan esta tradición de unos derechos de los animales, queridos por Dios.

Sea, pues, por razones filosóficas o teológicas, la convicción argumentada de que los animales merecen un buen trato es tan antigua como la historia del pensamiento. Pero igualmente antiguas son otras convicciones, como la de que existen para uso y abuso del hombre, o la de que no se les debe infligir daño, porque hacerlo muestra escasa sensibilidad por parte de quien lo hace. Desde Platón a Mill, con mojones tan significativos como Aristóteles, santo Tomás, Descartes, Hume, Kant, Rousseau, Hegel o Marx, no hay filósofo relevante que no haya reflexionado sobre el trato que debe dispensar el hombre a los animales.

Contando con todos estos antecedentes y con las nuevas propuestas, a fines del siglo xx el movimiento animalista ve llegada la hora de no quedar simple-

mente en un «anti», en este caso, un «antiespecismo», y de pasar de la negación a la afirmación.

El término «especismo» fue acuñado por Richard Ryder en un texto sobre los experimentos con animales, tomando como modelo el término «racismo». Si hace dos siglos se admitía la discriminación apelando a la raza y hoy en día se considera obsceno ese tipo de discriminación, podría ocurrir que con el tiempo las mentes ilustradas pudieran aborrecer el especismo tanto como el racismo. Podrían aborrecer la idea de que es justificable dar preferencia a los seres de la especie humana, precisamente porque son miembros de la especie *homo sapiens*¹⁹.

Lo interesante del animalismo entonces, a treinta años de su revitalización, no es sólo averiguar qué rechaza, sino sobre todo analizar qué propone para construir un mundo más justo o más benevolente. En caso contrario, le ocurrirá como a la «Postmodernidad», que mientras se caracterizó por referencia a la Modernidad, indicando qué «no» quería de ella, resultó poco fecunda, y hubiera sido bueno que aclarara en qué consiste su oferta positiva. Al animalismo ya le ha llegado la hora de decir qué sí quiere, por qué y hasta dónde.

4. UNA PANORÁMICA ACTUAL DEL DEBATE ANIMALISTA

A lo largo de la historia los debates sobre las relaciones entre seres humanos y animales se han centrado habitualmente en *tres aspectos nucleares*: 1) Qué diferencias existen entre ellos, si es que las hay. 2) De qué modo debe ejercer el hombre su dominio sobre la na-

turalidad, si es que debe ejercerlo. 3) Y, sobre todo, si las relaciones con los animales implican exigencias de justicia, o bien de simple beneficencia; es decir, si es una obligación de justicia tratar bien a los animales o depende de la buena voluntad de cada persona²⁰. Porque bien podría ocurrir que reconociéramos un deber moral de tratar bien a los animales, aunque ese deber no esté ligado a un derecho por parte de los animales.

A decir verdad, los tres puntos están entrelazados, como es fácil observar, pero conviene seguir manteniéndolos como cuestiones distintas, porque no es lo mismo afirmar que hay diferencias entre hombres y animales y mostrar cuáles son, aclarar qué sería una conducta moralmente razonable en el trato con los animales, y reconocer que los seres humanos tienen deberes de justicia en relación con ellos y, por lo tanto, que deben incluirse entre los mínimos de justicia que una sociedad civilizada debe respetar y promover.

Las tres cuestiones se encuentran en el centro del debate actual, pero en este libro vamos a enfocarlas desde la última de ellas, porque es la que marca el interés de las dos restantes. Que hay semejanzas entre los hombres y los animales es indiscutible, salvo para un cartesiano, pero es igualmente indudable que existen diferencias, y ni unas ni otras comportan obligaciones morales. Según los datos de la genética, por ejemplo, compartimos con los grandes simios un tanto por ciento muy elevado de nuestros genes, más de un 98 por ciento con chimpancés y bonobos, más de un 97 por ciento con los gorilas y más de un 96 por

ciento con los orangutanes. De donde se concluye que existe una gran semejanza, pero también que es maravilloso cómo esa pequeña diferencia puede llevar al lenguaje, la autoconciencia y la autonomía.

En lo que se refiere a la actitud de dominio o de cuidado, sólo tiene sentido plantear su legitimidad desde la pregunta por las obligaciones que tenemos con los animales, si son de justicia o de beneficencia.

Distintas teorías éticas de nuestros días se han pronunciado sobre esta cuestión, y al hacerlo, ponen sobre el tapete cuál es su método, cuál es su punto de partida, una cuestión que es crucial, y van perfilando qué entienden por conceptos tan centrales como derecho, dignidad, interés, comunidad moral, comunidad política, persona, valor absoluto y valor instrumental. La disputa sobre el trato que merecen los animales es, pues, una suerte de papel de tornasol que permite reconocer los trazos de las teorías éticas y evaluar su calidad tanto desde el punto de vista de la fundamentación como desde la perspectiva de la aplicación.

Cómo clasificar esas teorías a la hora de entablar un diálogo con ellas es el primer problema, que nos ayudará a resolver Tom Regan. En efecto, en alguno de sus trabajos clasifica las teorías éticas en cuatro grandes bloques, atendiendo a la forma en que consideran la relación entre el ser humano y los animales: lo que él llama la perspectiva de la «crueldad-benevolencia», las teorías contractualistas, las utilitaristas y las teorías del valor interno²¹. Sin embargo, a mi juicio, este elenco debe enriquecerse con otras posiciones, como la perspectiva de los deberes indirectos para con los animales, el enfoque de las capacidades y las teorías del

reconocimiento recíproco. Nuestra ordenación entonces quedaría de la siguiente forma.

1) Teorías del *deber indirecto* en relación con los animales, que suponen un deontologismo humanista. Según ellas, es un *deber moral* tratar bien a los animales, pero no porque ese deber corresponda a un derecho que los animales tengan de ser bien tratados, ni es tampoco un deber de justicia si no es de forma indirecta. El paradigma de esta posición es la propuesta de Kant, que sigue teniendo adeptos en nuestros días, como es el caso emblemático de Peter Carruthers. Estas posiciones se inscriben en el seno de la tradición deontologista, pero del deontologismo que reconoce derechos sólo a los seres humanos.

2) El contractualismo, que es una teoría también deontologista, pero una teoría de la *obligación política*. Los sujetos del pacto son los seres humanos y sólo ellos tienen derechos porque sólo ellos son capaces de reconocer y asumir deberes. En principio, parece que los beneficiarios del contrato deberían ser también los seres humanos, pero queda abierta la posibilidad de que los firmantes del pacto decidan contraer obligaciones legales con los animales que vayan más allá de la pura benevolencia. Como en toda teoría deontologista, los conceptos clave son «derechos» y «deberes».

3) El utilitarismo, convencido de que es de justicia tener en cuenta de un modo igual los intereses de todos los seres sensibles, de forma que los conceptos clave serán «interés» e «igualdad». Algunos de los utilitaristas defienden la idea de derechos de los animales como derechos anteriores al contrato social, como ha sido el caso de Daggett, mientras que la corriente

mayoritaria utiliza el lenguaje de los derechos de los animales como arma política. La postura de Singer es esta última y es la que plasma en el Proyecto Gran Simio, que es una auténtica chapuza desde el más elemental sentido común.

En este contexto autores como DeGrazia afirman que se diluyen las fronteras de la persona, como veremos, pero sobre todo que resulta irrelevante que un ser sea persona para exigir consideración moral. La «línea infranqueable», como decía Bentham, no viene trazada por ser persona, sino por tener o no capacidad de sufrir. El utilitarismo es un *pathocentrismo*.

4) El enfoque de las capacidades, que considera un deber de justicia respetar y empoderar las capacidades de los seres organizados, que pueden perseguir con ellas una vida buena. La clave de la obligación no es el derecho ni el interés en reducir el dolor y buscar el placer, pero tampoco el reconocimiento del valor interno. La clave radica ahora en el descubrimiento de que los animales, según su especie, tienen capacidades que les permiten llevar adelante una vida buena, y es un deber empoderarlos para no frustrar sus metas. Es ésta una tradición aristotélica, que hoy reformula sobre todo Martha Nussbaum, aunque MacIntyre no estaría lejos de ella.

5) Teorías del valor inherente o *deontologismo animalista*. Desde esta posición los animales merecen consideración moral y legal, no porque tengan intereses, sino porque tienen derechos anteriores a la formación de la comunidad política. Y tienen derechos porque valen por sí mismos, tienen un valor interno y no solamente instrumental. De ese valor gozan todos los

seres capaces de experimentar una vida, de donde se sigue que ese tipo de seres tienen derechos a los que corresponden deberes de justicia. Hoy en día la figura señera en lo que respecta a esta posición sería Tom Regan.

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