



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
FACULTAD DE MEDICINA
PROGRAMA DE MAGÍSTER EN BIOÉTICA**

**DISCUSIÓN PARA LA EXPANSIÓN DEL ESTATUS MORAL DE LOS
ANIMALES: UNA APROXIMACIÓN ABOLICIONISTA CONTRA SU
USO COMO MODELO EXPERIMENTAL.**

CAROLINA MORÁN VEGA

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN BIOÉTICA

DIRECTOR TESIS: PROF. DRA. SANDRA BAQUEDANO JER

2014

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE MEDICINA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

INFORME DE APROBACION TESIS DE MAGISTER

Se informa a la Comisión de Grados Académicos de la Facultad de Medicina,
que la Tesis de Magíster presentada por la candidata

Carolina Cecilia Morán Vega

**ha sido aprobada por la Comisión Informante de Tesis como
requisito para optar al Grado de Magíster en Bioética.**

Dra. Sandra Baquedano Jer
Director de Tesis
Facultad de Filosofía y Humanidades

COMISION INFORMANTE DE TESIS

Prof. Camilo Arriaza

Prof. Micaela Ricca

Prof. Luis Placencia

Prof. Mauricio Suárez

Prof. Íñigo Álvarez
Presidente Comisión

Resumen

El animal como modelo experimental es parte de la versatilidad del animal como recurso. De todos los usos que los seres humanos damos al animal, su utilización en investigación científica y biomédica es el único que puede alegar finalidades trascendentes. El progreso del conocimiento y la salud humana representan sus justificaciones generales, y aunque éstas escapen a las pretensiones frívolas de los usos restantes, el modelo experimental animal, en la práctica, constituye una arista más de un universo abrumador de utilidades que el enfoque abolicionista llama explotación institucionalizada. Si bien, el fenómeno de transformación de los animales en recursos tiene orígenes en la filosofía y en la teoría moral, las ciencias lograron hacer del método experimental un paradigma de investigación, cuyos provechos, mayores a los planificados previamente, se volverían luego una de las causas de su inmunidad ética. Filosofía, ciencia y moral construyeron una jerarquía de valores de vidas, según la cual distribuir de forma inequitativa las cargas y los beneficios. A pesar de que la distribución también afectara a seres humanos, los animales permanecieron de forma histórica en un solo lado de la consideración moral. Fue necesario el transcurso de las etapas filosóficas para el surgimiento de espacios válidos en los cuales el núcleo inequitativo del paradigma dominante fuera expuesto por los pensamientos disidentes. Sobre la base de la consciencia de dolor, los animales postularon al estatus de sujeto moral y la defensa por el cese definitivo de su explotación adoptó la forma de abolicionismo. Este enfoque propone el reconocimiento de derechos morales básicos para aquellos, y exige la conformidad entre las medidas individuales y colectivas, y el fin del estatus de propiedad para los animales. En lo concerniente al método experimental animal, el enfoque abolicionista persigue su reemplazo total, y espera de la comunidad científica una participación activa y comprometida en el tránsito de los animales como *cosas* a los animales como *personas*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	I
I.i. El contexto.....	II
I.ii. Algunos términos.....	IV
1. PRIMERA PARTE: INICIOS ANTIGUOS.....	1
1.1. El inicio de la relación hombre-animal.....	1
1.2. El contexto griego antiguo.....	4
1.2.1. Los animales dentro de la vida humana en Homero.....	5
1.2.2. Hesíodo y el obsequio de la justicia.....	8
2. SEGUNDA PARTE: CLÁSICOS Y GRECORROMANOS.....	11
2.1. Hombres y animales en Platón: superioridad en potencia.....	11
2.2. El perfeccionismo aristotélico: la felicidad divina.....	15
2.3. Estoicismo: los hombres como ciudadanos del mundo.....	22
2.3.1. Destino	23
2.3.2. El Hegemonikón.....	24
2.3.3. Oikeiosis.....	27
3. TERCERA PARTE: MEDIEVALES: TODA VIDA SE REDUCE AL HOMBRE.....	30
3.1. San Agustín de Hipona: los seres espirituales son superiores a los corporales.....	32
3.2. Santo Tomás de Aquino: el autodeterminado gobierna sobre el determinado.....	35
4. CUARTA PARTE: DESCARTES Y EL PROYECTO MODERNO DEL CONOCIMIENTO. .	38
4.1. La revolución del método y el paradigma de siempre.....	38
4.2. El cristianismo cartesiano y los animales autómatas.....	42
4.3. Reexaminando el pensamiento cartesiano sobre la naturaleza autómatas de los animales.....	44
4.4. Una propuesta exploratoria: “Mentes Animales: más allá de la cognición, hacia la consciencia”.....	48
4.4.1. Los conocimientos ignorados y la reticencia a investigarlos.....	48
4.4.2. En qué se basa Griffin: algunos casos de inteligencia animal.....	51
4.4.3.Cuál es el camino científico hacia los animales.....	54
5. QUINTA PARTE: MATERIALISMO, EMPIRISMO Y UTILITARISMO: LOS PROGRAMAS ALTERNATIVOS AL RACIONALISMO PURO.....	57
5.1. Materialismo y Empirismo: los sentidos son la base.....	57
5.1.1. Thomas Hobbes.....	58
5.1.2. John Locke	58
5.1.3. David Hume	60

5.2. Los límites del empirismo: pensamiento abstracto y lenguaje.....	62
5.3. Utilitarismo: las pasiones son soberanas.....	64
6. SEXTA PARTE: KANT Y LA AGENCIA MORAL.....	66
7. SÉPTIMA PARTE: PERSPECTIVAS PROTECCIONISTAS TEMPRANAS.....	70
7.1. Plutarco.....	71
7.2. Porfirio.....	72
8. OCTAVA PARTE: SE ABRE EL NUEVO DEBATE: SINGER Y REGAN.....	73
8.1. Peter Singer y el primer bienestarismo: un utilitarismo atrevido.....	73
8.1.2. La variabilidad utilitarista: un disvalor dentro de un eficiente valor.....	75
8.2. Tom Regan: el primer enfoque de los derechos.....	81
8.2.1. Para el Utilitarismo todos somos meros recipientes.....	81
8.2.2. “Los individuos son iguales en valor”: valor inherente y ser-sujeto-de-una-vida.....	83
8.2.3. Todos, sujetos y agentes morales, tienen derechos morales.....	86
8.3. Donde Singer y Regan están de acuerdo: a veces las vidas animales son menos valiosas.....	87
9. NOVENA PARTE: GARY FRANCIONE Y EL ENFOQUE ABOLICIONISTA.....	91
9.1. La <i>Esquizofrenia Moral</i> y el bienestarismo como uno de sus síntomas.....	93
9.1.1. Algunas aclaraciones pertinentes antes de mirar las cosas en perspectivas.....	95
9.1.2. Mirando las cosas en perspectiva.....	98
9.1.3. Vínculo entre la Esquizofrenia Moral y bienestarismo.....	104
9.2. El <i>estatus de propiedad</i> de los animales nohumanos.....	110
9.2.1. El estatus de propiedad es un estatus moral vacío.....	110
9.2.2. El otro sentido de la ciencia como propietaria: el beneficio paralelo al conocimiento.....	112
9.2.3. Disparidad de miembros en el juego moral: qué equidad esperamos en el balance de intereses.....	115
9.2.4. Si deseamos proteger a los animales, ¿a quiénes vamos a proteger?.....	117
9.3. El dualismo moral y un traslado para los animales.....	119
9.3.1. Estatus moral y protección moral.....	120
9.3.2. El conflicto moral y su posición disyuntiva.....	122
9.3.3. La posición disyuntiva tradicional: ¿seres humanos o animales?.....	124
9.3.4. Los falsos conflictos morales. No siempre enfrentamos la pérdida total de beneficios....	127
9.3.4.1. <u>La agencia del individuo en su salud y el autocuidado</u>	130
9.3.4.2. <u>La guerra científico-farmacéutica: la propaganda y el negocio de la cura</u>	132
9.3.4.3. <u>La falta de investigación y desarrollo detrás de la misión farmacéutica</u>	134

9.3.4.4. <u>El modelo experimental animal: evidencias contra su validez científica y su justicia.</u>	136
9.3.5. El traslado de los animales hacia el extremo de personas.	144
10. Discusión	149
11. Referencias	155

INTRODUCCIÓN

El fenómeno que desató el debate actual sobre el uso de los animales nohumanos puede ser ubicado en la domesticación, como proceso paralelo a la revolución neolítica. Esto, porque la relación hombre-animal tiene al menos esta edad conocida. No obstante, el debate mismo y sus orígenes intelectuales son ciertamente de grecorromanos. Tenemos entonces, dos fenómenos por atender, la utilización y los pensamientos que la analizan. Ambos serán explorados de la forma menos parcelada posible. Dado que en la práctica operan unificadamente, es contraproducente con el propósito central de la tesis generar una separación inexistente. Respecto al uso, la utilidad animal ha alcanzado una versatilidad inimaginable, es un elemento omnipresente en todos los ítems de producción comercial, y uno mayoritario en las actividades humanas. Respecto al análisis, la versátil utilidad ha desnaturalizado al animal, la figura de *ser vivo* se ha transformado en la figura de un *recurso*; el animal ya no *es*, sino que *vale*. Representa un *bien* o la fuente de un beneficio.

Ahora, el uso del recurso animal que aquí nos concierne es el del tipo experimental, a saber, lo que se llama *modelo experimental animal*, y únicamente dentro del área biomédica. El modelo animal tiene una extensa data. Aunque cumpliendo principalmente propósitos de estudio y educación, se remonta al siglo V a.C., en los estudios de Alcmeón de Crotona; un pensador natural que podría ser considerado uno de los primeros médicos de la antigua Grecia y sin duda, de los investigadores de las funciones orgánicas. (1 p.3) La obra atribuida a Alcmeón, *Acerca de la Naturaleza*, se perdió tempranamente, pero los registros de pensadores posteriores, Diógenes Laercio, Aristóteles y Teofrasto, muestran su dedicación a la investigación de la procreación, la sensación y los sentidos, especialmente los ojos y la visión. (2 p.89) Durante los últimos siglos, se ha instalado la convicción de que la investigación científica y su progreso son imposibles si el modelo experimental animal es removido totalmente.

Los objetivos son explorar y discutir la coherencia moral de las posiciones que justificaron el uso del modelo experimental y defienden todavía su eticidad. En virtud de comprender la articulación de estas posiciones, es preciso explorar a la vez el contexto o paradigma que las cobija. Filosofía, ciencia y ética se encuentran entreveradas dentro del

paradigma. En consecuencia, diferentes saberes humanos tendrán que ser convocados, aunque de forma superficial, con el fin de atender la necesidad de revisar la eticidad de la actividad experimental. Si bien, una perspectiva panorámica del fenómeno es bienvenida, lo que buscamos es penetrar la corteza de la justificación histórica del uso de animales para propósitos humanos, y alcanzar una interpretación justa -equitativa- de los costos impuestos en los afectados, que permita evaluar el grado moral de los beneficios devengados; en el contexto de la investigación con modelos experimentales animales. Una breve imagen del contexto es recomendable ahora.

I.i. *El contexto.*

El animal como recurso cumple variadas aplicaciones. El conjunto general comprende: alimentación, entretención, vestimenta, compañía/trabajo e investigación experimental. En detalle, estas prácticas implican los siguientes subgrupos de actividades. *Alimentación*: agricultura animal, producir, criar y matar a animales con el propósito de satisfacer una supuesta necesidad nutricional, productos y subproductos animales. *Entretención*: circos, zoológicos, zoológicos de “conservación” y zoológicos “educativos”, deportes con animales: caza, pesca, peleas de gallos, peleas de perros, corridas de toros, hostigamiento de osos, hostigamientos de toros, lanzamiento de palomas, rodeos, hípica, carreras de perros, caza con perros, etc. *Vestimenta*: industria de las pieles, ropa, calzado y accesorios con piel animal natural o tratada: bolsos, carteras, cinturones, billeteras, etc. *Compañía/trabajo*: espectáculos marinos; trabajos humanos que involucran animales: filmes con animales, animales en instituciones militares o armadas (detección de sustancia, transporte, refuerzos); terapias con animales; compañía: crianza y venta de animales mascotas¹. *Investigación*: científica, para beneficio humano y animal, y cosmética, para beneficio humano. Científica: biomédica, farmacológica, toxicológica, neuropsicológica

¹ La figura de la mascota presenta varias características que hacen de ella una práctica negativa. La crianza de animales exóticos y de raza para comercialización es una actividad objetada por la posición que busca reconocer en los animales, antes que su integridad física y psicológica debe ser completamente protegida y resguardada de los intereses comerciales. Este mismo sistema de venta de animales de compañía, a causa de que responde a un interés socio-económico, propicia la tenencia de animales de forma irresponsable y con cuidados negligentes, lo que resulta en el maltrato y el abandono. La única forma ética de tener animales como compañeros, es la adopción y la protección de ellos en estado de abandono o en refugios. Cualquier otra obtención de animales resulta contradictoria con la posición ética expuesta.

invasiva, educativa práctica quirúrgica, veterinaria; agroalimenticia, etc. Cosmética: toxicología y pruebas de seguridad. La enumeración anterior representa un conjunto comprensivo de información, pero no total, y sirve para comenzar a entender el significado de explotación y su magnitud.

Ahora bien, de las prácticas enumeradas, dos representan los usos que imponen mayor sufrimiento, y a mayor cantidad de animales, que están justificadas por las opiniones autorizadas, y en la efectividad, simbolizan la transformación del ser vivo en recurso; la agricultura animal y la investigación experimental. A pesar de que otras prácticas mencionadas cumplen con una o dos de las características aludidas, no cumplen con todas a la vez. Esto no quiere decir que dichas prácticas restantes no sean blanco de reprobación moral, al contrario, los animales para entretención, vestimenta, compañía/trabajo e investigación cosmética representan preferencias ‘transparentemente frívolas’, indefendibles moralmente, justificadas únicamente por personas que las eligen y las subvencionan, y/o por personas que extraen beneficios comerciales de ellas. El número de animales usados para alimentación a nivel mundial es abrumador. Según las cifras manejadas por la FDA (Food and Drug Administration) de E.E.U.U., los seres humanos matamos más de 57 billones (mil millones) de animales al año para comida. Este número no incluye la cantidad de peces y otros animales marinos que consumimos. Se estima que este número es por lo menos de un trillón, es decir, un millón de millones. (3 p.16) En el otro lado, a pesar de que el registro exacto de animales utilizados está obstaculizado por la falta de publicación de estadísticas a niveles nacionales, se logró proyectar un estimado de animales usados mundialmente, mediante instrumentos estadísticos basados en las evidencias presentadas en el 2005. Un total estimado de 126.9 millones de nohumanos vertebrados fueron utilizados para investigación básica y aplicada, pruebas de toxicidad y propósitos educativos; también, asesinados para proveer tejido experimental o como excedentes para requerimientos futuros; o para establecer cepas de GM (genéticamente modificados). Esto es altamente conservador, pues no están incluidos los estudios de desarrollo fetal ni las especies invertebradas. (4 pos. 3236, 59%)²

² Las referencias que contienen la figura “pos. N, x %” corresponden a referencias de libros en formato Kindle. Kindle de Amazon es un reproductor y una librería electrónica de libros que generalmente enumera su

A causa de que la tesis está articulada desde el enfoque abolicionista, todas estas prácticas resultan reprobadas moralmente, a partir de la crítica que se concentra en la investigación experimental, específica y únicamente en su veta biomédica. Dado que la investigación biomédica, incluido su subgrupo de actividades, resulta de una posición histórica mantenida por el ser humano en relación con los animales y consigo mismo, revisar y entender el origen y desarrollo de esta posición permitirá comprender los fundamentos que levantaron y justifican el uso del animal como modelo experimental.

I.ii. *Algunos términos.*

Con *investigación científica* referiré a la práctica que implica procedimientos experimentales invasivos y no-invasivos, que tengan por finalidad general la salud humana y animal. Recorren el espectro de las pruebas de seguridad y eficacia farmacológica y química, la provisión de tejidos y órganos biológicos, la simulación fisiológica y química de sustancias, el ensayo de técnicas quirúrgicas o terapéuticas y el estudio conductual de reacciones a la inducción artificial y experimental de estados psicológicos determinados; incluyo de forma implícita, las investigaciones y pruebas científicas militares, y cualquier otro uso para investigación que involucre animales no-consentidores y en ambientes no naturales.

Con *enfoque abolicionista* referiré a la posición moral o ética que exige la caída de los sistemas de valores, posturas filosóficas o científicas, y códigos legales que sostengan y justifiquen prácticas explotadoras u opresivas, ejerciéndose en dominio, propiedad y/o autoridad, que resulten en esclavitud, confinamiento y/o sometimiento contra voluntad, consentimiento o asentimiento, y que vulneren, violen o dañen la integridad psicológica y/o física de los afectados en cuestión. Respecto a los animales, en consecuencia, el *enfoque abolicionista* exigirá el cese definitivo de toda práctica y actividad que cumpla con los criterios enumerados, faltando a una consideración igualitaria de los intereses animales, y ejecutada en ellos en virtud de proteger, beneficiar, privilegiar o sustituir a seres humanos.

contenido en Posición y Porcentaje, por consistir una forma más precisa que el Número de Página. De todos modos, algunos Kindle vienen con posición, porcentaje (formato obligatorio) y páginas.

A lo largo de la tesis, con *moral* y *ética* referiré indistintamente a sistemas de valores sostenidos, compartidos y ejercidos por una comunidad moral. Exclusivamente en la hipótesis, *moral* referirá al sistema de valores sostenidos, y *ética* al sistema de lineamientos o códigos que se informan del sistema de valores, para hacer de una práctica cualquiera, una de valor moral.

Con *comunidad moral* referiré a la esfera de protección moral que garantiza teóricamente la inviolabilidad de la integridad psicológica, física y espiritual de sus miembros, que históricamente han sido seres humanos. Comunidad moral funcionará como sinónimo posible de *reino moral* y *esfera moral*. La comunidad moral protege a sus miembros mediante el reconocimiento de un estatus o condición merecedora de protección, a la cual referiré como *estatus moral*.

Con *agente moral* y *sujeto o paciente moral*, referiré al estatus morales de individuos con autonomía y consciencia moral, y al de individuos que, careciendo de estas características, son protegidos por la comunidad moral que integran, respectivamente.

Hipótesis:

Siendo los animales sintientes candidatos adecuados para el estatus de sujeto moral, su utilización como modelo experimental en investigación científica-biomédica, entraría en contradicción con la ética que la regula, y por tanto, su práctica resultaría moralmente insostenible.

1. PRIMERA PARTE: INICIOS ANTIGUOS.

1.1. El inicio de la relación hombre-animal.

El uso de animales tiene su origen en períodos anteriores a toda idea de civilización humana. La utilización de animales, como fuente de alimento, vestimenta o compañía data mucho antes de la Revolución del Neolítico. (5) Fueron la incipiente agricultura y la domesticación del ganado las que condujeron al asentamiento, al desarrollo de herramientas, al del lenguaje, al de la estructura social local, y finalmente, a la aplicación de un primigenio concepto de producción alimenticia. (6) A medida que las pequeñas sociedades humanas se sofisticaban, también lo hacían sus métodos, sus propósitos y las justificaciones de esos usos. Los cambios ambientales tras la última glaciación -80.000 años atrás- propiciaron las condiciones naturales precisas que harían posible el paso del nomadismo al sedentarismo, produciendo variaciones en diferentes niveles de la vida humana, como hasta entonces se concebía. (5) Los ajustes del genotipo conforme a la oferta de alimentos, (7) fortaleció la probabilidad de reproducción exitosa y la supervivencia, convirtiendo la nueva *comida* en la piedra angular de la formación de la cultura, y ulteriormente la edificación de las civilizaciones antiguas más dominantes. (8)

Ahora bien, el desarrollo socio-biológico producto de la revolución agrícola debió la fuerza de su impacto al método utilizado para lograrlo: el uso de los recursos naturales. (9) Dentro de estos recursos naturales los animales jugaron el rol preponderante. La domesticación de las plantas y de los animales para uso humano reportó beneficios en un espectro más amplio del que podemos imaginar ahora; pero fue mayoritariamente la de los animales la que posibilitó la expansión de la revolución neolítica. (10) Dicha expansión comprendió dos cambios gigantescos: la variación en las plantas y los animales, y la variación de la conducta humana. (11) Un conjunto numeroso de beneficios se devengaron de la manipulación del *stock* de la naturaleza: los provechos inmunológicos del cambio dietario, la colaboración de los animales domesticados en la cacería, y la protección mutua; los cimientos de la producción en granja, la intervención indirecta en la selección artificial, el inicio del intercambio y de la difusión de productos. La sofisticación de las herramientas, el desarrollo social y la organización política son sin duda, consecuencias de este

primigenio progreso. (9) Aunque históricamente los animales hayan servido a nuestra especie, su uso y explotación a nivel industrial y dentro del rango de aplicaciones que ofrece en los tiempos presentes, no fue una constante de índole comercial hasta comienzos del siglo XX, previo a la Primera Guerra Mundial. (12 p.105)

La sofisticación de los pueblos primitivos engendró nuevas necesidades y cambió los conceptos de lo necesario y lo vital. En civilización, los seres humanos se vieron en posición de perseguir finalidades, ignorando muchas veces los daños directos y colaterales de su consecución. A causa de la gravedad de estas consecuencias, se suscitó una discusión crítica sobre los métodos empleados en la conquista de los objetivos que la civilización se propuso. En las últimas décadas, esta discusión ha incluido a los animales nohumanos, pero ello no significa que haya nacido ahí. En efecto, los pensamientos disidentes han mantenido un agitado diálogo con la tradición filosófica, en un debate que recorre desde los tiempos antiguos hasta los contemporáneos. Los movimientos sociales del siglo XX y del presente, han reivindicado una antigua polémica, con la determinación firme de reexaminar los fundamentos que dieron forma a las fronteras de la comunidad moral.

Es preciso aclarar por otro lado, que ninguna vindicación del estatus moral de los animales impulsadas en el tiempo antiguo puede ser comparada, en cuanto a la fuerza de su convicción y los alcances teórico y ético de sus premisas, con los movimientos bienestaristas y abolicionistas de nuestros tiempos. Lo anterior responde a su vez al contexto al cual se circunscriben las motivaciones de estas luchas socio-políticas. Los animales han sufrido el peor destino, en ningún momento en la historia de la humanidad, fueron explotados en la modalidad y con la sistematización que lo han sido durante los últimos dos siglos, y la magnitud de dicha explotación no ha sido impuesta nunca en la historia, a ningún ser humano. (13 p.306) Tanto las defensas a la inclusión animal a la comunidad moral como las oposiciones van adoptando formas anteriores y reapareciendo con matices y objetivos propios de sus tiempos; concluir que nada nuevo puede ser presentado, y que carece de sentido continuar la discusión está lejos de ser correcto. La explotación de los animales está institucionalizada, es decir, ha sido aprobada su legitimación por el sistema legal y político, por las disciplinas académicas y por la opinión

pública. Es justamente éste el tiempo que está viendo la mayor y más cruel utilización de los animales, y la más firme oposición a ella.

Desde la Antigüedad hasta la Grecia clásica, civilización fundacional de nuestra cultura, la historia es diferente, los animales compartieron una categoría cercana al hombre. Servían al ser humano y bajo su compañía encontraban protección, mantenían un acuerdo tácito de cooperación. Se ha sugerido que la acomodación genotípica de las especies tuvo como catalizador esta cooperación. (6) Sin embargo, ella fue gradualmente cambiando a medida que las sociedades primitivas evolucionaban intelectualmente. Aunque las religiones orientales más antiguas, particularmente el budismo y el jainismo, hagan perdurar la conexión hombre-animal y animales-naturaleza, (14) la disolución de la alianza vino de la mano de la sofisticación social y política, precisamente cuando la naturaleza comenzó a ser concebida como una dimensión controlable, al menos explicable, a la cual intervenir y modificar. Las consecuencias de estas intervenciones fueron en un extenso comienzo benéficas para el ser humano, y esto resultó a su vez refrendando una creciente noción de necesidad de independencia, que se vería simbolizada, como dice Hans Jonas, en la construcción del hábitat artificial: la ciudad. (15 p.26)

1.2. El contexto griego antiguo.

A través de una mirada histórico-filosófica la interacción animal-hombre se halla retratada, y en algunos casos tratada, a partir de las instancias provistas por las diversas dimensiones de la misma vida humana. De este modo, escenarios cotidianos, bélicos, anecdóticos o intelectuales, registrados en obras políticas y filosóficas, se transforman en documentos históricos desde los cuales el estudio de las valoraciones subyacentes a tal interacción se hace posible.

Profundamente conectados, como se hallaba el pueblo griego antiguo, con la comunidad de dioses, sus preocupaciones consistieron en avocarse al cumplimiento y a la complacencia de los requerimientos de sus deidades, orientando sus aspiraciones morales hacia este extremo del puente que aún los mantenía familiarizados con las bestias. Esta posición intermedia en la cual se hallaba transitando la humanidad le permitió atribuirse una superioridad frente a los animales (16 pos.537,12%), que paulatinamente llegó a constituir una de las piedras angulares del pensamiento filosófico occidental; la convicción firme de representar al ser humano, por diseño, capacidad y grandeza, como un eslabón entre los dioses y las bestias.

No obstante, simultáneo a la superioridad y a la aspiración divina, en el relato homérico y hesódico es posible percibir que esta diferencia se la mostraba más como un fenómeno de continuidad que como uno de separación. Richard Sorabji³ sostiene que la crisis para la futura filosofía de la mente y para el pensamiento filosófico-moral la provocó Aristóteles al sustraer de los animales cualquier posibilidad de racionalidad. (17 p.7) Previo a ello, la cuestión animal-hombre se circunscribía a los escenarios de la cotidianidad, las costumbres y la tradición. Los animales servían al hombre en el trabajo, en la guerra, en el ejercicio religioso y en la vida diaria; la pertenencia del animal al mundo humano no estaba asaltada por inquisiciones acerca de capacidades, conductas ni raciocinio. Hasta el momento en que la discusión despertó, las diferencias entre ambos no exigían de una de sus

³ Richard R.K. Sorabji CBE (Commander of the Order of the British Empire), FBA (Fellow of the British Academy), American and Flemish Academies, Honorary Fellow, Wolfson College, Oxford. Profesor de Filosofía Antigua. <http://users.ox.ac.uk/~sfop0008/>

partes una postura moral separatista; al contrario, aquellos que optaron por una posición ética, como Pitágoras o Empédocles, resolvieron sostener una compasiva e inclusiva.

Gary Steiner⁴ cree que la relación hombre-animal en los tiempos previos al aristotelismo y específicamente al estoicismo, estaba enlazada bajo una perspectiva de afinidad, tal vez hermandad, bajo el “commitment to the fundamental continuity between humans and animals as natural kinds subject to fate and the ravages of time.” (16 pos.547,12%) Considera el autor que la revisión de los relatos homéricos y hesíodicos, así como de las posturas de algunos primeros pensadores, revelan el origen de cuestiones ancladas al debate sobre el estatus moral animal, (16 pos.514,11%) que fueron determinantes en su orientación y forma, libres sin embargo de una examinación sobre su relevancia o pertinencia. Al final de la transición desde las obras homéricas y hesíodicas hacia las escuelas aristotélicas y estoicas, hablar de estatus moral animal implicó de forma necesaria hablar primero de capacidades, lenguaje, sentido de justicia, intelecto. Y si bien, la ecuación entre estatus moral y facultad intelectual alcanzó su balance pleno con los pensamientos herederos de la tradición literaria antigua, ésta presentó la relación hombre animal de una forma menos dividida, y en muchos pasajes, comprometida con una suerte de parentesco natural y originario.

1.2.1. *Los animales dentro de la vida humana en Homero.*

En las obras homéricas es posible encontrar descripciones de una convivencia estrecha entre animales y hombres, una suerte de vínculo humano-animal más compenetrado y unido, practicado bajo un sistema de utilidad recíproca y natural, similar al equilibrio presente en el mundo salvaje. La vida antigua, como lo fueron casi todos los modos de vida hasta la Revolución Industrial, debió ser levantada a partir del esfuerzo físico mancomunado entre hombres -generalmente esclavos- y animales; éstos participaban activamente en diversas dimensiones de la vida humana, asistían en el campo, en el transporte, en el cuidado y en la compañía; y compartían con las familias y los ejércitos las vicisitudes del tiempo y la guerra.

⁴ Filósofo norteamericano, especializado en derechos animales. Es profesor de filosofía de la Universidad de Bucknell. <http://www.facstaff.bucknell.edu/gsteiner/>

Las alusiones que las obras homéricas hacen a los animales comprenden un espectro amplio de clases y propósitos, categorizables en dos tipos: directas e indirectas. Las del primer tipo corresponden al vínculo doméstico-laboral, divisible según su nombre en un vínculo de afectividad y en otro de utilidad. Por su parte, las del segundo tipo son de orden menos práctico y caben bajo el concepto común de alegorías. Comenzando por esta segunda categoría, los animales de Homero juegan un rol representativo, los actos de valentía, lealtad, laboriosidad y compromiso son constantemente objeto de celebración; y los de cobardía, malicia y falta de misericordia son objeto de lo contrario. Reflejan por un lado el modo en que los personajes sellan sus destinos, y por otro, los tipos de hábitos positivos que constituyen el conjunto de las virtudes. Es justo aclarar que las alusiones homéricas a los animales no alcanzan a constituir una teoría antigua sobre la animalidad, sino una concepción del parentesco entre las especies, que sirve al poeta como fuente para la articulación de roles modélicos.

La *Ilíada* y la *Odisea* nos enseñan el grado de naturalidad que la presencia animal tenía para los hombres. En las escenas de batallas de la *Ilíada* el coraje, el arrojo y la intrepidez de los héroes hallan su representación animal en la figura del león, del jabalí y del buey. De forma transversal a la obra, el león va simbolizando la soberanía, la ferocidad y la osadía. Menelao, ‘como el león hambriento’ que encuentra ‘un gran cuerpo de cornífero ciervo’, ve ‘al deiforme Alejandro’ en su tropa. (18 p.82) Diomedes se fortalece en batalla “como un león a quien el pastor hiere [...] y no lo mata, sino que lo excita la fuerza.” (18 p.109) Eneas, “como un león que confía en su bravura”, defendió el cadáver de Pándaro. (18 p.113) Y Tlepólemo refiriendo a su padre, ‘el fornido Heracles’, que con “el ánimo de un león [...] con seis solas naves y pocos hombres, consiguió saquear la ciudad.” (18 p.121) Asimismo la del jabalí, por su bravura y su temeridad. Agamenón honrando a Idomeneo por su valentía. (18 p.93) Ulises y Diomedes matando troyanos, “como dos embravecidos jabalíes que acometen a perros de caza”. (18 p.205) Y la del buey, por su fiereza y vigorosidad. Agamenón destaca ante su ejército: “Como en el hato el macho vacuno más excelente es el toro, que sobresale entre las vacas reunidas, de igual manera hizo Zeus que Agamenón fuera aquel día insigne y eximio entre muchos héroes.” (18 p.72)

Acerca del rol moralizante, es pertinente aclarar que las comparaciones con la figura del león son también censurables. Su voracidad y brutalidad son asociadas con vicios de orgullo y poder en otros pasajes. Aquiles, “como un león que, dejándose llevar por su gran fuerza y su espíritu soberbio”, pierde su piedad y se ensaña con el cadáver de Héctor. (18 p.415) En la *Odisea*, el Cíclope “con ánimo cruel devorando se puso a comer como montaraz león” a los compañeros de Odiseo. (18 p.548) Tanto al guerrero vencedor como a estos animales -generalmente depredadores-, se les reserva una posición prominente en la jerarquía de la cadena natural, representativa del dominio que ejercen sobre sus respectivos territorios. De modo contrario, la cobardía y la derrota tienen su referencia en los animales gregarios. Agamenón reprendiendo a sus hombres, que se han ‘quedado atónitos como cervatos’, sin vigor. (18 p.93) La cobardía de Héctor y su tropas, “temblando están como perros entorno a un león”. (18 p.117) Aquiles reprendiendo a Agamenón: “¡Ebrioso, que tienes ojos de perro y corazón de ciervo!”. (18 p.51). La malicia y el cálculo, asociado a los reptiles. (18 p.380)

Sobre el primer tipo de alusión, la directa, existían dos subdivisiones, la afectiva y la utilitaria. En el primer grupo hallamos aquellas relaciones de empatía y sensibilidad con animales domesticados cercanos, como el perro y el caballo. La protección de Pándaro con sus caballos. (18 p.110-111). Y Argos reconociendo a Odiseo:

Así éstos conversaban. Y un perro, que estaba echado, alzó la cabeza y las orejas: era Argos, el can del paciente Odiseo, a quien éste había criado, aunque luego no se aprovechó del mismo porque tuvo que partir a la sagrada Ilión. Anteriormente llevábanlo los jóvenes a correr cabras montesas, ciervos y liebres; mas entonces, en la ausencia de su dueño yacía abandonado sobre mucho fimo de mulos y de bueyes [...] allí estaba tendido Argos, todo lleno de garrapatas. Al advertir que Odiseo se aproximaba, le halagó con la cola y dejó caer ambas orejas, mas ya no pudo salir al encuentro de su amo; y éste, cuando lo vió, enjugóse una lágrima que con facilidad logró ocultar a Eumeo [...] [Eumeo hablando] “Si fuese tal como era en el cuerpo y en la actividad cuando Odiseo lo dejó al irse a Troya, pronto admirarías su ligereza y su vigor [...] Mas ahora abrumánle los males a causa de que su amo murió fuera de la patria, y las negligentes mozas no lo cuidan” [...] Entonces la Parca de la negra muerte se apoderó de Argos, después que tornara a ver a Odiseo al vigésimo año. (18 p.658-659)

Sin embargo, respecto a la subdivisión que reúne los vínculos de utilidad, es posible hallar de forma reiterada en la *Iliada* y en la *Odisea*, un uso de los animales objetualizador

y sistemático. Los relatos que ilustran los hábitos arquetípicos de la edad Antigua, los sacrificios, las celebraciones y el trabajo, inclinan nuestra interpretación hacia una relación hombre-animal de tipo tradicional, fundada en una clasificación estratificada de las especies y en la atribución de una posición privilegiada para el ser humano. Homero superpone el control y el dominio a la sumisión y a la impotencia, asociando la naturaleza predatoria de algunos animales a la supremacía que los ejércitos victoriosos ostentan sobre los pueblos vencidos. Este diagrama valorativo, reflejando en la épica las preferencias socioculturales de los tiempos antiguos, adoptará en el pensamiento aristotélico la forma de un orden político-natural.

1.2.2. *Hesíodo y el obsequio de la justicia.*

En *Los Trabajos y los Días* Hesíodo relata dos eventos significativos en cuanto a la visión que el hombre elaboró de sí mismo y de su medio circundante, vivo e inerte. El primer evento es el *Mito de Prometeo*, robando a Zeus el sustento de la vida y entregándolo a los seres humanos: “Y es que oculto tienen los dioses el sustento de los hombres; pues de otro modo fácilmente trabajarías un solo día y tendrías para un año sin ocuparte de nada.” (19 p.125) En el *Protágoras* de Platón, su sofista recurrió al mito en una forma alegórica y menos exacta, no obstante, los cambios que realizó al relato indican precisamente el lugar prominente que la humanidad se arrogaría sobre las demás criaturas. Siguiendo el texto hesíodico, lo central del mito parece ser las consecuencias del robo ejecutado por Prometeo. Los designios que Zeus se reservó para enviar a los hombres, vengándose del Japetónida, dejan a la humanidad sumida en ‘lamentables inquietudes’ y ‘mil diversas amarguras’, (19 p.127-129) con ello Hesíodo intenta proveer una explicación de la naturaleza incierta y miserable del destino humano.

En el lado platónico, el mito arroja sus primeras interpretaciones antropocéntricas. Esta vez lo central del relato parece estar orientado al hombre, especialmente a dos condiciones: la de despojado y la de merecedor. Protágoras convierte a Prometeo en una suerte de patrono cristiano, que “apurado por la carencia de recursos” y viendo que “los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y

descalzo y sin coberturas ni armas”, decide robar de Hefesto y de Atenea el fuego y la técnica de su utilización. (20 p.525-526)

El segundo evento es el *Mito de las Edades* y la *Fábula del Halcón y el Ruiseñor*. En el primero relata Hesíodo la degradación de las estirpes en el transcurso de las cinco edades, y en el segundo, el desplegamiento de la justicia divina para los hombres mezquinos y soberbios. El Mito de las Edades cuenta la historia de la destrucción de las cuatro edades predecesoras a los tiempos calamitosos actuales. Comienza con la edad dorada, en la cual dioses y mortales compartían un ‘mismo origen’, y reinaba la armonía, la despreocupación y la vitalidad. La edad de plata, donde una estirpe menor, tras vivir cien años de solícito cuidado maternal, encontraba ‘los sufrimientos a causa de su ignorancia’ y de su falta de culto divino. La edad de bronce, de una generación trabajadora, pero desinteresada y soberbia. Luego Zeus engendra una cuarta estirpe, ‘justa y virtuosa’, semidioses o héroes de combate, que a cambio de su valentía, han sido enviados a la ‘Isla de los Afortunados’. En la quinta edad se crea la estirpe de hierro, hombres que nunca se ven ‘libres de fatigas y miserias’, atormentados con ‘ásperas inquietudes’ y ‘calamidades’, violentos y faltos de honor.

A los hombres de la Edad de Hierro les consume su desdicha, porque sus alegrías son males y su deshonra presagia su aniquilación. No obstante, en el *Mito del Halcón y el Ruiseñor* Hesíodo revela la moraleja del *Mito de las Edades*: la lucha entre la soberbia (*hybris*) y la justicia (*dikē*). “¡Oh Perses! Atiende tú a la justicia y no alimentes soberbia [...] la justicia termina prevaleciendo sobre la violencia, y el necio aprende con el sufrimiento.” (19 p.135) Que el carácter vicioso de los hombres sea punible implica tanto su posibilidad de condenarse como de redimirse. Sobre los pueblos violentos, belicosos y mezquinos deja caer Zeus la ‘terrible calamidad, el hambre y la peste juntas’. Y para los pueblos obedientes y justos, se multiplican las fortunas y la buena vida; “jamás el hambre ni la ruina acompañan a los hombres de recto proceder”. En virtud de alcanzar los bienes con los cuales Zeus premiaba a los pueblos honrosos, un primigenio concepto de “deber moral” se desarrolló entre los ciudadanos antiguos. La justicia fue un protoconcepto de “moral”, de origen religioso -heterónimo-, Zeus entregaba a los hombres la oportunidad de organizarse

políticamente, y mediante su práctica detener el destino funesto que se reservaba para la estirpe de hierro.

iOh Perses! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de violencia. Pues esta ley impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos; a los hombres, en cambio, les dio la justicia que es mucho mejor. Y así, si alguien quiere proclamar lo justo a conciencia, a él le concede prosperidad Zeus. (19 p.138)

Aquella viene a ser la moraleja del *Mito del Halcón y el Ruiseñor*, un trabajo moral por decirlo de algún modo. El regalo del sentido de justicia pasa de tener el carácter de obsequio, de oportunidad o de condición azarosa, a ser el sello distintivo de la estirpe humana. A los animales se les condenó a devorarse los unos a los otros, pero a los hombres se les presentó la oportunidad de modificar su naturaleza salvaje. Reservado exclusivamente a la humanidad, el don de la justicia refuerza la condición de merecedor o elegido del ser humano. La humanidad recibe la posibilidad de conducirse de acuerdo a la justicia, y esto es prueba de la consideración especial que los dioses han tenido y seguirán teniendo con los hombres. Aproximadamente cuatro siglos más tarde, el Sócrates de Jenofonte, intentando persuadir a Aristódemo sobre este punto, enumerará las características que según su juicio, prueban la condición única del ser humano entre todas las restantes criaturas.

En primer lugar, el hombre es la única criatura viva que ellos han hecho en posición vertical; y [ésta] le confiere una mayor amplitud de visión por delante y [...] de las cosas que están encima [...] aunque todos los animales tienen lenguas, solo la lengua del hombre ha sido formada por ellos de manera que [...] nos permita articular la voz y expresar todos nuestros deseos los unos a los otros. Más aún: a todos los demás animales les han prescrito ellos una estación determinada para la relación sexual, mientras que en nuestro caso el único tiempo limitado que han impuesto es la vejez [...] Lo que tiene aún mayor importancia, puso en él el más noble tipo de alma. Pues [...] ¿qué alma de cualquier otro animal ha llegado a aprehender la existencia de los dioses que ordenan el universo [...] y qué género de seres vivientes distintos del hombre rinde culto a los dioses? [...] Pues ¿no es acaso evidente para ti que, en comparación con los demás animales, los hombres viven como dioses por su incomparable naturaleza corporal anímica? (21 p.66-68)

2. SEGUNDA PARTE: CLÁSICOS Y GRECORROMANOS.

2.1. Hombres y animales en Platón: superioridad en potencia.

La obra de Platón no logra, y no tiene por objeto, abordar los elementos centrales de la discusión sobre el estatus moral animal. Ella se halla detenida un poco más atrás, en la observación y análisis de los propósitos y de los elementos que constituyen lo que podemos llamar *alma humana*. Ahora bien, ‘sería erróneo’ creer que Platón no tuvo un ‘interés científico en los animales’ (1 p.4), expresa Newmyer⁵, sin embargo es preciso aclarar que lo fue en un grado menor y menos sistemático que su discípulo Aristóteles. El tratamiento que la obra platónica da al tema animal es, por decirlo de un modo general, indirecto. En comparación a pensadores como Eliano, Plutarco o Plinio, el ateniense se queda en la vereda de Homero en cuanto a la extensión y profundidad con las cuales aborda la temática de los animales; éstos prestan un rol modélico para el hombre. Debido a la forma didáctica y alegórica de su estudio biológico de los animales, el reconocimiento que la historia de la ciencia biológica hace de su contribución termina siendo inversamente proporcional al que hace sobre él la historia de la filosofía. (1) Cuando se investiga el tema animal en Platón, es posible encontrar un vasto conocimiento respecto a sus características biológicas, reproducción, alimentación, estructura social, etc., no obstante, siempre con el objetivo de enseñar, ilustrar y educar al hombre. El discurso platónico sobre el estatus moral animal resulta ambiguo e incompleto, porque el conjunto de diálogos que conforman su obra no presenta una teoría acabada sobre la constitución de la animalidad.

La verdadera empresa de Platón es la investigación de la espiritualidad y moralidad del ser humano. En ella los animales representan por un lado, una etapa prehistórica y anterior del hombre, y por otro, un refuerzo positivo o negativo de los premios y costos de una forma de vida elegida. Como una suerte de herencia primitiva, la dimensión animal se halla anclada en las partes irascible y concupiscible del alma, y debe ser selectivamente superada a través de la educación y del gobierno racional:

Y estos dos [lo irascible y lo racional], así criados y verdaderamente instruidos y educados en lo suyo, se impondrán a lo concupiscible, que, ocupando la mayor parte del

⁵ Newmyer, Stephen T. Profesor de Filosofía Clásica en McAnulty College and Graduate School of Liberal Arts. <http://www.duq.edu/academics/faculty/stephen-newmyer>

alma de cada cual, es por naturaleza insaciable de bienes; al cual tienen que vigilar, no sea que, repleto de lo que llamamos placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte y, dejando de obrar lo propio suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquello que por su clase no le corresponde y trastorne enteramente la vida de todos. (22 p.277-278)

Los refuerzos positivos o negativos corresponden a la actividad selectiva de la superación, que implica la capacidad de distinguir de lo animal las características buenas a imitar y las malas a desechar. Es aquí donde tienen lugar en la obra platónica el uso alegórico de los animales, la herencia homérica y uno de los elementos más controversiales e interesantes de su pensamiento, la metempsicosis o transmigración de las almas. El conocimiento biológico y etológico que Platón tiene sobre aquellos, le permiten dibujar una ilustración moralizante para la vida humana presente, pasada y futura. En concordancia con los grados de virtud o de vicio alcanzados en una vida ‘se irán [configurando] cada una de acuerdo con lo semejante a sus hábitos anteriores’ (23 p.75). Transmigrar en un animal, cuya clase sea despreciable, representa el costo de una vida viciosa, y en su opuesto, una vida virtuosa. Una vida dedicada a “glotonerías, actos de lujuria, y [...] la bebida [...], es verosímil que se encarnen en las estirpes de asnos”, otra en la que se hayan “preferido las injusticias, tiranías y rapiñas, en las razas de los lobos, de los halcones y de los milanos”; y aquellos que hayan practicado la ‘cordura y la justicia’, “es verosímil que éstos accedan a una estirpe cívica y civilizada, como por caso la de las abejas, o la de las avispas o la de las hormigas.” (23 p.74-75)

Tal -decía- era aquel interesante espectáculo en que las almas, una por una, escogían sus vidas; el cual, al mismo tiempo, resultaba lastimoso, ridículo y extraño, porque la mayor parte de las veces se hacía la elección según aquello a lo que se estaba habituado en la vida anterior (22 620a, p.601) [...] De esto, y de la suerte que les había caído, les venía a las más de las almas ese cambio de bienes y males (22 619d, p.601) [...] El que viviera correctamente durante el lapso asignado, al retornar a la casa del astro que le fuera atribuido, tendría la vida feliz que le corresponde, pero si fallara en esto, cambiarla a la naturaleza femenina en la segunda generación; y si en esa vida aún no abandonara el vicio, sufriría una metamorfosis hacia una naturaleza animal semejante a la especie del carácter en que se hubiera envilecido. (24 p.189-190)

Que un ‘alma humana venga a vivir a un animal’, y que el que ‘alguna vez fue hombre se pase, otra vez de animal a hombre’ (25 p.351) presenta obstáculos para la comprensión coherente del pensamiento platónico: un alma esencialmente racional puede encarnarse en una naturaleza irracional como el animal, o en una inferior como la femenina, pero “nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana.” (25 p.351)

La verdad sólo es alcanzada por los hombres amantes del saber, esto es, los que hacen uso de su inteligencia, filosofando y rechazando ‘todas las pasiones del cuerpo.’ (23 p.76) Aquello que por naturaleza o diseño no es inteligente, “no lo es ni lo será en el futuro, sin razón”, (26 963e, p.334) es decir, sin la presencia originaria de la razón, no es posible generar inteligencia. Platón responde a este dilema, en palabras de Sorabji, revirtiendo el orden darwiniano de la evolución, i.e. haciendo a los hombres preceder a los animales. (17 p.10) Es a causa de “la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad”, (25 p.351-352) que puede luego de habitar en una naturaleza animal, regresar a una racional.

Con todo, y a pesar de que la capacidad intelectual genera una división notoria entre los hombres y las demás especies, la continuidad humano-animal persiste en el pensamiento platónico, justamente a consecuencia de la transmigración de las almas y de un origen y destino común a todos los seres vivos. En el *Timeo* tiene lugar un relato sobre la creación de la vida, del cual es central para este propósito una idea sobre la inmortalidad: “Vosotros haréis el resto, entretejiendo lo mortal con lo inmortal. Engendrad seres vivientes, alimentadlos, hacedlos crecer y recibidlos nuevamente cuando mueran.” (24 p.188-189) La capacidad de crear, procrear y perpetuarse apuntan a un mismo blanco cuando se habla de los seres vivos en un sentido natural y biológico, esto es, entretejer la mortalidad con la inmortalidad. Todos los seres vivientes participan de la procreación y mediante este proceso, se perpetúan en el tiempo, trascendiendo las barreras de la finitud. En el *Banquete* Diotima expresa esta idea primero con la unión entre ambos géneros humanos, y luego lo expande hacia los restantes seres vivientes:

La unión de hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundación y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal [...] Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal [...] ¿O no te das cuenta en qué terrible estado se encuentra todos los animales, los terrestres y los alados, cuando desean engendrar [...] cómo todos ellos están enfermos y amorosamente dispuestos, en primer lugar en relación con su mutua unión y luego en relación con el cuidado de la prole? (27 p.254-256)

Interroga a Sócrates acerca del origen de este afán procreador en los animales. Admitiendo su ignorancia, Sócrates le pide continuar, y ella logra expresar con claridad la idea esencial del parentesco entre las especies:

La naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal [...] porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo [...] De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal [...] No te extrañes, pues, si todo ser estima por naturaleza a su propio vástago, pues por causa de inmortalidad ese celo y ese amor acompaña a todo ser. (27 p.256-257)

Aquello que es común a todo ser vivo es también la capacidad de conservación, punto que será sumamente importante para el pensamiento estoico. Platón establece que la virtud del alma y la cabeza “proporciona la salvación y conservación a todo ser vivo”. (26 p.330) Esto significa que ambos elementos, “el intelecto mezclado con las percepciones”, posibilitan la oportunidad de perpetuarse, y en definitiva la conservación resulta ser el reconocimiento parcial por parte del ateniense de la inteligencia en los animales. Si bien, al ser humano se le distingue por una tercera parte de su alma, este tercer elemento no ejecuta su labor sin un apropiado entrenamiento. Frente a una escasez o deficiencia educativa, el hombre no abandona el reino animal: “a pesar de que si obtiene una correcta educación y una naturaleza afortunada suele llegar a ser el animal más divino y manso, si no se lo educa suficientemente o no se lo educa bien, es el más salvaje de todos los que engendra la tierra.” (26 p.464)

A causa de esta inteligencia condicionada, el hombre sólo puede atribuirse superioridad frente a las otras especies, potencialmente. El hombre regente de Platón, el que ha administrado su poder racional de forma exitosa sobre las partes irascible y concupiscible, es tras una observación rigurosa, una empresa, una construcción y un proyecto. En palabras de Michael Landmann, el hombre platónico está tan dividido entre lo animal y lo divino, como está toda la obra platónica:

Así, pues, dos aspectos totalmente diferentes de la Antropología se tocan en Platón y permanecen el uno junto al otro sin engranarse interiormente ni completarse. Una definición zoológica del hombre que lo sitúa plenamente dentro del reino animal, y su definición como ser racional que lo eleva sobre los animales; Platón ha establecido juntas estas dos definiciones, sin que de ello resultase ninguna unidad [...] como portador de lo logístico, en virtud de lo cual contempla las ideas, el hombre sigue emparentado de cerca con los animales [...] también para él se realiza un tránsito de las almas de los hombres a las de los animales (y viceversa). El hombre, según él, es superior al animal sólo potencialmente, por así decirlo: ningún motivo se opone a la altanería sistemática de la razón, mucho más a la pena de que la mayor parte de los hombres no hacen ningún uso de su razón. Por eso, en castigo, no logran después de la muerte la inmortalidad incorpórea, sino que deben pasar a una vida nueva. (28 p.274-275)

2.2. El perfeccionismo aristotélico: la felicidad divina.

La posición aristotélica acerca de la cuestión animal es particularmente difícil de definir, principalmente porque la investigación sostenida por él sobre la temática animal ha sido reconocida como la más prolija, extensa y sistemática del pensamiento antiguo anterior al período greco-romano, y a la vez, interpretada como la posición filosófica que finalmente produjo la ruptura de la continuidad hombre-animal hasta entonces existente. (17)

Aristóteles demostró un profundo interés por el reino animal y vegetal. Desde una vereda diferente a sus predecesores, fue capaz de conducir una investigación completísima sobre cuestiones específicas concernientes a su clasificación, generación, reproducción y movimiento. Se podría decir que mantuvo una postura más naturalista en su indagación filosófica, mostrando un distanciamiento de su maestro, tanto de la metodología alegórica y lúdica que Platón utilizó para abordar la temática animal, como del interés metafísico que dio forma a su pensamiento. Rechazó también la teoría de la metempsicosis, pues desestimó el supuesto básico de la transmigración de las almas, según el cual las almas pueden subsistir fuera de un individuo. Para el estagirita el alma no ‘se [daba] sin un cuerpo ni [era] en sí misma un cuerpo’; (29 p.174) el alma era más bien la actividad propia o la actualización del cuerpo; i.e. entidad. Y siendo ‘la entidad entelequia’, ‘el alma es [entonces] entelequia de tal cuerpo’. (29 p.199)

Dio a la biología el mismo lugar prominente que su maestro había dado a la astronomía. Consideró que ésta, por noble y elevada que fuera, comportaba mayores dificultades y obstáculos, precisamente por la lejanía del hombre con los astros. Debido a que aquel se hallaba en medio de los animales y las plantas, y que, con la mayoría de ellos compartía características similares, estimó que la investigación de sus causas y composición poseía un valor propio significativo y su conocimiento una posesión maravillosa.

En cambio, los otros seres, debido a que nuestro conocimiento de ellos es mayor y más amplio, dan lugar a una ciencia más vasta, y además [...] incluso en los seres sin atractivo para los sentidos, a lo largo de la investigación científica, la naturaleza que los ha creado ofrece placeres extraordinarios a quienes son capaces de conocer las causas y sean filósofos natos. Sería, pues, ilógico y absurdo que, si nos alegramos contemplando sus imágenes porque consideramos el arte que las ha creado, sea pintura o escultura, no

amásemos aún más la observación de los propios seres tal como están constituidos por naturaleza, al menos si podemos examinar las causas. (30 p.73)

En cuanto a su investigación, el estagirita fue concienzudamente sistemático, primero con los resultados de sus observaciones del mundo natural, y segundo, con el objetivo que su estudio persiguió; un cuarto de la obra aristotélica está dedicada a trabajos de la naturaleza, y su articulación es más propia de un científico que de un pensador moral. (1 p.6-7) *Investigación sobre los animales, Reproducción de los animales, Partes de los animales, Marcha de los animales y Movimiento de los animales* abordan cuestiones biológicas, físicas y teleológicas, cuyos objetivos temáticos se resumen en una historia natural de la formación física, reproducción, movimiento y desplazamiento de distintos tipos de animales.

A lo largo de su obra biológica, la referencia a características humanas para describir las capacidades animales, es una constante que representa el mayor obstáculo para comprender unificadamente la teoría aristotélica. Con la finalidad de explicar de forma ilustrativa sus comportamientos, el filósofo está dispuesto a adscribir a los animales rasgos únicamente atribuidos a los hombres. Capacidades como la inteligencia, la prudencia, la memoria y el pensamiento aparentemente serían facultades o virtudes que compartirían humanos y animales juntos, en la forma de parentesco entre especies. Este fenómeno de continuidad a su vez representaría el elemento basal de su teoría del gradualismo biológico, *sunecheia*.

Así la naturaleza pasa gradualmente de los seres inanimados a los dotados de vida, de suerte que esta continuidad impide percibir la frontera que los separa y que se sepa a cuál de los dos grupos pertenece la forma intermedia [...] el reino vegetal, tomado en su conjunto, si se lo compara con otros cuerpos inertes aparece casi como animado, pero comparado con el reino animal, parece inanimado. (31 p.412-413)

La naturaleza pasa, ciertamente, sin interrupción de los seres inanimados a los animales a través de seres vivos que no son animales, de tal modo que parece que un ser se diferencia de otro de forma mínima, al ser afines unos de otros. (30 p.196)

Aristóteles mantiene sucesivamente que en los animales se hallan características similares a las de los humanos, y que, mientras algunas de ellas guardan un parecido muy cercano, otras adoptan una forma análoga, es decir, versiones diferentes y menores de las halladas en los hombres. Sin duda llama la atención que el pensador destacara de las bestias

no sólo las aptitudes físicas admirables propias de la naturaleza salvaje, sino que también les reconociera otras disposiciones que, a causa de su naturaleza únicamente humana, nunca les hubieran sido atribuidas. Estamos hablando de características morales y emocionales que hoy en día se encuentran bajo un vigilante escrutinio. La naturaleza de los estados interiores de los animales continúa en investigación y su discusión permanece encendida, porque, por un lado no se cree haber alcanzado unanimidad sobre la validez y universalidad de los resultados de los estudios realizados en animales (32 p.12-14), y por otro, porque las disciplinas que conducen dichos estudios se ven, en estas circunstancias, presionadas a presentar sus hallazgos de la forma más aséptica posible, en virtud de protegerse del antropomorfismo. (33 p.27-28,30-31)

No tan ajenas a estos escenarios, las observaciones aristotélicas presentan a los animales capaces de disposiciones particularmente humanas. El filósofo establece que ‘unos animales difieren del hombre más o menos en ciertas cualidades’, es decir, sólo de forma cuantitativa. En aquellos se dan ‘huellas de estos estados psicológicos’, que en los hombres ‘ofrecen diferencias más notables’. Mientras en el hombre hay técnica, sabiduría y sagacidad, en ‘algunos animales [hay] a una facultad natural del mismo tenor’. “Así, docilidad o ferocidad, dulzura o aspereza, coraje o cobardía, temor u osadía, apasionamiento o malicia, y en el plano intelectual una cierta sagacidad, son semejanzas que se dan entre muchos animales y la especie humana”. (31 p.411-412) Son poseedores de un tipo de alma todos los seres vivos, y a cada tipo le corresponden determinadas potencias. Las ‘nutritivas y sensitivas’ son fuentes para la sensación del placer y del dolor, y precursoras de la potencia ‘desiderativa’, que a su vez, es condición suficiente para la voluntad: “Baste por ahora con decir que aquellos vivos que poseen tacto poseen también deseo.” (29 p.176) La memoria, presentándose en algunos animales, hace de ellos seres ‘más inteligentes y más capaces de aprender que los que no pueden recordar’, (34 p.70) más aptos para enfrentar los desafíos de la supervivencia, como provistos de anticipación y prudencia: “se llama prudente el que puede examinar bien todo lo que se refiere a sí mismo [...] por eso se dice que son prudentes algunos animales, aquellos que parecen tener cierta facultad de previsión para su propia vida”. (35 p.278)

A pesar de que en los estudios zoológicos aristotélicos la adscripción de rasgos humanos a los animales es recurrente, de sus textos políticos y morales se revelan las evidencias contradictorias más aplastantes del *corpus*. Richard Sorabji sostiene que las atribuciones de características antropomórficas de los textos biológicos, deben interpretarse simplemente como recursos alegóricos de un Aristóteles que pretende ilustrar de la forma más diáfana posible, una naturaleza cuya comprensión se nos escapa. Insiste el oxoniense en que ‘el gradualismo biológico está cuidadosamente’ establecido de manera que ‘permita una fina distinción intelectual entre animales y hombres’ (17 p.13-14) Las advertencias están hechas puntualmente por el mismo pupilo de Platón, a comienzos de cada tratado; las adscripciones de rasgos humanos están formuladas y deben ser entendidas ‘*como si*’ los animales los poseyeran.

The latter is again illustrated by the *intellectual* capacities: as technical knowledge (*technê*), expertise (*sophia*) and understanding (*sunesis*) are to man, so some other similar capacity (and he calls it other: *hetera*) stands to certain animals. This schema (as A is to B so some other C is to D) is what Aristotle standardly means by an analogy, and it implies that animals only have something other than *technê*, *sophia* or *sunesis*. There is a continuity of temperaments, but not of intellect, only an analogy [...] it is only *as if* the dolphins calculate [...] how big a breath they need before diving. (17 p.14)

La estructura teleológica de la cosmovisión aristotélica, transversal a toda su obra, presenta más bien, una continuidad jerárquica ascendente entre los seres vivos y la humanidad, y es esta dimensión filosófico-moral la parte de su obra que la tradición filosófica ha mantenido más vigente. Por un lado, dicha continuidad se da como tal, únicamente en un nivel primitivo en el cual animales y hombres son comparables a causa de una condición natural común, y por otro, este parentesco es invisibilizado por el repertorio notable de capacidades humanas, improbables en los animales, que hace posible la primera etapa de distinción: la vida política.

La formación física y psicológica de los seres vivientes es tal porque responde a un diseño con propósitos, sus rasgos y conductas se conforman según la función que su tipo de alma imponga y de acuerdo a las necesidades que deban satisfacerse. (29 p.247) Poseyendo el ser humano las capacidades de la memoria y del aprendizaje, por añadidura es capaz de recordar (recopilar) (31 p.48), y por tanto de acumular experiencias que se traducen en el arte o la técnica (34 p.70-72). El *académico* sostiene que algunas facultades hacen al

hombre separarse de su condición animal, pero las del tipo intelectual son simultáneamente aquellas que les son propias y las que lo convierten en el más aventajado: “No por tener manos es el hombre el más inteligente, sino por ser el más inteligente de los animales tiene manos”. (30 p.216) Ahora bien, en concordancia con su estructura teleológica y perfeccionista, este rasgo único tiene un propósito claro: su excelencia. La vida reflexiva llega a ser en el ejercicio constante de las virtudes morales e intelectuales:

Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón [...] añadiéndose a la obra la excelencia queda la virtud (pues es propio de un guitarrista tocar la guitarra y del buen guitarrista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y unas acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y hermosamente, y cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera. (35 p.144)

La separación del gradualismo se abre más cuando Aristóteles agrega a su diagrama de la *vida buena* los elementos finales de su postulado moral. Primero, entre sujetos dispares o desiguales no es posible la justicia ni la amistad, esto quiere decir que no es posible establecer acuerdos y vínculos éticos entre seres sin parentesco. “Tampoco hay amistad hacia un caballo o un buey, o hacia un esclavo en cuanto esclavo, porque nada hay común a estas dos partes”, (35 p.344) y no lo es respecto a los animales, porque estos carecen de la capacidad discursiva requerida para concebir y expresar su opinión sobre ‘lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto’; es decir, la comprensión que fundamenta el acuerdo entre uno que desea justicia y otro que puede expresarla. (36 p.51-53) Segundo, el fin que la vida virtuosa debe perseguir es un fin cuyo bien sea un bien en sí mismo, i.e. no deseable por uno ulterior; este fin es la *felicidad*. Ahora bien, siendo la felicidad ‘el mayor y el mejor de los bienes humanos’, (37 p.422) su precursor es el ejercicio de la mayor y mejor virtud: la contemplación. La *teoría* no es sólo una destreza intelectual propia del hombre sabio, sino la huella de la divinidad en el ser humano.

Una señal de ello es también el hecho de que los demás animales no participan de la felicidad por estar del todo privados de tal actividad. Pues, mientras toda la vida de los dioses es feliz, la de los hombres lo es en cuanto que existe una cierta semejanza con la actividad divina; pero ninguno de los demás seres vivos es feliz, porque no participan, en modo alguno, de la contemplación. (35 p.399)

Y tercero, teniendo en cuenta que el bien último del ser humano es este estadio final conforme a los más altos estándares morales e intelectuales -una vida cercana a la divinidad, (34 p.77-78) en un escenario práctico, la actividad que proporcione las condiciones y oportunidades para perseguir dicho propósito debe ser entonces, la actividad más pertinente y trascendente de la vida humana: la *política*.

La definición del hombre como *animal social* viene dada por su naturaleza gregaria. (36 p.50) En concordancia, el hábitat más propio de este hombre es la comunidad, y el más propio del hombre feliz aristotélico es la *polis*. La política está llamada a ser la actividad de mayor preponderancia, pues de su óptima ejecución depende el desarrollo pleno de la naturaleza humana. Según Gary Steiner, este contexto cívico es mandatorio para la teoría moral aristotélica, la asociación política es vital para la búsqueda de la felicidad, porque la empresa contemplativa que conduce a ella no se da en aislamiento, sino en el desafío moral de la convivencia con los pares. (16 pos. 855, 19%) Según Aristóteles: “[...] es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque [...] cada uno por separado no se basta a sí mismo [...] Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.” (36 p.52)

Los animales son ubicados en un grado inferior a los seres humanos, por una parte, a causa de sus incapacidades, y por otra, a consecuencia de las tareas que esas incapacidades no les permiten realizar; ellos son incapaces de la palabra, del entendimiento y de ‘la interpretación de sus sensaciones’, por tanto, de la capacidad de construir una civilización (16 pos.758). Sin posesión de *logos*, la justicia como ‘valor cívico’ y ‘orden de la comunidad civil’ (36 p.52-53) resulta una interacción en la cual su exclusión está previamente garantizada. Este diagrama teleológico descansa y se fundamenta en un orden natural, pues es donde aterrizan los estudios biológicos de Aristóteles. Puesto que la naturaleza produce con miras a un fin, las capacidades provistas a cada ser vivo tienen su justificación en la finalidad que él entrega al orden general. De este modo, cada ser vivo encuentra su fin en la subsistencia de otro:

De modo que hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre [...] si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres a causa

del hombre. Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza [...] y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza. (36 p.66-67)

Los estudios zoológicos y políticos son la expresión de un mismo pensamiento en Aristóteles. Existe debate aún entre los estudiosos del estagirita, respecto al orden cronológico de su obra. Uno de ellos, el filólogo clásico Werner Jaeger, en su *Aristóteles: Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, sitúa los estudios biológicos más grandes a comienzos y mediados de su vida, y las obras políticas más famosas en los períodos finales. (38) Esto contaría como evidencia del proceso evolutivo que recorrió el pensamiento aristotélico, cuando las observaciones del mundo natural se tradujeron en estructuras para el mundo político humano. Su vasta obra biológica se vuelve un sólido apoyo para presentar su cosmovisión de la humanidad.

Enfrentados a la discusión sobre un posible estatus moral de los animales desde la perspectiva aristotélica, las supuestas incoherencias que se manifestaban al abordar conjuntamente sus estudios zoológicos con los políticos, desaparecen y dejan ver un pensamiento central uniforme. La estructura teleológica que da forma a toda su obra nos revela claramente su posición. Mundo natural-salvaje y mundo humano-civilizado (heleno) comparten una especie de misma configuración, sin embargo, los fines (*telos*) de cada uno se constituyen a partir de valores intrínsecamente diferentes. En el segundo mundo los valores son exponencialmente superiores, porque toda la vida natural tiene su fin en el ser humano. El sistema jerarquizado de fines aristotélico no propone solamente una diferencia de capacidades entre hombres y animales, siembra además una idea que será crucial para la gestación del pensamiento cristiano: la posibilidad de una felicidad *divina*.

2.3. Estoicismo: los hombres como ciudadanos del mundo.

La escuela estoica tuvo una sostenida y duradera existencia en el mundo antiguo. Zenón de Citio fundó la *Stoa* alrededor del año 300 a.C., perdurando hasta el siglo III d.C., aproximadamente. Su recorrido comprende tres períodos. El Estoicismo Antiguo, que va desde Zenón de Citio, pasando por Cleantes y culminando a comienzos del siglo II a.C con la muerte de Crisipo de Solos -uno de sus mayores exponentes⁶. Estoicismo Medio, impulsado por Panecio, siguiendo a Diógenes de Babilonia y a Antípater de Tarso. Es en este período y gracias a su expansión a Roma, que la filosofía estoica alcanza su máximo auge; todo pensamiento 'articulable era estoico'⁷. El estoicismo medio decae a fines del siglo II a. C., dando paso a Catón El Joven, Cicerón, Séneca y Epicteto en el que es conocido como Estoicismo Nuevo o Romano. Tras la muerte de Marco Aurelio (180 d.C.), comienza su decadencia. (39)

El estoicismo antiguo dividió sus materias de interés en tres: lógica, física y ética. La primera se articuló como teoría del conocimiento y ciencias, la segunda versó sobre el conocimiento del mundo material y las cosas en él, y la tercera persiguió enseñar los deberes del hombre. “Los estoicos comparaban la filosofía con un vergel, donde la lógica es la cerca, la física los árboles y la ética los frutos.” (39 p.21) Para fines del Estoicismo Medio la única preocupación filosófica de la escuela era la tercera parte de su primer repertorio. En efecto, el pensamiento estoico abandonó la física y la lógica, considerándolas de segundo orden; el conocimiento servía para comprender la configuración de la naturaleza, cuya estructura era teleológica y moralista. El esfuerzo estoico se dirigió de lleno a resolver las cuestiones morales, articular los preceptos éticos y demostrar en la vida misma la verdad de sus máximas. La felicidad era el *telos* de la vida, y sólo se alcanzaba mediante el ejercicio de la virtud en cada una de las dimensiones de ella.

[...] Has comprobado en cuántas cosas anduviste sin rumbo, y en ninguna parte hallaste la vida feliz, ni en las argumentaciones lógicas, ni en la riqueza, ni en la gloria, ni en el goce [...] [la hallaste] En hacer lo que quiere la naturaleza humana [...] Con la posesión de los principios [...] concernientes al bien y al mal, en la convicción de que nada es bueno para el hombre si no lo hace justo, sensato, valiente, libre. (40 p.145)

⁶ Diógenes Laercio comenta: “Porque si no hubiera Crisipo, no habría *Stoa*.” (49 p.405)

⁷ “Ser jurisconsulto, razonador, pedagogo o sabio eran distintos modos de ser estoico.” (39 p.11)

Con el fin de abordar el pensamiento estoico relacionado con la discusión del estatus moral animal, sólo examinaré un conjunto de tres tesis centrales. No obstante, dado que su filosofía es hegemónica, algunas otras tesis se tratarán tangencialmente. Las teorías del Destino, del *hegemonikón* y de la *oikeiosis* son elementales para comprender la postura que lógicamente adoptaron los estoicos respecto al lugar que los animales ocupaban en el plano universal.

2.3.1. *Destino*

La cosmovisión estoica fue principalmente fatalista y religiosa. Sostuvieron por un lado, la inmutabilidad del Destino, la convicción de que no dependían del hombre 'las circunstancias, la fortuna' ni 'su condición mortal', (39 p.97) y por otro lado, concibieron necesaria la presencia de seres superiores y buenos, al grado que según ellos no existía 'pueblo tan abyecto' que no creyera en 'al menos un dios'. (41 p.365-366) Los sinónimos asociados a su nombre tienen una raíz histórica verdadera, en cuanto representan disposiciones que ellos valoraron positivamente; resignación, aceptación, conformidad, austeridad, obediencia. Si bien, creyeron en una configuración heraclíteica del universo, según la cual todo estaba transformándose y cambiando, la ley universal que subyacía como *principio* al fenómeno perpetuo del cambio, representaba la esencia inmutable del mundo. De este orden invariable tenían comprensión únicamente los entes racionales, es decir, los dioses y los hombres, y la tranquilidad plena resultaba de la aceptación de su flujo (*fatalismo*).

Todo cuanto ves, en tanto que todavía no es, será transformado por la naturaleza que gobierna el conjunto universal, y otras cosas harán de su sustancia, y a su vez otras de la sustancia de aquéllas, a fin de que el mundo siempre rejuvenezca. (40 p.134)

[...] Tal estado de cosas no podemos cambiarlo: lo que sí podemos es mostrar un gran ánimo, digno de un hombre de bien, con el que resistir con fortaleza los azares de la fortuna y acomodarnos a la naturaleza [...] A esta ley debe adaptarse nuestro espíritu; a ésta debe secundar, a ésta obedecer y, considerar que cuantos sucesos acontecen han debido acontecer [...] Es una disposición excelente la de soportar lo que no puedas enmendar y acompañar sin quejas a Dios por cuya acción todo se produce [...] Así debemos vivir, así debemos hablar; que el Destino nos encuentre dispuestos y diligentes. (41 p.292-294)

2.3.2. *El Hegemonikón*

Según Orígenes las cosas sin alma se mueven '*desde fuera*' de sí mismas y los seres dotados de alma se mueven '*por sí mismos*'. (42 p.313) En cada ser vivo entonces, existe un alma. Ella es una 'bocanada de aire' o 'aliento vital' que anima los seres. A toda alma la rige un mismo principio dominante, que adopta formas diferentes de acuerdo al tipo de ser. Esta parte gobernante se llama *hēgemonikon*. En los animales el principio gobernante es su 'sensación e impulso', (43 p.225) y en el hombre la razón. Los estoicos transformaron el concepto de razón existente hasta entonces, deshaciéndose de las partes irracionales del alma platónica-aristotélica. Le atribuyeron una conformación totalmente racional, con la probable intención, sostiene Sorabji, de hacer del ser humano un ente completamente responsable de sus acciones. (17 p.72) En palabras de Marco Aurelio: “en el caso de que juzguemos bueno y malo, únicamente lo que depende de nosotros, ningún motivo nos queda para inculpar a los dioses ni para mantener una actitud hostil frente a los hombres.” (40 p.123)

Específicamente el *hegemonikón* humano consiste en la capacidad de asentimiento y disasentimiento respecto de las apariencias sensoriales exteriores (*phantasia*). El animal racional posee 'una razón que ejecuta juicios sobre' ellas, 'rechazando algunas de ellas y aceptando otras'. (42 p.313) Mediante esta operación, hace de ellas una apariencia sensorial comprensiva (*phantasia kataleptikē*). Debido a que los animales sólo alcanzan una representación sensorial no comprensiva (*phantasia anakataleptos*), son incapaces de sentir deseo (*orexis*) y de generar voluntad. (17 p.114) Ambos representan impulsos racionales, que proceden al asentimiento de un estímulo de la percepción; en consecuencia, tampoco son capaces de aprender. Toda habilidad animal es innata y no se perfecciona mediante el entrenamiento: “Comprobarás que son iguales las telas de las arañas, igual en los panales el orificio de todos los hexágonos. Es mudable todo cuanto el arte enseña; mas viene con igual medida lo que la naturaleza otorga.” (41 p.404) Las emociones de los animales resultan de una asociación involuntaria, 'nebulosa e indistinta', de los estímulos exteriores. Para la gestación de estados psicológicos como la ira, la ansiedad o el deseo se requiere, de acuerdo al pensamiento estoico, de una depuración racional; por lo tanto, en los animales aquellos estados no tienen lugar.

Pero hay que aclarar que las fieras carecen de ira, y todos los seres salvo el hombre; en efecto, aun cuando es enemiga de la razón, no nace en ninguna otra parte más que donde está el asiento de la razón. Las fieras tienen impulsos, rabia, fiereza, impetuosidad, no ira, de hecho, tampoco lujuria [...] De ahí que sus acometidas y enfados sean violentos, por el contrario no hay en ellos miedos ni preocupaciones, tristeza ni ira, sino algo similar a eso. (44 p.131-133)

Superando a Aristóteles, los estoicos hicieron de las diferencias de capacidades más que una distancia gradual. Las potencias de la razón y su rol moralizante divinizaron la condición humana, produciendo una redistribución del orden natural existente. En una vereda quedaron naturaleza inerte, vida vegetal y animal, y en la opuesta, seres humanos y dioses: “Existen cuatro naturalezas: la del árbol, la del animal, la del hombre y la de Dios: estas dos últimas, que son racionales, tienen la misma naturaleza.” (41 p.422-423) La continuidad hombre-animal llega a su fin en el momento que la expansión estoica posibilita el fortalecimiento del valor de la razón. Los estoicos reafirmaron la esencia racional humana, según la cual la característica más propia del hombre era su inteligencia. Pero justamente, ahí donde el pensamiento antiguo fijó su atención, fue donde el estoicismo marcó la diferencia. El hombre estoico debe distinguirse de las bestias mediante un proceso educativo. Los dioses le han provisto las herramientas, pero es deber suyo usarlas. Lo anterior es igual a decir que la racionalidad no determina por sí sola la condición humana, sólo cuando ella 'es recta y cabal' se vuelve el factor definitorio del destino individual. (45 p.449)

El sentido del *bien* no se percibe a través de los sentidos y del sentido de *justicia* no se deviene el ejercicio de la virtud. En efecto, los animales no pueden percibir el bien, porque 'solamente hay bien donde tiene cabida la razón'⁸. (41 p.423) A consecuencia de su falta de razón y lenguaje, en los animales no se dan los lazos de justicia, (46 p.21-22) por lo tanto, no pueden ni recibirla ni distribuirla. Su falta de racionalidad discursiva y reciprocidad los deja finalmente fuera de la posibilidad de la felicidad. La razón es, primero, la que percibe el *bien* y el *mal*, segundo, la que comprende la naturaleza del universo, y tercero, la que prescribe las máximas que han de convertirse, bajo constancia, en las virtudes que posibilitan el alcance de la felicidad. Ésta no es más que 'tener una razón

⁸ En los niños mientras son inmaduros, tampoco es posible el bien. (41 Ep. 124, 1-2, p.419)

perfecta'. (41 p.114) Gracias a aquella, el hombre 'aventaja a los animales y sigue de cerca a los dioses' (45 p.449) y le es posible buscar 'el sosiego y la tranquilidad perennes'. (41 p.114)

La impronta estoica es clara frente al tema de las capacidades intelectuales. Ellas no hacen mejor al hombre con sólo existir en él, sino mediante la exhortación a la bondad. Y este hombre llega a ser 'bueno si su razón perfeccionada, con rectitud, se acomoda a las exigencias de su naturaleza'. (45 p.451) El aspirante a sabio, debe rechazar todos los falsos bienes de la vanidad, (45 p.163) y hallar en 'la ciencia' y 'el pensamiento correcto' la esencia del bien. (47 p.177) Ahora bien, reconocen los estoicos que lo 'razonable y lo irracional' se experimenta de formas diferentes, es por esto que consideran necesaria la educación que permita adiestrar la capacidad selectiva, (47 p.60-61) y es aquí la diferencia radical entre hombres y animales: aquellos son perfectibles, estos últimos estáticos. La perfectibilidad humana, en el diagrama valorativo estoico, revela dos fenómenos, por una parte, es prueba de un parentesco esencial entre todos los hombres, y por otra, evidencia de un origen común con los dioses.

Pues si de algún modo [el animal] hubiera recibido además la comprensión del uso de las representaciones, sería evidente también que, de acuerdo con la razón, ya no nos estaría subordinado ni nos ofrecería estas utilidades, sino que sería igual y semejante a nosotros [...] «Entonces, ¿qué? ¿No son también ellos obra de la divinidad?» Lo son, pero no primordiales ni partes de la divinidad. Mientras que tú eres primordial, tú eres una chispa divina. (47 p.178)

En primer lugar, el origen común con los dioses está dado porque 'la razón es común' a ambos. (41 p.152) Para el estoicismo tardío, abocado enteramente a la cuestión moral, entre los hombres buenos y los dioses existía afinidad y 'amistad'; a causa de la virtud, entre ambos se daban 'intimidad y semejanza', sólo la duración de sus vidas los diferenciaba. (48 p.67) En segundo lugar, la razón provee una ligazón más profunda entre los mismos seres humanos. Dado que la capacidad racional discursiva es común a todos los hombres, su unificación en una estirpe símil y homogénea representa un protoconcepto de igualdad y dignidad, que pudo influir en la articulación de los futuros Derechos Humanos. (17 p.134) Y en tercer lugar, todas las actividades conforme a la virtud no representan más que las actividades propias y naturales del hombre recto. La comprensión de aquello que conduce a la perfección y a la felicidad es un logro intelectual humano que se espera de su

naturaleza y de su participación en el orden universal; (40 p.131) en síntesis, es lo *propio* del ser humano.

2.3.3. *Oikeiosis*

Para lo anterior el trabajo moral es considerable. Lo *propio* del hombre es un proceso de descubrimiento y aprehensión, en el cual 'se llega a tratar' como 'de uno mismo' lo que en primera instancia era ajeno. Este proceso de desarrollo de *propio* se denomina *oikeiosis*. La partícula *oik-* refiere a 'lo de uno' y proviene de un originario *woikos*, que significó 'la casa de uno', y el sufijo *-sis* corresponde a 'proceso' o 'desarrollo'. (17 p.122) Desde el *oik-* surge la 'ecología', que vendría a ser el estudio de lo propio, o del hogar propio. La *oikeiosis* se ha graficado como una sucesión de círculos concéntricos alrededor de un individuo, en los cuales la *apropiación* de lo propio de cada dimensión de la vida animada, tiene lugar. Así, la *oikeiosis* comienza en su primer círculo con la consciencia de la propia vida. En este nivel, el impulso dominante es la autoconservación o autopreservación, todos los seres vivos atienden a su 'constitución y tienen consciencia de ella'. (49 p.364) No resultaba razonable para los estoicos que la naturaleza hubiera hecho 'al ser viviente extraño a sí mismo'. (49 p.364)

Los animales también participan de la *oikeiosis*, en cuanto aman 'su constitución orgánica y aquello que puede conservarla', y aborrecen su 'destrucción y todo lo que parece causarla', (50 p.186) sin embargo, a diferencia del ser humano, el desarrollo de su proceso de apropiación no rebalsa los límites de la individualidad. A medida que el individuo traspasa los círculos, traspasa también los límites de lo que concibe como propio. En los estadios siguientes, el ser viviente está llamado a integrar a aquellos con los cuales sostiene lazos de parentesco cercano, y luego sucesivamente, incluyendo a los de la misma ciudad, patria y especie. En concordancia con este orden, a la humanidad le fue conferida una naturaleza gregaria, mediante la cual asegurar su éxito moral:

Y asimismo que cada ser tiende hacia el fin por el cual ha sido constituido y en virtud del cual ha sido constituido. Y donde está el fin, allí también el interés y el bien de cada uno se encuentra. Naturalmente, el bien de un ser racional es la comunidad [...] ¿No estaba claro que los seres inferiores existen con vistas a los superiores, y éstos para

ayudarse mutuamente? Y los seres animados son superiores a los inanimados, y los racionales superiores a los animados. (40 p.105)

Un último fenómeno se abre paso gracias al desarrollo de la *oikeiosis*. El proceso de la apropiación culmina con la gestación de un nuevo sentir del hombre respecto a su lugar en el mundo. Dado que la apropiación consiste en hacer algo pertenecer a alguien, el ser humano, dotado de ese conjunto selecto de cualidades superiores, termina por apropiarse del mundo. Le pertenecen, porque les son propias todas las ciudades y todas las patrias. Dice Séneca: “«No he nacido para un solo rincón; mi patria es todo el mundo visible».” (45 p.215) En la medida en que los hombres alcancen los estándares morales e intelectuales, esenciales en la cosmovisión estoica, serán todos miembros legítimos de la comunidad, y esta comunidad no conocerá límites geográficos que puedan excluir al hombre digno de pertenecer; ella es una 'ciudad común', de la cual proceden 'tanto la inteligencia' como 'la razón y la ley'. (40 p.83)

Ahora bien, quien haya captado la administración del mundo y haya comprendido que «lo principal y lo más importante y lo que contiene todo lo demás es ese conglomerado que procede de los hombres y de la divinidad [...] porque sólo ellos por naturaleza participan de la relación con la divinidad ligados a ella por la razón-», ¿por qué no va a decir que es ciudadano del mundo? ¿Por qué no que es hijo de la divinidad? (47 p.83)

Ejerciendo la ciudadanía mundial, los hombres se transforman en *humanidad*, y en aquella, 'ningún hombre, por el hecho mismo de ser hombre, puede parecer extraño a otro hombre'. (50 p.213) En este escenario, los miembros protagónicos son los seres divinos y racionales. Estos últimos, superados únicamente por los primeros y por el 'albedrío', se distinguen de 'las fieras' en que comprenden 'el gobierno divino', y en consecuencia, no forman parte 'de los servidores, sino' de 'los que dirigen'. (47 p.185) La vida natural por el contrario, como vida irracional, está marginada de la ciudadanía mundial, y al servicio de ella. Radicalizando las teorías políticas de Aristóteles, los estoicos concibieron la existencia de la vida natural, y por tanto a cada vida animal, como un medio para el bienestar humano. A pesar de que la teoría de la *oikeiosis*, a la cual adhirieron completamente y postularon como una de sus tesis centrales, indicaba que todo ser vivo 'a nada se' habituaba 'tanto como a su propia conveniencia', (47 p.242) sus exponentes soslayaron sus propios principios fundadores, afirmando que los animales no podían tener ningún otro fin que no fuera la satisfacción humana. La vida natural se había generado en vista a la llegada del

hombre, si ella tenía algún valor, lo tenía gracias a que la humanidad, utilizándola, se lo otorgaba. Corresponde citar latamente a Cicerón en este punto:

[...] cuanto hay en este mundo al servicio de los hombres se ha hecho y dispuesto en beneficio de éstos [...] Y es que el mundo es como una casa común de dioses y hombres [...] Por tanto, así como hay que decir que las liras y las flautas se hicieron en beneficio de quienes podían usar de ellas, así ha de reconocerse que, cuanto he dicho, se dispuso sólo para quienes lo usan [...] Así es que las bestias gozan de él furtivamente, como dije, mientras que sus dueños lo hacen abierta y libremente.

Está tan lejos la posibilidad de que tales cosas se hayan dispuesto también en beneficio de las bestias, que, según vemos, son las propias bestias las que se han generado en provecho de los hombres. Porque ¿qué otra cosa aportan las ovejas, de no ser el que los hombres se vistan con sus vellones, una vez han sido confeccionados y tejidos? [...] En realidad, una custodia tan fiel como la de los perros [...] ¿qué otra cosa significan, sino que se han generado para provecho de los hombres? ¿Qué voy a decir acerca de los bueyes? Sus propios lomos manifiestan que no fueron moldeados para recibir peso, pero sus cuellos nacieron para el yugo [...] Sería prolijo ponerse a enumerar los servicios que ofrecen los mulos y los asnos, unos servicios que, a buen seguro, han sido dispuestos para el uso de los hombres [...] En cuanto al cerdo, ¿qué tiene además de carne? [...] era apto para nutrir a los hombres [...] ¿Qué voy a decir de la multitud y delicia de los peces, qué de la de las aves? [...] verás entonces las llanuras, como inmensos espacios productores de fruto [...] también en sus tinieblas más recónditas se halla latente la utilidad de muchísimas cosas, la cual, surgida para el uso de los hombres, sólo los hombres encuentran. (51 p.281-285)

Las semillas del antropocentrismo que la escuela estoica sembró, germinarán con la formación de la que se convertirá en la *tradicón* moral cristiana, y sus frutos lucirán irresistibles para el proyecto del conocimiento cartesiano. Cuando éste dirija y gobierne las ciencias, a los animales les habrá sido removido todo rasgo de vida propia, y a los hombres cartesianos toda capacidad para verlo.

3. TERCERA PARTE: MEDIEVALES: TODA VIDA SE REDUCE AL HOMBRE.

Refiere G. Steiner al profesor de historia medieval, Lynn White⁹ en su artículo *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, de 1974, en el cual White dirige sus acusaciones a la tradición judeocristiana, indilgándole un alto grado de responsabilidad en la formación de la concepción que el hombre moderno ejecutó sobre el mundo. (16 pos.1593, 34%) Al comienzo de su ensayo White presenta escenarios pretéritos en los cuales la humanidad debió enfrentar adversidades ecológicas que siglos más tarde volvería a enfrentar en una escala exponencialmente distinta. El galardonado profesor postula que la diferencia radical entre las mitologías antiguas y la tradición judeocristiana dispone reglas del juego diametralmente distintas para los hombres, sobre todo cuando el cristianismo asume el gobierno del mundo occidental. (52 p.1205) Sosteniendo una cosmovisión lineal y perecedera de la creación, es decir, con un comienzo y un posible término, aquella situó al hombre en el pináculo de la creación completa y le convenció de que por orden divino, toda potestad y soberanía sobre ella recaía en él.

El animismo presente en las tradiciones orientales y en las tradiciones occidentales previas al cristianismo, circunscritos en una cosmovisión cíclica de la vida, sostuvieron que tanto los hombres como la naturaleza participaban de la oportunidad de la vida y guardaban un sitio propio en ella, que no podía ser arrebatado desconsideradamente: “Before one cut a tree, mined a mountain, or dammed a brook, it was important to placate the spirit in charge of that particular situation, and to keep it placated.” (Ibíd.) El animismo, llamado *paganismo* por la religión cristiana, fue atenuado por la evangelización católica, y reemplazado por el culto a los ángeles y santos. (Ibíd.) Sin embargo, sus formas no refirieron a elementos naturales, como lo hicieron con los faunos, los centauros y las sirenas, sino exclusivamente a formas humanas. Y esta similitud entre hombres y entes espirituales, presentes en el organigrama judeocristiano, servirá de prueba de la prominencia de la humanidad sobre la vida natural, y en consecuencia, constituirá uno de los elementos basales para la configuración jerárquica de los valores morales cristianos.

⁹ Lynn White fue profesor de historia medieval en Princeton, Stanford y finalmente en la Universidad de California. Recibió varios premios por sus investigaciones relacionadas con la historia de las ciencias y la tecnología, entre los cuales se cuenta uno de la farmacéutica Pfizer, Inc., en 1963. http://www.hssonline.org/about/society_pfizer.html

Es necesario acotar que White dirige su ensayo a la pregunta que algunos nuevos estudiosos han abordado positivamente respecto al cristianismo. Se cuestiona el profesor si la Cristiandad tiene el potencial para volver a concebir la relación hombre-animal en términos de cuidado y no en términos de tiranía. Mientras persista el dogma cristiano de la supremacía humana, según la cual el propósito de la creación es el bienestar del hombre, su respuesta es negativa. De acuerdo a White, el único miembro de la iglesia que pudiera invitarnos a concebir de forma inversa tal orden doctrinal, sería San Francisco de Asís. (52 p.1207) Sin embargo, G. Steiner sostiene y fundamenta una perspectiva muy diferente respecto al supuesto rol revolucionario de Asís. De acuerdo al profesor de Bucknell, no habría ninguna evidencia para creer que San Francisco incluyó a los animales dentro de alguna comunidad de protección; más allá de los votos de castidad y pobreza, Asís no dejó escritos en los cuales se interpretaran las supuestas consideraciones morales hacia los animales. Las historias que le han sido atribuidas, fueron construcciones posteriores, realizadas por San Aventura, para formar una suerte de imagen de patrono de la naturaleza. (16 pos. 1763,37%)

Respecto a la posibilidad de que la tradición judeocristiana pudiera refloatar un antiguo y perdido vínculo entre hombres y animales, Steiner considera que su factibilidad depende 'de si la Cristiandad es capaz de una evolución histórica'. (16 pos. 1609,34%) Dispone dos ejemplos que él considera ilustrativos de lo que 'está en juego en esta cuestión'. (Ibíd.) En 1901, el jesuita Joseph Rickaby escribió *Moral Philosophy*, un influyente tratado teórico, en el cual sostenía que ningún derecho podía ser concedido a los animales, y que los hombres no le debían ningún deber de caridad o consideración, como no se los debía tampoco a las 'mercancías o a las rocas'. Durante el papado de Pío IX, entre los años 1846 y 1878, el Vaticano se opuso al establecimiento en Roma de la Sociedad para la Prevención de la Crueldad hacia los Animales, que había sido fundada en Inglaterra en 1824. (16 pos. 1614,34%) Los dos ejemplos son decisivos, particularmente por el espacio de tiempo entre ambos. Esto quiere decir que los precedentes sentados por la historia del cristianismo, para esperar una 'evolución' de su postura tradicional frente a la relación hombre-animal, han sido, más que desalentadores, negativos.

3.1. San Agustín de Hipona: los seres espirituales son superiores a los corporales.

Agustín vivió entre los años 354 y 480 de la era cristiana, y su pensamiento se enmarca dentro de una matriz filosófica neoplatónica, antimaniquea (puesto que adhirió a ella y más tarde la abandonó) y en transición. Esto porque su teoría filosófica descansa en algunas de las herencias del pensamiento helenístico, pero su motivación y propósitos son de carácter cristianas. Su trabajo aportará a la teología cristiana un fundamento racional que la transformará paulatinamente en un sistema organizado.

Respecto a nuestro tema, Agustín mantiene una firme fidelidad a las escrituras sagradas, según las cuales el hombre tiene total soberanía sobre la vida vegetal y animal (53 Génesis I, 28), la autoridad absoluta de la verdad la tiene dios (53 Romanos 13) y la vida consiste más en un desarrollo espiritual, que uno intelectual y mucho más que uno corporal (53 Romanos 8:5-8; Mateo 6:25-26). Heredero del pensamiento helenístico, las capacidades racionales son la distinción primera entre las bestias y los hombres, sin embargo, el factor decisivo entre todos los seres vivientes es la cercanía a dios. De todos los seres que existen, algunos son corpóreos y otros etéreos, el reino vegetal, animal y la humanidad son del primer tipo, los demonios, los ángeles y dios son del segundo. (54 p.542) Entre los seres corpóreos, los animales aventajan a los hombres a causa de sus características físicas, la agudeza de sus sentidos, su robustez o delicadeza y su agilidad o sagacidad, cuando son los casos. Sin embargo, por orden divino el hombre posee entendimiento, y esto debería bastar para superponerlo a él; el problema es, dirá Agustín, que el entendimiento debe ser ejercitado. Transitando por la línea estoica, el *doctor de la gracia* estima que una razón sin entrenamiento es peor que ninguna razón en lo absoluto, pues no hay ningún orden cuando 'lo más digno se halla subordinado a lo menos digno'. (55 p.222) Las ventajas de los animales tienen simplemente un rol moralizante. Ellas 'encarecen' la superioridad del hombre, persiguen mostrarle que el esfuerzo puesto en el perfeccionamiento de su entendimiento es más valioso que el perfeccionamiento de cualquier condición física, esto porque el espíritu 'debe ser cultivado con mucho más esmero que el cuerpo'. (54 p.545)

Agustín adhiere al estoicismo con otro elemento de su teología: el fin último del hombre es ser feliz. Pero la felicidad agustiniana tiene dos características que la hacen especialmente excluyentes para los animales. Por un lado es una conquista propia de los entes racionales, y por otro lado, está enlazada al conocimiento de la Verdad. Los animales, como la plantas, han recibido su determinación por voluntad de dios, están desprovistos de decisión y exentos de corrupción, (54 p.797) en consecuencia, se encuentran fuera de la miseria y de la felicidad. (54 p.604-605) Seguido, dado que la verdad se revela 'al poder del raciocinio', (56 p.365) los animales están fuera de la comprensión de 'un bien más sublime' que el 'espíritu y que la 'razón': la Verdad. (55 p.294) La Verdad, la felicidad máxima y dios son un mismo punto final. (56 p.502)

Ahora bien, el orden 'de naturaleza' indica que los seres vivientes, a causa 'de su capacidad generativa', son superiores a los no vivientes, los sencientes (sensibles) a los no sencientes, entre los primeros, son superiores los que poseen inteligencia a los que carecen de ella; 'como los hombres a las bestias', y finalmente, entre los que poseen inteligencia, son superiores los inmortales a los mortales, 'como los ángeles a los hombres'. (54 p.742-743) Esta superioridad implica en específicos casos subordinación. Los animales, irracionales y mortales, existen para el bienestar del hombre y están a su servicio: “Al menos te será fácil recordar lo que poco ha dijimos, a saber, cómo los animales domesticados y domados por los hombres sirven a éstos, y que, como la razón nos lo ha demostrado, los animales subyugarían a su vez a los hombres si éstos no fueran en algo superiores a aquéllos.” (55 p.224)

Aunque Agustín reprueba los actos de abuso y los apetitos de poder, sobre la base de que ellos demuestran una naturaleza tendiente a la desconsideración y desmedida moral, (55 p. 381) explica de forma dedicada que el mandamiento *No Matarás* no está dirigido a los animales, sino sólo a los hombres y a uno mismo. Si se extendiera a los animales, ¿por qué no también a las hierbas y a todo aquello que por la raíz se sustenta?', contraponen el obispo. La razón por la cual deben ser removidos estos 'delirios' es que las plantas 'no tienen ningún sentido' y que a los animales 'no los asocian' con nosotros 'la razón'; sus vidas y muertes 'están subordinadas a nuestros usos'. (54 p.103-104) Por lo anterior, concluye el

hiponense, dar muerte a un animal ningún daño causa al que la ejecuta, y su dolor es despreciable, a causa de que entre hombres y animales no hay parentesco.

Pero descubridme ya qué es lo que os inquieta en la muerte de los animales, puesto que sobre esta materia hay muchas cosas que decir. ¿Qué mal causa al alma de un lobo quien lo mata? El lobo, mientras viva, será lobo y no obedecerá a la vez de ningún predicador que le prohíba chupar la sangre de los corderos, mientras que la muerte libra a su alma, según vosotros racional, de los lazos del cuerpo [...] A vuestros oyentes les está prohibido matarlos, y con más rigor que si se tratara de los árboles. No repruebo estas impresiones corporales que experimentáis; porque vemos y comprendemos por los gritos de los animales que la muerte les es dolorosa; pero el hombre lo puede despreciar, pues ninguna relación le une con la bestia, que no tiene alma racional [...] Lo que quiero yo explicarme es qué sentimientos podéis experimentar en la contemplación de los árboles, y veo que en esto padecéis una ceguera completa. (57 p.427-429)

La falta de parentesco y una *oikeiosis* muy selectiva aplica Agustín para reprochar a aquellos que protegen a los animales del sufrimiento, su insensata preocupación y 'ciego' esfuerzo. El pensamiento agustiniano está inscrito en un diagrama teo-antropocéntrico en el que por definición y origen, los animales debían estar excluidos del reino moral. Mediante esto, una diferencia fue utilizada para articular y fundamentar una condición de 'elegido' del ser humano, y así, su existencia, su cotidianidad y su propia perspectiva de destino lograron ser orientadas hacia un estadio, en el cual la aceptación de los preceptos cristianos constituyera la única vía legítima a la morigeración.

3.2. Santo Tomás de Aquino: el autodeterminado gobierna sobre el determinado.

A pesar de que Tomás de Aquino transformó la teología cristiana, tanto en forma como en contenido, su perspectiva respecto al estatus de los animales es en su mayoría una réplica de Agustín. Un punto particular del pensamiento aquiniano es el que hace la conexión entre las postulaciones católicas, que a su vez recogen selecciones de la filosofía helenística, y el proyecto de la edad Moderna.

Toda vida natural que no participe de la racionalidad, no posee la libertad intelectual para distinguir, 'seguir o no seguir las impresiones generadas por los cuerpos celestes'. (58 p.969) La 'naturaleza racional' en cambio, es la única capaz de conocer la divinidad y participar de ella, 'es la única que dice un orden inmediato a Dios'. Los animales y las plantas sólo acceden a un conocimiento específico, 'de singulares', (59 p.63) por lo mismo, Aquino reafirma la tesis estoica, según la cual aquellos viven en un eterno presente, incapaces de anticipar los eventos futuros. (58 p.680) Si bien, reconoce el *Doctor Angelicus* que los animales pueden albergar una suerte de esperanza sobre el porvenir inmediato, esto no equivale a la capacidad de prever observada en los seres humanos y si es tal, resulta asertiva porque 'este instinto les ha sido dado por el entendimiento divino, que prevé las cosas futuras'. (60 p.330)

Por la capacidad distintiva, el apetito de los seres racionales se transforma en voluntad, y ésta es posible de inclinar u orientar hacia un fin determinado por el mismo agente. De acuerdo a Aquino, 'es propio de la naturaleza racional tender a un fin moviéndose a sí mismo', como es propio de los irracionales lo contrario. En éstos, el apetito nunca constituye voluntad, simplemente apetito natural, y está determinada su orientación siempre por algún objeto o agente externo, (58 p.39) por lo tanto, en ellos nunca opera la elección. A causa de esto, los animales no son imputables ni condenables. Poseen capacidades similares a las humanas, *como si fueran 'sagaces o prudentes'*, (60 p.149) pero no participan del libre albedrío; es ésta la razón por la cual, aclara Aquino, 'dice el Apóstol que Dios no se ocupa de los bueyes'. (58 p.271)

El parentesco entre los seres humanos y los animales es únicamente físico. Sobre una base corporal, ambos comparten apetitos básicos comunes, pero sus almas son de naturalezas opuestas. A los seres humanos les ha sido concedida un alma de naturaleza intelectual, una alma subsistente (sustancia). Todos aquellos elementos que se adhieren a una esencia forman un conjunto de accidentes, éstos no existen por sí mismos, necesitan de una sustancia para aparecer, y junto a la materia se descomponen o se corrompen. Las esencias al contrario, existen por sí mismas y no se descomponen, puesto que no le son separables ninguna de sus cualidades; son esenciales. De esto se infiere que el alma humana es incorruptible e inmortal. “El que el hombre y los otros animales tengan un principio similar, es verdad en cuanto al cuerpo, pues todos los animales vienen de la tierra. Pero no es verdad en cuanto al alma, pues el alma de los irracionales es producida a partir de alguna fuerza corpórea, mientras que el alma humana es producida por Dios.” (58 p.679)

Adscribiendo a la tesis teleológica de existencia de la vida, Aquino cristianiza la perspectiva ya radicalizada de los estoicos, según la cual los seres valorados inferiormente existen para el bienestar de los superiores.

Hay que decir: Nadie peca por el hecho de valerse de una cosa para el fin al que está destinada. Pero, en el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para todos los animales, y los animales para el hombre. Por consiguiente, si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales, y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito. (59 p.530)

La vida natural, vegetal y animal, se conserva por 'disposición divina' para el hombre. Sobre éste recae el poder de la administración, el gobierno y la distribución [justicia]. (60 p.844-849) Puesto que su pasividad [carencia de autodeterminación] es 'señal de que son naturalmente esclavos y acomodados para los usos de otros', el sentido de su existencia está supeditado al valor que su administrador establezca. Este valor extrínseco del animal resuelve el problema sobre su estatus y su necesidad de protección. Matar a un animal puede constituir una falta, en términos cristianos, un pecado, cuando se daña la propiedad privada de una persona, es decir, cuando el animal era de otro ser humano. La falta no está dirigida al animal, “sino [...] al hombre en lo que es suyo. Por consiguiente, no

se trata de un pecado de homicidio, sino de un pecado de hurto o de rapiña.” (60 p.530) Finalmente, con Aquino se desarrolla la idea de *deberes indirectos*, idea central de Immanuel Kant respecto al estatus moral animal, según la cual el hombre tendría prohibido el maltrato y el abuso de los animales, no sobre la base de la protección directa hacia ellos, sino por la corrupción que esa clase de hábitos genera en el alma humana. Extender compasión a los desvalidos es señal de mayor disposición moral por el prójimo. (60 p.847)

La herencia filosófica griega influyó notoriamente en la conformación teórica del lado Oriente de la iglesia cristiana, dándole una impronta 'intelectualista', en contraste con la latina, que tuvo una orientación más activa, de tipo 'voluntarista'. White explica que esto significó que la organización teológica cristiana de la iglesia católica romana pusiera la salvación de las almas en función de una disposición activa de descubrimiento por parte del individuo. El esfuerzo de encontrar a dios generó el impulso de intervenir la naturaleza en búsqueda de la revelación de la 'mentalidad divina'. La naturaleza y los animales se convirtieron en 'datos materiales' a disposición para su manipulación y explotación. (52 p. 1206) La aproximación de la iglesia romana sobre el conocimiento preparó la llegada de los primeros investigadores naturales que, impulsados por una suerte de 'sed divina', establecieron las bases del próximo proyecto científico moderno.

4. CUARTA PARTE: DESCARTES Y EL PROYECTO MODERNO DEL CONOCIMIENTO.

4.1. La revolución del método y el paradigma de siempre.

El rol jugado por la racionalidad a lo largo de la historia ha sido determinante, la expresión de su potencia tuvo al lenguaje como símbolo, y ambas facultades, para la mayor parte del pensamiento tradicional, lograron informar un conjunto de fenómenos cognitivos, sociales y morales. El filósofo matemático René Descartes representa una figura comprensiva de estos fenómenos, su pensamiento y los métodos que él utilizó para articularlo siguen actualmente siendo objeto de inspiración y estudio, a pesar de las debilidades que algunos de sus planteamientos presentan y por encima del desconcierto que algunas de sus premisas despiertan para el sentido común. (32 p.2) El poder cartesiano no es únicamente filosófico, la instalación de su pensamiento fue precedida por una supuesta revolución metodológica, que exigió el derrumbe de los pilares de la tradición filosófica: *la duda metódica*. Aunque esta caída representara sólo un recurso para la articulación de una nueva estructura, el estrenado paradigma heredó, a la comunidad académica (científicos y filósofos) y a la comunidad social (política y moral), la forma que debían dibujar los límites del universo de los fenómenos humanos y naturales. Según el pensamiento tradicional, el límite que separaba a los humanos de los animales era el carácter significativo de su lenguaje, dado por su razón. En efecto, los estoicos sostuvieron que la vocalización animal representaba una especie de *logos prophorikos* (discurso proferido), pero no alcanzaba el carácter intelectual del *logos endiathetos*, propio del hombre pensante (49 p.352; 1 p.60). La *res cogitans* y la infinitud del lenguaje sustituyeron estos criterios antiguos, y en consecuencia, remarcaron los límites que separaban al hombre de los animales, por lo tanto, es verdadero sostener que los límites modernos de la comunidad moral previa a los tiempos contemporáneos, fueron cartesianos.

Por esta razón, no parece descabellado creer que tanto la argumentación como los resultados del pensamiento cartesiano no presentaron novedad frente a la de sus predecesores. (16 pos. 1017,40%) En *El Discurso del Método* Descartes, tras extenderse en una sistemática descripción anatómica del sistema circulatorio, ofrece una comparación entre la constitución biológica de los seres vivos que encamina a dilucidar las

características que hacen del ser humano el único en todo el reino vivo. Hombres y animales, compartiendo bases anatómicas similares y siendo ambos máquinas hechas por las manos de Dios, se distancian jerárquicamente por la naturaleza de sus almas y por la superioridad de las capacidades intrínsecas humanas. El alma del animal era mortal y la del ser humano, inmortal. “Mientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él; y puesto que no vemos otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal.” (61 p.364-365)

Asimismo, ningún animal era capaz de articular un lenguaje significativo o utilizar signos que dieran fe de sus pensamientos, a pesar de que muchos de ellos efectivamente emitían sonidos. El núcleo de su negación de capacidad lingüística a los animales se hallaba en el carácter infinito de la creación de signos y palabras, de la que era capaz el ser humano. Este carácter ilimitado de la creatividad es importante para Descartes al momento de distinguir aquellos seres que se orientan por medio del pensamiento, de aquellos que lo hacen por medio de la naturaleza. La capacidad de improvisar una respuesta diferente a cada 'coyuntura' del medio es señal de uso de razón; la variabilidad con la que opera 'el instrumento universal de la razón' en el ser humano no la tienen las disposiciones limitadas de los cursos de acción naturales. Si una máquina imitara a un animal, no podríamos reconocer sus diferencias, pero si imitara a un ser humano, tendríamos dos formas de distinguirlos: el uso del lenguaje, pues “nunca podrían hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás”, y la capacidad de generar nuevas respuestas, pues “aun cuando hicieran varias cosas tan bien y acaso mejor que ninguno de nosotros, no dejarían de fallar en otras, por donde se descubriría que no obran por conocimiento, sino sólo por la disposición de sus órganos.” (61 p.85)

Y aunque muchos animales profieren sonidos y signos, como las urracas o los loros, que incluso imitan los sonidos humanos, la prueba de que no sólo 'tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna' es que no han logrado dominar ni aprender el arte

del lenguaje como lo han hecho los humanos. De acuerdo a Descartes, los antiguos erraban al sostener que los animales comunicaban ideas, pero nuestra falta de comprensión de sus signos nos impedía entenderlos, si hubiera sido así, arguye el francés, 'podrían darse a entender de nosotros como de sus semejantes', lo que es abiertamente falso; los animales no se comunican significativamente, porque no piensan. (61 p.86) Sus habilidades y la gran industria que demuestran tener en ciertas tareas, no deben distraer al juicio inteligente al momento de identificar la naturaleza irracional que las dirige. Para el pensamiento cartesiano, consistente con sus premisas, ellas nunca superan en eficiencia y creatividad a las obras del hombre; las destrezas animales aplican siempre a sólo un campo de acción, y esto es prueba de que en ellos no opera el ingenio.

Es también muy notable cosa que, aun cuando hay varios animales que demuestran más industria que nosotros en algunas de sus acciones, sin embargo, vemos que esos mismos no demuestran ninguna en muchas otras; de suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues en ese caso tendrían más que ninguno de nosotros y harían mejor que nosotros todas las demás cosas, sino más bien prueba que no tienen ninguno y que es la naturaleza la que en ellos obra, por la disposición de sus órganos, como vemos que un reloj, compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo más exactamente que nosotros con toda nuestra prudencia. (61 p.86-87)

El conjunto de fenómenos cognitivos que Descartes infravaloró en los animales tiene su causa en una tradición que pesa sobre el francés más de lo que su revolución pudo erradicar. El antropocentrismo cartesiano no tiene parangón en la historia de la filosofía, porque el turonense absorbió al aristotelismo, al estoicismo y al cristianismo cohesionados en un solo sistema. (16 pos. 1916,40%) La corporalidad y la inmaterialidad eran ciertamente temas esenciales para el filósofo. Su adherencia a la teoría de imperfección de los entes corporales agustiniana es total, así como su defensa de la superioridad de los dones divinos.

Any being that is wholly corporeal is of the lowest order of being; and given Descartes's appeal to mechanism as the means for representing or explaining corporeality, this mean that any being that can be explained exhaustively in mechanistic terms is of the lowest order of being [...] Nature is taken in its essence to be pure corporeality, which for Descartes is fully explicable in terms of inert mechanism. (16 pos.1920,40%)

En efecto, más allá de las capacidades intelectuales de los seres humanos, el punto distintivo estribaba en que el alma de los animales, era 'de naturaleza totalmente diferente a la nuestra'. (61 p.86) Los rasgos cognitivos, como ya venía siendo en la historia previa,

tenían efectos fuera de la esfera intelectual, la presencia de lenguaje o entendimiento afectaba los resultados de la teorización filosófico-moral, porque el origen de ella se relacionaba estrechamente con fenómenos fuera del escenario terrenal. El pensamiento cartesiano, impregnado de la teología cristiana, reafirmó el orden del paradigma antiguo, y el resultado fue el de siempre. En palabras de Bernard E. Rollin: “Only humans are rational, only humans possess language; only humans are objects of moral concern.” (62 pos.444, 9%)

4.2. El cristianismo cartesiano y los animales autómatas.

Siguiendo la línea trazada, los animales aparecieron dentro de una doble categoría inferior: eran corpóreos e irracionales; y esto significó que fueran relegados al rango de seres que, de acuerdo a Aquino, no movían, sino eran movidos. Considerando que la agencia moral era condición de posibilidad de la relación moral, la naturaleza mecánica de la constitución animal significaba que ninguna relación moral podía establecerse con ellos. El entendimiento y el libre albedrío distinguían al ser humano de los animales, de forma cognitiva y moral, respectivamente. Ambos formaban un mismo eje de soberanía moral. Con la razón y la libertad el hombre tenía 'dominio' sobre sus 'voliciones': “pues solamente se nos [podía] alabar o censurar con razón por las acciones que [dependían] de ese libre albedrío, que nos [asemejaba] de alguna forma a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos.” (63 p.225) Ejercer soberanía sobre los impulsos que presentaba la naturaleza animal del ser humano era una labor formadora de carácter, un acto educativo.

Conviene saber aquí que [...] aunque la naturaleza parece haber unido cada movimiento de la glándula a cada uno de nuestros pensamientos, desde el comienzo de nuestra vida, el hábito puede, sin embargo, unirlos a otros [...] Porque, ya que podemos, con un poco de maña, cambiar los movimientos del cerebro en los animales desprovistos de razón, es evidente que podemos hacerlo aún mejor en los hombres [...] [pueden] adquirir un dominio completamente absoluto sobre todas sus pasiones, si emplearan suficiente habilidad al formarlas y guiarlas. (63 p.127,130)

Finalmente, el libre albedrío representó la apertura del escenario, la libertad para corregir, y el entendimiento, la herramienta con la cual conseguir el objetivo. Con este contexto de condiciones, los animales estaban fuera del acuerdo y la consideración moral.

Mientras el reino de las sensaciones -los apetitos y las emociones- era común a ambos, la conciencia sobre estos estados no lo era. Aquello que movió a Descartes a establecer un paralelo entre los animales y las máquinas -autómatas-, fue la ausencia de una suerte de meta-experiencia de la percepción sensorial, que él halló únicamente en los seres humanos. “Los dolores, las alteraciones emocionales, las sensaciones corporales de tensión y demás [son] pensamientos conceptuales confusos sobre los estados del cuerpo”, (64 p.363) dadas las faltas de pensamiento y abstracción, los animales percibían las sensaciones en términos únicamente corporales, es decir, de forma mecánica; (64 p.360) en

consecuencia, podían sentir una sensación orgánica, pero no una experiencia de esa sensación.

Que los animales, bajo el pensamiento fundador cartesiano, no tuvieran 'alma, ni pensamientos, ni experiencias', y fueran 'en realidad autómatas', (64 p.358) produjo consecuencias sobre la teoría moral, cerrando la discusión del estatus moral animal, y sobre la práctica empírica del proyecto moderno del conocimiento; ambas prerrogativas fundadas en una visión antropocéntrica de la naturaleza. (16 pos.2129) El nuevo paradigma filosófico del francés representó el término de una secuencia de pensamientos filosóficos desde la Antigüedad hasta la Modernidad, en la cual les fueron siendo removidas a los animales las restantes características significativas o relevantes, que todavía podían emparentarles con los seres humanos, y por tanto, hacerles ingresar en la comunidad moral. Tras el paso del tiempo, es evidente que la estructura filosófica del pensamiento cartesiano no encarnaría ni la revolución de las arquitecturas precedentes ni la construcción de unas nuevas, sino al contrario, la reafirmación de las bases fundacionales y el fortalecimiento de los pensamientos tradicionales que ellas levantaban. La aparición de Descartes fue imperativa para satisfacer la naciente ansiedad epistemológica del hombre moderno. (65 p.58-59; 16 pos. 1879,40%) Representar a los animales como objetos vivos, sin trascendencia emocional ni espiritual, respondió a la exigencia del contexto, que necesitaba el permiso divino y moral para ensayar sus estrenadas teorías. Sin alma inmortal y sin sensación, pero vivos, los animales se convertían en réplicas ideales, en los cuales los nuevos científicos ejecutarían inimaginables prácticas experimentales, libres de la obligación de enfrentar a la burocracia ética, eclesiástica o política.

4.3. Reexaminando el pensamiento cartesiano sobre la naturaleza autómatas de los animales.

Tom Regan, en *The Case for Animal Rights*, elaboró un aparato de argumentos mediante los cuales buscó entrar en discusión con un imaginario Descartes, específicamente en el tema de la consciencia animal. Sus objeciones al proyecto cartesiano me parecieron lo suficientemente lúcidas como para incluirlas en este punto, y hacerlas representar una especie de puente entre el tema recién abordado y el siguiente, que consiste en una breve perspectiva biológica de la consciencia animal. Resumiré.

Qué pretende significar Descartes, pregunta el oriundo de Pittsburg, cuando niega sensibilidad a los animales. De acuerdo al turonense, existen tres grados de sensación, la primera es la percibida únicamente por los órganos corpóreos, una afección sensorial; la segunda es la experiencia de esa sensación, una suerte de 'estado intermedio' donde se une la mente con el cuerpo, el 'placer, el dolor, el hambre, la sed, el sonido' están aquí; y la tercera, es la meta-experiencia, en la que la mente hace correr todos los 'juicios aquilatados de tiempos previos' respecto a cosas externas. (32 p.3-4) Entendiendo esta línea argumental, concluimos que los animales no pueden experimentar los grados segundo y tercero de las sensaciones. Esto implica entonces, que Descartes sostiene que los animales efectivamente sienten, pero no lo hacen en la profundidad cognitiva que permite al ser humano experimentar una sensación. Regan anticipa que la explicación cartesiana de esta conclusión está en el núcleo mecanicista de su teoría de la realidad. Descartes no se muestra seguro de negar el pensamiento en los animales, pero se inclina a ello, porque los datos provistos por la experiencia indican que así es; y recurrir a una fabricación ingeniosa de argumentos para demostrar lo contrario es una afronta a la simplicidad científica. (32 p.7-8) A lo que el francés es completamente reticente es a explicar la conducta de un animal, en términos antropomórficos, atribuyéndole consciencia o estados emocionales humanos. (32 p.6) El desafío que Descartes propone no es demostrar que el animal siente, sino 'cómo explicamos e interpretamos los hechos que parecen mostrar que siente'. (32 p.6)

Si la simplicidad científica es la guía, existirán dos propuestas para atender a esta pregunta: la teoría mecanicista (Descartes) y la no-mecanicista. La primera reduce todo

evento sensorial a una circulación de 'humores' o 'espíritus animales' que transportan los estímulos y generan las respuestas en el animal. La segunda propone conceder consciencia parcial/relativa o total tanto a los animales como a los seres humanos. De acuerdo a esta improvisada navaja de Occam, la primera teoría parecería más simple que la segunda, puesto que ésta asume dos hechos en vez de uno: los animales sienten, y son parcialmente conscientes. (32 p.9) El Descartes actual imaginario estaría satisfecho en este paradero. Sin embargo, repara Regan, existe otra forma de interpretar este resultado. El filósofo y médico francés del siglo XVIII, Julien Offray de La Mettrie, revive y ofrece un desafío a Descartes: ¿acaso no sería más simple utilizar la teoría mecanicista para explicar tanto el comportamiento animal como humano? Nuestros pensamientos podrían ser 'alteraciones' causadas por los humores o espíritus animales de nuestros órganos. Pero Descartes no estaría conforme con esta conclusión. Su respuesta probablemente se dirigiría a la posesión de un alma inmortal. Sin embargo, esta salida no cumple con los criterios de simplicidad y tampoco representa una asunción científica. La otra respuesta posible del turonense sería la habilidad lingüística. Y aquí, dice Regan, enfrentamos el desafío de *la prueba del lenguaje*.

La prueba del lenguaje consiste en identificar aquellos seres vivos capaces de articular y comunicar ideas, sensaciones y otros, de forma significativa e ilimitada. "Individuals who are able to express their thoughts by using a language, either words or their equivalent (e.g. the signs used by deaf mutes), pass the test and thereby display their consciousness." (32 p.11) Bien, algunos chimpancés, gorilas y orangutanes han sido entrenados para comunicarse utilizando la lengua de señas. Regan describe algunos de estos estudios en su libro, pero no constituyen una superación de la prueba del lenguaje, pues los primates del relato de Regan nunca pudieron crear nuevos signos por su cuenta para comunicar sus estados o deseos. La obra de Regan, publicada en 1983, no alcanzó a conocer el exitoso Proyecto del Gran Simio, retratado en el libro homónimo editado por Peter Singer y Paola Cavalieri, que fue publicado en 1993. Aquí se relata cómo Chantek (orangután), entre otros, no sólo lograron combinar sin instrucción previa, signos aprendidos, sino enseñarlos a otros primates que convivían con ellos. Volviendo a lo anterior, se da una nueva coyuntura respecto a la prueba del lenguaje. Entre los mismos seres humanos, establece Regan, hay muchos que no expresan pensamientos mediante

ningún signo; las personas con discapacidad mental, con trastornos neurológicos del lenguaje y los infantes. Los bebés en particular, durante los primeros meses, son incapaces de comunicar idea alguna, no pueden proferir ningún sonido significativo ni pueden ser instruidos para lograrlo; sin embargo, no pensaríamos que no pueden experimentar sensaciones como el dolor, el hambre, la sed, etc. (32 p.15)

Podría objetarse que los bebés tienen el potencial para aprender el lenguaje, mientras que ningún primate u otra especie animal nohumana lo tiene. No obstante, este recurso es peligroso. El potencial, cuando refiere a una capacidad, no manifiesta su valor hasta que ha sido llevado a acto, (32 p.16) de lo contrario por ejemplo, podríamos basar el sistema ético completo, atribuyendo los valores morales sólo a las intenciones de los individuos y no a sus actos. Si algunos seres humanos no despliegan su consciencia mediante el lenguaje, y de esto se deduce que no la poseen, entonces, qué es lo que desacredita la teoría no-mecanicista para hombres y animales. Quizá, dice Regan, la prueba del lenguaje no sea un criterio adecuado para dirimir este conflicto, pero, si así es, Descartes y sus seguidores estarán frente a la forzosa elección de una teoría de las dos presentadas. Al abstenerse de atribuir a los animales más de lo que los hechos muestran, el francés trabaja con el principio de simplicidad, y según esto, no sería consistente con sus premisas, adherir a la teoría mecanicista para explicar el comportamiento animal, y luego adherir a la no-mecanicista para explicar el humano. Cómo evitará Descartes y los cartesianos que los seres humanos sean tenidos por 'brutos no-pensantes'. (32 p.17)

Cuando Regan intenta explicar el comportamiento humano mediante la teoría no-mecanicista, se encuentra de cara ante el dualismo cartesiano clásico. Los cuerpos pertenecen al mundo corpóreo o material, y la mente, al inmaterial. Es la mente la que 'piensa, juzga, niega, afirma, imagina', etc., no el cuerpo. En cuanto a la dimensión corporal, animales y humanos son iguales; la diferencia está en la posesión de una mente, una cosa pensante (*res cogitans*). (32 p.21) La pregunta pertinente de hacer, dice Regan, es: ¿cómo se conectan mente y cuerpo en el ser humano? La experiencia de dolor, de acuerdo a Descartes, sucede en la mente de un individuo, cuya capacidad mental le permita experimentar y no meramente, sentir el dolor; cómo en consecuencia, se da que la

sensación de dolor, causada por una quemadura en el cuerpo, no tome lugar en el cuerpo, sino en la mente. Descartes probablemente apelaría a una conexión nerviosa entre los miembros corporales y la mente, propuesta que no tendría nada objetable si no fuera porque ella derrumba su sistema dualista; mente y cuerpo son dos sustancias diferentes. Son la materia y la idea en Platón. La pregunta permanece: cómo entonces, se conectan. ¿Cómo lo físico puede generar alteraciones en lo no-físico? (32 p.22)

La solución a este problema gnoseológico es un vacío en la historia de la filosofía. No existe respuesta de parte de Descartes a esta cuestión. Regan concluye que su teoría dualista de la realidad, a causa de su deficiente 'poder explicativo', (32 p.23) falla en explicar lo que su teoría filosófica propone como nuevo paradigma epistemológico. No obstante, existe otra forma de atender al desafío, y es negando la pregunta. Algunos seguidores de Descartes establecieron que la mente y el cuerpo no interactuaban. Para explicar cómo los elementos físicos generaban una reacción mental, o viceversa, ellos recurrieron al fenómeno de la *ocasión*. La sensación dolorosa, que se asocia al fuego acercándose al cuerpo, no está causada por el fuego ni su cercanía al cuerpo, sino por la intervención de Dios que, haciendo de puente, genera la sensación de dolor. Fuego y cuerpo son la *ocasión de Dios* para causar dolor. (32 p.23) En vez de aclarar la imagen, el *ocasionismo* despertó más preguntas, todavía relacionadas con las interacciones entre Dios y la mente, y de Dios y el cuerpo. Regan, de forma inmediata repara en que llamar a Dios es definitivamente un recurso extraordinario en un proceso explicativo, que tiene al principio de simplicidad como guía. (32 p.24) Hace descansar la discusión aquí y se dispone a proponer sus propias propuestas. De modo similar, dejaré a Regan aquí, retomando la perspectiva no-mecanicista del comportamiento animal, bajo los hallazgos de una disciplina científica actual: etología cognitiva.¹⁰

¹⁰ Etología Cognitiva: estudio de la consciencia y procesos cognitivos de los animales, enfocados en auto-consciencia, creencias, intenciones, engaños y teoría de la mente. Entrada "3.3 Observational Methods", <http://plato.stanford.edu/entries/cognition-animal/>

4.4. Una propuesta exploratoria: “Mentes Animales: más allá de la cognición, hacia la consciencia”.

Donald R. Griffin sienta de inmediato los términos en los que es recomendable acercarse a la discusión sobre la posibilidad de consciencia en los animales. La investigación científica de la consciencia animal enfrenta obstáculos y limitaciones. Los obstáculos tienen relación, en general, con los escrúpulos epistemológicos y metodológicos que han limitado extensamente el estudio de los fenómenos cognitivos de los animales. Las limitaciones en el avance y en la conclusividad de los hallazgos, en consecuencia, responden no sólo a la falta de recursos tecnológicos e imaginativos de la comunidad científica que se ha atrevido a explorar el fenómeno, sino al descrédito del que son blancos entre sus pares. La consciencia, como objeto de estudio, no es unánime; no lo es la consciencia humana, y mucho menos, la animal. Los investigadores conductistas más conservadores han descartado el estudio de la consciencia animal, sobre la base de su 'irremediable falta de acceso', (66 p.29), centrando el estudio de la consciencia humana en la investigación de los procesos cognitivos; el término *consciencia* es evitado por los investigadores, a causa de su escaso carácter científico, (66 p.5) y la mente humana ha tomado el lugar de modelo de estudio. Griffin considera que la sostenida creencia entre los estudiantes de esta supremacía del modelo de la mente humana, es resultado de un adoctrinamiento epistemológico, (66 p.27-29) que no ha estimulado el interés por las experiencias subjetivas animales, y al contrario, ha detenido el progreso de cualquier intento por abordarlas.

4.4.1. Los conocimientos ignorados y la reticencia a investigarlos.

Lo primero que Griffin advierte al lector es la porción enorme de desconocimiento que existe respecto a la propia consciencia humana, -y de ser aceptada como un fenómeno en sí-, y de cómo opera. (66 p.3) Asumiendo que la consciencia 'resulta de procesos psicológicos en el cerebro', el avance científico ha identificado ciertas áreas que se muestran alteradas durante ejercicios conscientes de pensamiento, por ejemplo, la localización en regiones cerebrales determinadas. (66 p.148) No obstante, para otros investigadores, los procesos cognitivos son un conjunto de interacciones nerviosas del

organismo, y no consideran el estudio de regiones específicas del cerebro un enfoque orientador; y para otros, que han intentado dilucidar cómo el cerebro 'produce consciencia subjetiva' y han enfrentado las gigantescas dificultades de este desafío, la consciencia ha pasado a ser un fenómeno fuera del universo físico. (66 p.13) La estructura 'básica funcional neuronal' es más o menos similar en todos los animales con sistema nervioso organizado, (66 p.148) el problema fundamental es que no se sabe aún qué es lo que se debe buscar para investigar la consciencia como fenómeno. (66 p.149) Si la estructura celular fuera el discriminante, no habría razón para negar consciencia a otros animales, pero, hay que atender a dos eventos: la complejidad de algunos cerebros en comparación con otros más simples - cómo este rasgo biológico perfila la orientación de la investigación - y que 'ningún proceso específico del cerebro humano ha demostrado ser activo cuando y sólo cuando una persona está consciente'. (66 p.149,163) *Qué es lo que se debe buscar*, es la pregunta específica y más desafiante.

La segunda advertencia de Griffin es una decisión, *cómo definimos consciencia*. Existen varias definiciones de consciencia, más o menos homogéneas, pero que, trasladadas a las experiencias subjetivas animales, se vuelven un obstáculo. Me queda la impresión de que la definición de consciencia para las ciencias es, en términos de dificultad, la definición del ser para la filosofía. Griffin referirá *consciencia* a la percepción consciente, y no a la reflexión sobre los propios estados, que parece ser propia de la especie humana. (66 p.7-8) La percepción consciente sería la capacidad cognitiva y mental que permite a los animales desplegar respuestas adecuadas a desafíos del medio, en conformidad con criterios de ventaja o desventaja según sus necesidades. (66 p.10) Siguiendo las definiciones del psicólogo Natsoulas, Griffin establece que la percepción consciente podría corresponder a una *consciencia perceptual*, contenidos como 'memorias, anticipaciones, imaginación de objetos o eventos no existentes, y pensamientos sobre los estímulos sensoriales inmediatos'. (66 p.15) La *consciencia reflexiva* implicaría la consciencia de estar pensando conscientemente, una suerte de 'introspección', posible de realizar de otros también'. Tomando la definición *consciencia perceptual*, la investigación adopta un rumbo hacia el comportamiento animal, esto, porque el resultado de los procesos cognitivos -como sea que operen- se expresan en la conducta de los sujetos. (66 p.11)

Auto-consciencia y *consciencia reflexiva* no son el mismo fenómeno. La primera refiere a la capacidad de procesar información de forma consciente, la segunda en cambio, refiere a la capacidad de reflexionar acerca de pensamientos, sentimientos o recuerdos, e incluso reflexionar acerca de la reflexión sobre éstos. El estado del arte establece que la *consciencia reflexiva* es una operación únicamente humana, supera los límites de la auto-consciencia, y es accesible mediante la comunicación de las ideas, el lenguaje. Sin embargo, está sucediendo un cambio. Los estudios de la conducta animal -etología- demuestran que los animales se embarcan en decisiones en las cuales se necesita una mínima consciencia de sí mismos y de otros, y de las consecuencias que implican para ellos, las relaciones entre estas dos figuras. La pregunta es pertinente, *cómo es posible la emoción y el recuerdo de la emoción, sin la presencia de una mínima consciencia reflexiva.* (66 p.16-17) El contenido de los procesos cognitivos animales es un objetivo que aún está lejos, por ahora es posible inferir de sus reacciones y de sus comunicaciones corporales y no-verbales, estados considerados análogos en los seres humanos. El uso de estos términos para describir las conductas animales ha sido profundamente criticado, entre otros, mayoritariamente por la escuela conductista. Dado que no se pueden monitorear los sucesos mentales del animal, (66 p.23) dado que son fenómenos privados, y que no tienen influencia en su conducta, porque son 'productos accidentales de las funciones cerebrales', (66 p.21) y que el fenómeno de la *consciencia* es prescindible para el estudio observable de la conducta, (66 p.25) el estudio de la consciencia animal se tiene por un inútil gasto de recursos.

Aunque Griffin esté al tanto del creciente conjunto de evidencia científica a favor del reconocimiento de la consciencia animal, su primera respuesta es objetar la forma cómo las ciencias lidian con campos inexplorados. Para algunos científicos conductistas y biólogos la *consciencia* es un proceso únicamente humano, atribuirle a los animales es exagerado y desproporcionado. (66 p.31) Algunos asocian consciencia a cognición, entendiendo que ésta no es más que una transferencia de información, en la cual tienen lugar la percepción simple, el aprendizaje y mecanismos más complejos de representaciones interiores; otros, que consideran esta definición cargada de

antropomorfismo, sostienen que “proceso de información” debe ser descartada del estudio animal, porque su conducta puede ser explicada con teorías de *assessment y management* (A/M), donde la investigación busca responder *para qué sirve* el comportamiento comunicativo, y no *a qué refiere*; (66 p.27) y otros definitivamente huyen del término *mente* cuando refiere a los animales, una especie de *mentofobia*. (66 p.35) La tendencia a desacreditar un intento científico porque no existan aún los términos descriptivos adecuados, no haya sido provista la cantidad de datos suficientes para llenar el abismo de la diferencia entre humanos y animales, (66 p.32) o los resultados indiquen que los animales no realizan eficiente y totalmente las tareas impuestas, es en conjunto un fenómeno que Griffin denomina *perfeccionismo paralítico*, (66 p.33) y sus consecuencias no sólo tienen efectos negativos para el progreso del conocimiento básico, sino también para el práctico (66 p.254), y para el universo de teorías filosóficas y posturas morales que afectan a los animales, y su protección del ser humano. (66 p.265)

4.4.2. *En qué se basa Griffin: algunos casos de inteligencia animal.*

Algunos animales son más fáciles de observar que otros, por ejemplo, los pájaros en comparación con los insectos. Estos últimos han sido estudiados en escenarios naturales en donde deben buscar comida o en períodos de apareamiento, pero su tamaño es tan pequeño y sus movimientos tan rápidos que el establecimiento de patrones de conducta y la relación de ellos con el ambiente ha sido difícil. (66 p.39) No obstante, hay algunos intentos exitosos. Los abejorros de las montañas de Colorado parecen seguir reglas específicas para recolectar néctar. Dado que las flores no contienen cantidades iguales de néctar, los abejorros, al visitar una flor, eligen moverse a una siguiente relativamente distante de la recién visitada. Los observadores sabían que las flores no habían sido visitadas por otros insectos previamente, pero los abejorros seleccionaban las flores cercanas a las que ya habían visitado, sin regresar a la misma. De 482 observaciones, sólo dos veces en cuatro ocasiones una misma flor fue visitada. O los abejorros recordaban cuáles flores visitaron o dejaban un aroma en la flor que les indica si había néctar o no. (66 p.38-39) Ha resultado difícil probar la segunda hipótesis, a causa de los vientos y los pistas de olor.

Un estudio holandés hecho en un grupo de estorninos reveló que, cuando alimentaban a sus crías, los padres escogían dos tipos específicos de orugas, ubicadas a direcciones opuestas del nido. Una de las especies era la preferida, pero los padres elegían ambas cuando había más necesidad de alimento y cuando sus nidadas eran experimentalmente aumentadas con más polluelos. Éstos tenían que recordar hacia cuál dirección habían ido previamente, no habiendo orugas visibles. (66 p.41) Otro estudio detallado sobre los mirlos de alas rojas y mirlos de cabeza amarilla reveló significativa información sobre sus procesos de decisión para elegir territorios, compañeros y comida. En su mayoría se alimentan de insectos acuáticos, que emergen del agua o se encuentran zonas secas cercanas. Ambas especies se excluyen de sus territorios y de sus fuentes de comida. El macho tiene la tarea de encontrar un territorio adecuado para el nido, lejano de depredadores visibles, y cercano a estanques de agua abundantes en insectos, esto, con el fin de ser candidato de la hembra que llegará luego a buscar un nido óptimo.

Las observaciones arrojaron que los machos cabeza amarilla escogían áreas con árboles que se extendían 30° sobre el horizonte o pantanos donde hubiera un abismo abrupto en el borde del agua, esto probablemente para evitar los nidos de las águilas. (66 p.43) Sucedió que escogían pantanos o árboles muy cercanos a zonas donde surgirían próximamente la mayor cantidad de insectos acuáticos; estos pantanos cambiaban año a año a causa de variaciones climáticas, lo que hacía más difícil para los pájaros anticipar dónde emergerían en abundancia los insectos. Eran preferidos los lugares que coincidían con las propiedades de los pantanos, cuando las hembras llegaban, en vez de interesarse en el despliegue de los machos, se asomaban al borde de los abismos o de los árboles, buscando larvas de insectos. Cuando las crías nacían, los padres debían salir a buscar, capturar y traer insectos al nido. Los recorridos eran cada vez más largos, a medida que la cantidad de insectos disminuía. A causa del peso, los padres elegían el número de viajes y la carga en función de la cercanía al nido, así como el tipo de insecto, según la circunstancia. Si no estaban alimentando crías, escogían libélulas más grandes, y comenzaban su recorrido de aprovisionamiento; al contrario, si debían llevar alimento a las crías, no comían las libélulas y las llevaban al nido. (66 p.44-45)

Griffin explica que lo importante de estos estudios, entre otros varios¹¹, es que muchos animales aprenden 'a tomar claras decisiones' entre fuentes de comida habitualmente escogidas, de fuentes de comida experimentalmente cambiadas; (66 p.40) esto implica sus capacidades para afrontar y ganar ante desafíos inesperados, para los cuales no se puede suponer una programación previa de tipo genético-evolutiva. Un estudio conducido en ratas hambrientas, mostró que se les podía enseñar a obtener alimento sólo cuando el observador no estaba presente, ellas identificaban un aspecto extraño a la comida -el observador- y no hacían esfuerzos por obtenerla. (66 p.129) De igual modo, otros animales de laboratorio anticipaban la llegada de un golpe eléctrico y mostraban movimientos físicos relacionados con el dolor -encogerse-, o aprendían a realizar una tarea específica para no recibir el golpe. (66 p.130) En experimentos numéricos, algunos investigadores llegaron a la conclusión de que algunos animales ejercitaban una especie de *pensamiento no-verbal*, o concebían *números sin nombre*. Un grupo de pájaros fue entrenado para elegir entre un conjunto de cajas cubiertas, una que tuviera un número determinado de manchas en la tapa. Las manchas variaban en tamaño, forma y posición, pero un pájaro bien entrenado escogía correctamente la caja con cualquier número entre uno a siete. (66 p.132)

Otros experimentos con objetos raros, fue realizado con palomas. Ellas debían reconocer formas, tamaños o colores diferentes dentro de un conjunto de objetos similares. De 25 discos, 24 eran de un mismo color y 1 era diferente, aleatoriamente se cambiaban los colores y la distribución; aunque fallaron cuando cambiaba el número de discos, con el experimento de los 25 discos acertaron cada vez, escogiendo el que se distinguía de los restantes. (66 p.134) Estos elementos de color, tamaño o forma representan categorías para el juicio humano, o abstracciones; a pesar de no estar en posición de afirmar lo mismo de los animales, Griffin invita a considerar la posibilidad de que los animales ejerciten y comuniquen pensamientos y sentimientos simples, en categorías de complejidad menor. (66 p.127,135) Como las llamadas de auxilio o de aviso de depredadores cercanos de los

¹¹ Ostrero euroasiático y su técnica para romper mejillones. (66 p.46) Los pinzones de Darwin, su diversificación y adaptación de acuerdo a las necesidades alimenticias. (66 p.47-48) Los pájaros que pueden hallar comida no abiertamente visible, como polillas que yacen en la corteza de árboles del mismo color que sus cuerpos, (66 p.49) o cuervos que cambian sus patrones de búsqueda de alimento, de acuerdo a las intervenciones experimentales. (66 p.49)

primates, (66 p.170-171) la danza de las abejas, en la cual se supone que las obreras comunican sus hallazgos de fuentes de alimento, (66 p.191) y loros que articulan palabras, entendiendo a qué objetos refieren. (66 p.181-182) Estas evidencias, entre otras, han inclinado a los investigadores a declarar que los animales comunican sonidos significativos, y atinentes a sus condiciones de vida. (66 p.60-61)

Relacionado con lo anterior, agrego dos casos más, singulares a mi punto de vista. En un estudio experimental, que medía ondas cerebrales de gatos enfrentados a estímulos luminosos discretos e intermitentes previos a golpes eléctricos, uno de ellos aprendió que el parpadeo de 7.7 veces por segundo de una luz señalaba que recibiría un golpe eléctrico, y cuando era 3.1 veces por segundo, recibiría comida. El ERP¹² aumentaba su 'amplitud y cambiaba la forma de onda' después que el gato había aprendido qué esperar. (66 p.157) En ambientes naturales, algunos observadores han sido positivamente sorprendidos por las tácticas que los osos grizzly emplean para ubicar posiciones desde las cuales vigilar a cazadores u otros humanos intrusos, sin ser vistos por éstos. También han sido registrados sus esfuerzos para caminar por lugares en donde sus huellas desaparezcan, para no dejar rastro de su recorrido; a veces caminan por lugares con abundante vegetación, y en otros momentos lo hacen sin exponer a la vista ninguna parte de sus cuerpos. (66 p.275)

4.4.3. *Cuál es el camino científico hacia los animales.*

La obra de Griffin expuesta aquí de forma parcial, es una gigantesca revisión bibliográfica dirigida a apoyar la superación de la posición dominante respecto a la mente animal. Los casos relatados en este apartado representan una mínima muestra del conjunto total de estudios analizados por el zoólogo, así como los últimos dos sintetizan también un grupo mayor de investigaciones que revelaron más información de la que inicialmente pretendían obtener. En el caso del gato, la evidencia sugiere que efectivamente el animal *analiza* la información provista, *anticipa* los eventos basándose en la experiencia, y *resuelve* atendiendo a sus necesidades. Alcanza esta respuesta mediante la *concepción* de medidas de tiempo, los intervalos entre una luz y el golpe eléctrico, y la luz y la comida;

¹² *Event-Related Potencial* es una medida de la reacción cerebral durante un procesamiento de información posterior a un estímulo sensorial. (p.155)

mediante la *creencia* en una continuidad de eventos, espera que suceda lo que ha sucedido antes; y la *expectativa* de un desenlace próximo, consciencia de futuro y de consecuencias a las elecciones. El caso de los osos grizzly también es llamativo, porque sugiere la posibilidad de un concepto de *yo siendo seguido*, de un *otro seguidor* y de los resultados del encuentro de ambos. Adicional a esto, emplea medidas preventivas, según las cuales *espera* evadir uno de los finales posibles, lo que implica que mínimamente *concibe* realidades alternativas imaginarias a la presente.

Si los animales nohumanos son conscientes de sus decisiones o no, es una pregunta importante de abordar para descubrir sus experiencias interiores, pero debe hacerse en perspectiva, porque la evidencia en seres humanos indica que la mayor parte de nuestras funciones y conductas suceden sin nosotros estar conscientes de ellas. (66 p.13) Si la cognición animal está determinada por la evolución y la adaptación, qué haría de la humana una no determinada por el mismo fenómeno eco-biológico. El contenido de los pensamientos de los animales puede ser cualitativamente diferente del contenido humano, pero este supuesto abismo entre ambos no puede ser la causa de una reticencia a investigarlo. (66 p.6) De forma muy lúcida lo establece Griffin, progresar en el estudio de la mente animal tendrá consecuencias no sólo en lo científico, sino también en lo teórico, tanto en la filosofía que explora la mente humana como la ética interesada en proteger a los animales podrán proveer fundamentos más sólidos para sus postulados.

Las habilidades comunicativas y las diversas estrategias desplegadas en función de objetivos, demuestran que los animales son conscientes; tal vez no puedan 'expresarse en palabras humanas' -salvo los que han sido entrenados para eso- pero 'ciertamente comunican algo de sus pensamientos y sentimientos'. (66 p.281) Y esto representa un enorme y estimulante desafío científico que requiere un nuevo enfoque: “[it] calls for our best efforts of imaginative and critical investigation”. (66 p.285) Dada mi adherencia a una postura abolicionista, esperaría que si el progreso de la etología cognitiva resulta positivo para la comunidad científica y filosófica, no resulte, a causa de la metodología elegida, perjudicial y vergonzosa para el progreso de la ética animal.

What scientific understanding can provide is evidence against the notion that all animals are incapable of suffering and therefore totally undeserving of sympathy. The idea seems

unsupportable on any scientific grounds, and abhorrent as well [...] I do not feel that scientists have any special right to advocate moral judgments in such difficult matters, but cognitive ethology does hold out the prospect of providing helpful information and understanding that can lead to better-informed decisions [...] I can best conclude this chapter by reiterating that whatever we can learn about the subjective mental experiences of animals has significant potential relevance to the ethics of animal utilization by our species. (66 p.268-269)

La primera edición de *Animal Minds* fue en 1992 y su última edición fue el 2001, dos años antes de la muerte de Griffin. Algunas implicancias del pensamiento cartesiano persisten en la filosofía actual, en las ciencias, y en nosotros como ciudadanos comunes. La adscripción a los animales de estados psicológicos o mentales similares a los humanos es objeto de incredulidad. El proyecto cartesiano tuvo éxito en fundar una metodología austera, que se abstuviera de rebasar los criterios de *claro* y *distinto* cuando se determinara a juzgar la realidad. Sin embargo, su éxito no significó unanimidad. La objeción más persistente la daría el pensamiento anglosajón, y adoptaría variadas formas con el paso del tiempo. Aunque lograría burlar los criterios cartesianos sobre el estatus moral animal, un pensamiento con resabios fuertes de la tradición filosófica seguiría anteponiendo la agencia a la consideración moral: el kantismo.

5. QUINTA PARTE: MATERIALISMO, EMPIRISMO Y UTILITARISMO: LOS PROGRAMAS ALTERNATIVOS AL RACIONALISMO PURO.

5.1. Materialismo y Empirismo: los sentidos son la base.

La automatización de la naturaleza animal fue objeto de crítica del materialismo inglés, y posteriormente del empirismo y del utilitarismo. Los elementos que hacen de las primeras objeciones inglesas un conjunto homogéneo de oposición al dualismo cartesiano son precisamente aquellas características que constituyeron la formación del conocimiento. Adscribiendo a la naturaleza de los procesos cognitivos una esencia activamente racional, la base del paradigma cartesiano consistió en prescindir de la facultad sensitiva mientras la fidelidad de sus representaciones siguiera presentando un obstáculo insalvable. En consecuencia, el descrédito de los sentidos dejó descansando el aparato cognitivo casi enteramente en la actividad del entendimiento. Y la confianza puesta en éste generó los excesos que el materialismo inglés rechazó tanto en lo referente a su alcance como a su fundación.

El enfoque disidente fue permitirse una confianza en aquellas herramientas que habían sido despreciadas por el idealismo cartesiano. El materialismo dio a los sentidos el rol predominante en el desarrollo del conocimiento, y así pudo levantar un paradigma alternativo al racionalista. En primer lugar, los sentidos jugarían el papel de conectores entre el mundo interior y exterior, luego, los sistemas orgánicos constituirían la base de todo movimiento, desarrollo e interacción, y por lo tanto, todo ser vivo dotado de un sistema orgánico, poseería la misma capacidad basal para desempeñar tales procesos. Esta nueva base igualitaria y transversal reunía en un mismo conjunto a todos los seres vivos, hombres y animales, al menos en lo concerniente a su constitución elemental. Los alcances de los procesos cognitivos podrían estar distanciados entre sí a causa de la administración que cada uno hiciera de sus potencias racionales, pero la naturaleza primaria de la preparación y conformación de aquellos no presentaría ninguna diferencia entre especies.

5.1.1. *Thomas Hobbes*

En su *Leviatán* estableció el núcleo del método materialista que pretendió combatir la hegemonía cartesiana. Hombres y animales compartían una misma capacidad racional, cuyos desarrollos llegaban a ser diferentes, pero en su inicio habían tenido una base común: la facultad sensitiva. “No existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos.” (67 p.6) La corporalidad y la sensación son el origen de todo conocimiento. La corporalidad era el conjunto de órganos que recibían el efecto de 'un cuerpo externo u objeto' en actividad, este proceso de recepción se llamaba sensación, y reunidos eran en esencia puro movimiento. Hobbes definió la vida como “un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en la parte principal de los mismos.” (67 p.3) Imaginación y memoria eran 'una misma cosa', que en circunstancias diversas tenían un sentido de obnubilación y debilitación, y en otras de atenuación y pérdida. (67 p.10-11) Las palabras o signos que producían imaginaciones, cuando eran copiosas, producían experiencia, y en ambos casos, generaban entendimiento. Y éste era un proceso habitual, 'común a los hombres y a los animales'. (67 p.15) Que los animales participaran en el entendimiento se demostraba cuando ellos ordenaban sus percepciones sensoriales, de acuerdo a nociones de ventaja o desventaja, beneficio o perjuicio. (67 p.40) Esto llevó a Hobbes a estimar que en muchas circunstancias, la virtud de la prudencia, es decir, la capacidad racional para orientar óptimamente la voluntad hacia un *bien*, no era el elemento distintivo entre hombres y animales, ni el que suponía la superioridad del primero. Al contrario: “hay animales que teniendo un año observan más, y persiguen lo que es bueno para ellos con mayor prudencia que un niño puede hacerlo a los diez.” (67p.19)

5.1.2. *John Locke*

Iniciador del empirismo, siguió de cerca los lineamientos de Hobbes, e incluso los de Descartes, a pesar de mantener un desacuerdo firme con algunas de las tesis más importantes del pensador francés. (68 p.XXVIII) La más intrínseca de las objeciones lockeanas al programa cartesiano fue la negación de las *ideas innatas* y del rol originador de la razón. Según el inglés todo el pensamiento se nutría de sólo dos formas:

'observaciones de los objetos sensibles externos' u 'observaciones de las operaciones internas de nuestra mente', y ambas comenzaban en la experiencia: “he allí el fundamento de todo nuestro saber.” (68 p.83) La percepción en consecuencia era la puerta a la experiencia y a la ciencia, la “primera operación de nuestras facultades intelectuales, y la entrada de todo conocimiento a nuestra mente.” (68 p.128) La cadena era la siguiente: las *ideas simples*, figuraciones increadas e indestructibles, llegaban desde la experiencia (68 p.98) hasta la memoria, donde eran copiadas en un conjunto de ideas simples, que, una vez combinadas, formaban *ideas complejas*. Cuando a ambas les eran sustraídos el tiempo, el espacio y el contexto, se convertían en *ideas generales*, y esto se denominaba *abstracción*. (68 p.138) El conocimiento cierto surgía tras 'un acuerdo entre nuestras ideas' y el conocimiento cierto y real en la conformación entre 'nuestras ideas y la realidad de las cosas'. (68 p.573)

Trasladando este esquema a los animales, la propuesta lockeana resultó sorprendentemente integradora. Dotados de percepción sensorial, los animales podían recibir los estímulos que conformaban las ideas simples, (68 p.127) podían mediante la memoria 'almacenar y retener las ideas en sus mentes' (68 p.134) y a través de un discernimiento menor, podían formar conocimientos particulares. (68 p.137) Las diferencias de las capacidades perceptivas de los animales, entre ellos y con el ser humano indicaban diferentes grados de capacidades cognitivas, pero principalmente la presencia de una funcionalidad para cada uno de los tipos. (68 p.127-128) El punto interesante fue que Locke concibiera todas esos tipos de vida unidos en un constante continuo, donde las diferencias y distinciones no significaran divisiones de clase, sino gradaciones en un flujo perpetuo de organización material y de movimiento: todos participan de la misma vida. (68 p.313-315)

Las potencias mentales de los animales, si bien gradualmente inferiores a las humanas, recibieron de la perspectiva lockeana la consideración que el aparato cartesiano les había removido. Esta consideración, perteneciente al programa empirista, proporcionó a los animales la posibilidad de ser percibidos como entes activamente sensitivos y cognitivos, parcialmente racionales, que se encontraban inmersos en el mismo movimiento vital que los seres humanos. “Porque si tienen algunas ideas y no son meras máquinas

(como quieren algunos) no podemos negarles que tengan algo de racionales. Para mí es tan evidente que algunos animales en ciertos casos razonan como lo es que tienen sentidos.”

(68 p.139) En definitiva, una idea de afinidad y parentesco:

[...] que en todo el mundo corpóreo no advertimos abismos o lagunas. En efecto, todo a lo largo, desde nosotros hacia abajo, el descenso es por pasos graduales y por una serie continua de cosas que, en cada grado, difieren muy poco una de otras [...] Hay algunos brutos que parecen tener tanto conocimiento y la misma racionalidad de algunos a quienes se llama hombres; y los reinos animal y vegetal están tan estrechamente unidos, que si tomamos el más bajo del primero y el más alto del segundo, apenas se percibe que haya entre ellos alguna notable diferencia. (68 p.438-439)

5.1.3. *David Hume*

Llevó la objeción un poco más adelante. Mantuvo una posición concesiva en lo referente a las aptitudes animales, aunque dentro de los límites razonables de su tiempo. Atribuyó no sólo una dimensión parcialmente racional a los nohumanos, sino una psicológica. En este respecto, Hume se atrevió a postular una naturaleza animal activamente emocional, según la cual eran totalmente capaces de experimentar amor, odio, temor, alegría, y estados más complejos como el orgullo y la humildad. (69 p.507) Pruebas de esto se hallaban en las conductas animales, cuando mostraban señales de afección y cariño por algunos, y rechazo o lejanía por otros. (69 p.593,307) Demuestran empatía, compasión y cuidado, (69 p.594) y a medida que van involucrándose en relaciones comunitarias con los individuos cercanos, van desarrollando sus capacidades de adaptación, superación de adversidades y conservación. (69 p.305)

Según el escocés, los animales son igual de susceptibles de tener las mismas interrelaciones que los seres humanos, (69 p.688) y sobre esta similitud, podemos nosotros juzgar sus comportamientos y predilecciones. (69 p.306) Poseen la habilidad de sentir emociones directamente y por lo tanto, de generar intereses, voluntad. (69 p.597) Y ésta sienta la más evidente cercanía con los seres humanos: “todo animal dotado de sentidos, apetitos y voluntad -es decir, todo animal- tendrá que ser susceptible de las mismas virtudes y vicios por los que alabamos y censuramos a la criaturas humanas.” (69 p. 687,507) Las conductas animales ante las adversidades llevan a Hume a establecer el punto más llamativo de su defensa: una parcial racionalidad. Frente a una encrucijada el animal 'actúa igual que un ser humano', recibe las impresiones sensoriales, infiere los riesgos o beneficios

que de ellas se derivan, proyecta las consecuencias inmediatas, comparándolas con instancias previas, y decide conforme a éstas. (69 p.307-308)

Lo anterior no significa otra cosa que la aseveración por parte de Hume de una capacidad inferencial en los animales, y por lo tanto, de la misma facultad para generar creencias. (70 p.131) Si bien, son operaciones realizadas en una escala muy menor al ser humano, no dejan de constituir un uso inteligente de un recurso racional. “Ninguna verdad me parece más evidente que la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres”. (69 p.305) En consecuencia, los animales forman conocimiento a través de la experiencia y la inferencia, (70 p.129-130) y del instinto, un rasgo que comparten con los seres humanos. (70 p.132)

Con Hume se completa un proceso de objeción al paradigma cartesiano. Las implicancias morales que se desprenderán de las adelantadas propuestas humeanas constituirán bases fundacionales de la impronta utilitarista. El curso de los hechos fue de esta forma, en parte porque los límites concesivos del materialismo y del empirismo respecto a la naturaleza animal siguieron en conformidad con las formas de la tradición filosófica. Estos pensadores habían logrado reconocerles a los animales las capacidades que aquella les arrebató en el camino hacia los tiempos modernos, sin embargo, las concesiones racionales realizadas, aunque vanguardistas y atrevidas, no escaparon a la preponderancia de la razón dentro del juego moral.

5.2. Los límites del empirismo: pensamiento abstracto y lenguaje.

Las capacidades de abstracción y de lenguaje fueron los temas que marcaron la distinción. Por un lado la abstracción constituía la herramienta mediante la cual se denominaban las cosas, en un sentido conceptual, y por otro lado, el lenguaje la herramienta mediante la cual se las transmitía. Ahora bien, a pesar de que los animales podían utilizar signos para la comunicación de sus denominaciones, su falta de previsión y anticipación les impedía elaborar una imaginación prospectiva, (67 p.17-18) permaneciendo en un constante gozo o rechazo de los estímulos más básicos. (67 p.87) Al contrario, los seres humanos podían 'inquirir las consecuencias' de una cosa cualquiera y visualizar los efectos que pueda producir, y con el lenguaje transformarlas a 'reglas generales'. (67 p.35) Sin lenguaje, los lazos de justicia que informaban los pactos y acuerdos entre entidades eran imposibles. Por un lado, no existía comprensión de las partes involucradas (de los niños, los locos y las bestias hacia el hombre), esto implicaba que no había consentimiento, (67 p.113) y por otro, no era posible imputarles la responsabilidad. (67 p.222)

La distinción lockeana entre ambos estribó principalmente en lo referente al pensamiento abstracto y a cómo esta carencia no permitía la conformación de un conocimiento completo. Los animales eran incapaces de transformar ideas simples en ideas generales. (68 p.137-138) y su falta de signos lingüísticos probaba la inexistencia de pensamiento abstracto. El discernimiento animal consistía en apenas un consentimiento sensorial de los estímulos. 'Encerrados en estos estrechos límites', los animales permanecían en un constante presente, (68 p.139) en el cual el escaso escrutinio de las consecuencias resultaba en la superación humana. (Ibíd.)

Dentro del paradigma de la diferencia racional, similar al límite lockeano, Hume estableció que ellos sólo podían formar sus creencias e inferencias a partir de sucesos factuales o asuntos de hecho; en contraste con el ser humano, quien formaba sus creencias a partir de asociaciones de ideas. (69 p.308-309) Tanto Locke como Hume aseguraron que los animales poseían la capacidad de experimentar conscientemente diversos estados emocionales, sin embargo sus carencias lingüísticas y cognitivas los posicionaban fuera del

reino moral. Para el primero, el dominio 'sobre las restantes criaturas' tenía procedencia divina, (71 p.205-206) y se podía ejercer a libre arbitrio, incluso si ello causaba la destrucción de lo dominado. (71 p.209) Para el segundo, la facultad racional daba al ser humano la posición superior. (69 p.864) Su lenguaje le permitía participar de 'convenciones' de tipo moral, jurídico o social, de las cuales se derivaban las ideas de 'propiedad y derecho', (69 p.715-716) que representaban los elementos de un sistema político sofisticado, en el cual la incapacidad para comprender, consentir y asumir responsabilidades excluía a los animales de la evaluación moral. (69 p.688)

5.3. Utilitarismo: las pasiones son soberanas.

En 1789 Jeremy Bentham logró generar una ampliación del fundamento de la moral occidental, llevando un paso más adelante las concepciones empiristas acerca de la naturaleza animal. Siguiendo a Hume, asignó un rol importantísimo al aparato sensorial, sin dejarse limitar por las formas racionalistas de sus predecesores. Estableció abiertamente la soberanía de las pasiones en todas las dimensiones de la vida humana, colectiva e individualmente. Esta soberanía la ejercían dos maestros: el placer y el dolor; y en función de conseguir uno y evitar el otro, determinaba el hombre su carácter moral, (72 p.310) su vida en sociedad y su sistema legislativo-regulador. (72 p.170) Concibió las creencias como estructuras basadas más en sentimientos que en cogniciones desapegadas, (72 p.2) y los sistemas morales conducidos más por preferencias que por pensamientos abstractos. Sentado en esta función vital, las pasiones como regentes del universo humano, articuló la base de su modelo ético en la forma de un principio único y total: El Principio de Utilidad. (72 p.1) Consistió en una guía para lo correcto y lo incorrecto sobre la base de la mayor felicidad posible para todos aquellos cuyos intereses pudieran ser afectados por una decisión de índole moral:

By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness. (72 p.2)

El utilitarismo sostuvo abiertamente que la capacidad de sentir era la que determinaba finalmente los criterios para la inclusión moral. Una acción era buena si y sólo si tenía en cuenta las consecuencias que cierta decisión tuviera sobre los intereses de quienes se hallaban involucrados. El hombre moral debía por tanto considerar a todos aquellos seres capaces de tener intereses, que pudieran verse afectados por la decisión a tomar. (72 p.310) Y sólo había dos tipos de agentes que el hombre debía tener presente al momento de elegir moralmente: los restantes seres humanos y los demás animales, “que, en cuanto sus intereses han sido descuidados por la insensibilidad de los antiguos juristas, permanecen degradados en la clase de *cosas*”. (72 p.310) Hasta esta aseveración, el utilitarismo benthamita era el primero en la historia del pensamiento occidental en proveer

una consideración efectiva de los intereses de los animales y conferirles acceso a la comunidad moral como sujetos de respeto y justicia.

John Stuart Mill avanzó el pensamiento de Bentham y defendió la inclusión de los animales dentro del cálculo de intereses para la toma de decisiones. Llegó a sostener que los intereses de los animales podrían pesar más que los humanos, si los beneficios que reportaba una determinada práctica no lograban compensar el sufrimiento de aquellos. (73 p.253) Los animales debían ser incluidos dentro de este cálculo de intereses, pues compartían con el ser humano la capacidad de experimentar placer y dolor, y de determinar sus acciones de acuerdo a estas disposiciones. Para Mill lo lógico era considerar las disposiciones de otros, en proporción a la similitud que mantenían con el ser humano (73 p.352-353). Por esta razón, Mill exigió legislaciones que regularan los tratos hacia los animales -leyes de anti-crueldad-, y conminó a buscar su justificación en los méritos del propio caso (74 p.291).

6. SEXTA PARTE: KANT Y LA AGENCIA MORAL

El aporte de Manuel Kant a la filosofía moral es tenido por un pilar en la teoría ética actual. Sus características universalistas e igualitaristas, propias del movimiento ilustrado de su tiempo, han provisto las bases fundacionales de las propuestas éticas del siglo XX y del presente. Las estructuras axiológicas de las éticas dialógicas y del contractualismo se articulan alrededor de criterios de intersubjetividad, máximas morales universales y autonomía. Si bien, el proyecto kantiano se construyó con y en la tradición filosófica-cristiana y en el ímpetu del espíritu moderno tardío, la novedad radicó en el tamaño de su empresa: una simbiosis magistral de la historia teórica humana. Por lo mismo, los elementos racionales que encontramos en ella son los mismos que hallamos en el pensamiento antiguo y las concepciones de bien son las mismas en la teología cristiana medieval; las posiciones epistemológicas revolucionarias para el tiempo -el giro copernicano-, son una síntesis de las dos grandes posiciones epistemológicas hasta entonces antagónicas, el racionalismo y el empirismo; y la preponderancia del rol de la agencia para la consideración moral una asunción teórica presente en el epicureísmo, el estoicismo y cartesianismo.

El proyecto kantiano descansó en la omnipresencia y la omnipotencia de la Razón, “mientras Kierkegaard [viera] el fundamento de la ética en la elección, Kant lo [vio] en la razón.” (75 p.67). En el mundo moral kantiano la ley moral era común a todos los seres humanos, porque todos los hombres compartían la facultad de la razón. Todos, ‘en cuanto entes racionales’, estaban en facultad de hacer de su voluntad una voluntad autónoma: “una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede contenerse en sí misma a sí misma siempre, considerada como ley universal.” (76 p.60) Por esto Kant presupone la libertad a toda condición moral, quien no es libre no puede considerarse miembro del reino moral, porque no puede elegir obedecer la ley moral que su propia razón dicta. “Pues como la moralidad nos sirve de ley, en cuanto que somos seres racionales, tiene que valer también para todos los seres racionales, y como no puede derivarse sino de la propiedad de la libertad, tiene que ser demostrada la libertad como propiedad de la voluntad de todos los seres racionales.” (76 p.61)

El hombre encarna la esencia de la democracia, porque es un ente autogobernante, regente y súbdito a la vez. (76 p.64) “Ahora bien, de aquí se sigue, sin disputa, que todo ser racional, como fin en sí mismo, debe poderse considerar, con respecto a todas las leyes a que pueda estar sometido, al mismo tiempo como legislador universal.” (76 p.51) Siendo poseedor de una racionalidad, estaba automáticamente subyugado a una ley moral -en la forma de imperativo categórico-, que acataba mediante un sentido de deber y un sentimiento de respeto. La moralidad es la liberación del ser humano del mundo fenoménico (lo práctico-material), constituyó su trascendencia a él y la vía hacia la autonomía. Cada hombre es un proyecto en sí mismo, “la naturaleza racional [se separa] de las demás porque se pone a sí misma un fin” (76 p.50), en cada uno se cumple un fin: un hombre sometido al deber de la ley moral es un ser humano que se obedece a sí mismo, y esto es la esencia de la dignidad; (76 p.47) en conclusión es una *persona*.

[...] que solamente la dignidad del hombre, como naturaleza racional, sin considerar ningún otro fin o provecho a conseguir por ella, esto es, sólo el respeto por una mera idea, debe servir, sin embargo, de imprescindible precepto de la voluntad [...] La *moralidad* es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma. La acción que pueda compadecerse con la autonomía de la voluntad es *permitida*; la que no concuerde con ella es *prohibida*. La voluntad cuyas máximas concuerden necesariamente con las leyes de la autonomía es una voluntad *santa*, absolutamente buena. La dependencia en que una voluntad no absolutamente buena se halla respecto del principio de la autonomía -la constricción moral- es *obligación*. Ésta no puede, por tanto, referirse a un ser santo. La necesidad objetiva de una acción por obligación llámase *deber*. (76 p.51-52) [Énfasis en original]

Sobre la voluntad autónoma Kant hizo residir la condición de posibilidad para el autogobierno. Como ha quedado claro, el ser humano se distinguió de los animales en un uso práctico de la razón, no únicamente en un sentido nominal. El arbitrio humano es uno libre, el de los animales en cambio, uno aprisionado, “es un *arbitrium brutum* y no *liberum*, porque puede ser constreñido *per stimulos*.” (77 p.66) [Énfasis en original] Según el pensamiento kantiano, los animales constituían medios para el hombre. “[U]n ser no necesario ve su vida como la condición de cualquier otra cosa [...] Aquello de lo que el hombre puede disponer han de ser cosas. A este respecto los animales son considerados como cosas.” (77 p.192) El estatus moral animal es nulo. El hombre kantiano habita dos dimensiones: una sensible y una racional, una fenoménica y una nouménica (76 p.64); los

restantes seres vivos, sólo la primera. Debido a que la moralidad estriba en la habilidad para ejercer un gobierno -en el escenario fenoménico- conforme a la ley moral de la Razón -un elemento nouménico-, la ética kantiana representa una reafirmación de la moral tradicional, “su definición de «razón» es admitida, aun hoy, como excluyendo a los animales.” (78 p.202). Opuesto al programa utilitarista, el filósofo de Königsberg articuló un sistema ético estrechamente cercano a la moral aquiniana. Removió preponderancia a las pasiones en las determinaciones morales, porque atender a las disposiciones pasionales significaba degradar la naturaleza humana, el hombre cobraba ‘el valor de un simple animal’. (77 p.192)

La única consideración que se les podía ofrecer era una de tipo indirecto, porque los verdaderos deberes, los de *obligación* o *justicia*, sólo se establecían hacia entes racionales. “Los seres inanimados están enteramente sometidos a nuestro arbitrio y los deberes para con los animales son tales en la medida que nos conciernen.” Hacia los animales correspondían deberes de ‘afecto’ o ‘benevolencia’. (77 p.234-235) Como todos los vicios, la crueldad es desaprobada sobre la base del perjuicio y detrimento que significa para el proyecto del hombre autonomizado, pero nunca a razón del sufrimiento o daño que causa en el animal.

Ahora bien, como los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen consciencia de sí mismos, mientras que el hombre constituye el fin y en su caso no cabe preguntar: «¿por qué existe el hombre?», cosa que sí sucede con respecto a los animales, no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad [...] Según esto, cuando alguien manda sacrificar a su perro porque ya no puede seguir ganándose el sustento, no contraviene en absoluto deber alguno para con el perro, habida cuenta de que éste no es capaz de juzgar tal cosa, pero sí atenta con ello contra la afabilidad y el carácter humanitario en cuanto tales, cosas que debe practicar en atención a los deberes humanos. Para no desarraigar estos deberes humanos, el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres. Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales. (77 p.287-288)

Han sido consideradas antagonistas la ética utilitarista y la ética deontológica. Para la primera la cuestión estriba en placer, dolor e intereses en juego, para la segunda en ley moral, deber y autonomía. En su tiempo fue el proyecto utilitarista el que promovió la

inclusión de los animales sintientes dentro de la comunidad moral. El proyecto kantiano al contrario, se quedó en solapadas sugerencias compasivas, mientras los animales seguían dentro del reino de los “medios”. No resulta extraño que los dos filósofos más prominentes del primer movimiento liberacionista a favor de los animales, Peter Singer y Tom Regan, fundaran sus defensas en los proyectos aludidos. (79 p.1) Cada cual dirigiendo su postura ética, utilitarista y deontológica respectivamente, fundamentaron los criterios axiológicos que buscarían incluir lógicamente a los animales al reino moral.

7. SÉPTIMA PARTE: PERSPECTIVAS PROTECCIONISTAS TEMPRANAS.

Ya hemos visto que el pensamiento cartesiano debió responder a las objeciones que planteaba el flanco materialista inglés. La filosofía inglesa se enfrentó al idealismo cartesiano de la misma forma en que lo hicieron los primeros empíricos con el dualismo de entonces, la *oikeiosis* estoica. Estamos ciertos de que la idea de continuidad entre hombres y animales produjo movimiento filosófico desde comienzos de la civilización griega, pero sobre la discusión acerca de las supuestas capacidades racionales y emocionales de los animales estamos menos informados. Hemos entendido que las escuelas dominantes definieron cabalmente la irracionalidad de los animales, tanto así que el paradigma científico moderno escogió sus herramientas metodológicas en la tranquilidad entregada por las antiguas observaciones zoológicas. Sin embargo, la unanimidad de las respuestas aristotélicas, estoicas y cristianas se vuelve heterogénea en el momento en que se revisan los pensamientos disidentes de cada tiempo. La verdad resulta ser que la discusión sobre las capacidades animales fue más bien un agitado y activo debate, que muchas veces albergó posturas sorprendentemente proteccionistas para los nohumanos.

Plutarco y Porfirio, cada uno dentro de los límites filosóficos propios de sus escuelas, articularon una defensa por reconocer a los animales diversos atributos que les hicieran más cercanos a los seres humanos. Mediante esto, podrían asignarles un estatus viviente y sensible, con el cual lógicamente pedir respeto hacia sus intereses y modos de vida. El intento por reconocer a los animales estas características sería equivalente a atribuir un estatus moral de sujeto moral, según el cual pudieran beneficiarse de los acuerdos establecidos por los agentes morales dentro de la comunidad, sin necesariamente cumplir las exigencias que aquellos impusieran.

7.1. Plutarco

Estimó que los animales aventajaban a los hombres a causa de su cercanía con la naturaleza, en efecto, la razón obstruía la conexión de éstos con su real humanidad. (80 p.203-204) Prueba de esto era el cuidado religioso de su descendencia. (80 p.208) Además, afirmó la presencia de virtudes como valentía, honor, nobleza y lealtad, (81 p.352), el ejercicio de capacidades distintivas, recopiladoras y conceptuales, (82 p.268-269) la habilidad de sanación en sus tres fases: autoadministración de drogas, (82 p.303) modificación dietaria según síntomas (82 p.303-304) y cirugías e intervenciones. (82 p.304) Estos conocimientos iban generándolos a medida que las adversidades se presentaban, en un constante proceso de autoinstrucción, esto significó que los animales tenían y ejecutaban la capacidad para aprender y enseñar, y esto fue para Plutarco ‘el mayor indicio de inteligencia’. (82 p.301-303)

Concibiendo la realidad de los animales con estos datos, para Plutarco resultaba inaceptable la insistencia en la no reciprocidad de acuerdos. Demostrándose su inteligencia, los hombres tenían que reconocer que sus relaciones con aquellos no estaban fuera de la justicia. (82 p.278) Plutarco se mostró abiertamente en contra de todas aquellas actividades en las cuales el sufrimiento de los animales tomara lugar, para él los sacrificios, los juegos crueles y el consumo eran señal de una barbarie moral, una corrupción de la integridad primigenia del ser humano. Exhortó a abandonar estas predilecciones, pues a su juicio subyacía una enorme injusticia en aprovechar la vida de otros para un placer propio e innecesario.

Sin embargo, por una pequeña porción de carne, les privamos del sol, de la luz, del curso de su vida, cosas que, por esencia y naturaleza, merecen. De este modo, los gritos que emiten y elevan nos parecen inarticulados y no plegarias, súplicas, justas del que dice: «no censuro que obres por necesidad, sino por desmesura; sacríffcame para comer pero no me captures para un bocado delicioso». ¡Qué crueldad! (83 p.383)

7.2. Porfirio

El tratado *Sobre la Abstinencia* representa uno de las obras antiguas más comprometidas con la discusión del estatus moral de los animales. Este tirio neoplatónico dedicó gran parte de su trabajo al debate por la integración de los animales a la comunidad moral, desde una reevaluación de las perspectivas de justicia existentes. (1 p.30) La mayor y más polémica aserción de Porfirio fue que los animales eran racionales. Al igual que Plutarco, les concedió una racionalidad parcial o imperfecta, y no obstante, completamente necesaria para distinguir mediante su uso lo dañino de lo ventajoso, (84 p.169) y establecer a partir de su presencia, el tan negado parentesco con el hombre. (84 p.156) Llamando ‘pensamiento al sonido que se emite en silencio en el interior del alma’, (p.141) concedió racionalidad interior y exterior a los animales, despreciando el peso que había tenido para la escuela estoica, la ininteligibilidad de la comunicación animal. Para Porfirio era evidente que la falta de comprensión no representaba señal de irracionalidad, (84 p.155) y por lo mismo, si los animales eran capaces de emitir sonidos, esto contaba como prueba suficiente para establecer su capacidad de articularlo en su interior. (84 p.140-141) Si existía raciocinio, aunque fuera en un grado menor, el parentesco quedaba establecido y por tanto, la obligación moral de generar los vínculos de justicia. Si estaba la humanidad dispuesta a reconocer estos deberes de justicia a hombres corruptos, agresivos, abusadores y criminales, cómo no lo iba a estar para con los animales de los cuales extraía tantos beneficios:

Y ¿cómo no va a ser absurdo que la mayoría de los hombres, viviendo exclusivamente en el ámbito de lo sensible, posea el sentido de la vista, pero no tenga inteligencia y razón, y que una mayoría, a su vez, haya superado a los animales más temibles en crueldad, en furor y en avaricia, esto es, tiranos, asesinos de sus hijos y padres, y sicarios de reyes? Y, en consecuencia, ¿cómo no va a resultar de lo más extraño el creer que nosotros tenemos un deber de justicia para esta mayoría de personas y, en cambio, no tengamos ninguno para el buey arador, para el perro que convive con nosotros y las reses que nos alimentan con su leche y nos adornan con su lana? (84 p.165)

8. OCTAVA PARTE: SE ABRE EL NUEVO DEBATE: SINGER Y REGAN.

8.1. Peter Singer y el primer bienestarismo: un utilitarismo atrevido.

Peter Singer¹³ fue uno de los primeros en abordar el tema de la justicia directa hacia los animales. Inspirándose en el trabajo del Grupo de Oxford (*Animals, Men and Morals*, 1971), trasladó a América el mensaje en una forma más atrevida. *Liberación Animal* se transformó en un movimiento social, que se atribuyó la misión de despertar la conciencia sobre cómo el trato que el ser humano había dado a los animales, y aún seguía dando, atentaba contra una constitución básica compartida -la sintiencia y la capacidad de tener intereses-, cuya única justificación descansaba en una prerrogativa discriminatoria, y por tanto, inmoral. Puesto así, la obra de Singer era primordialmente denunciativa. Su publicación buscaba dar a conocer un tema urgente, invitando a la reflexión moral y a la búsqueda de medidas prácticas que redujeran hasta la mínima cantidad el sufrimiento animal causado por las costumbres y los intereses humanos.

Los puntos claves de su obra, herederos directos del Utilitarismo anglosajón, mostraron las equivalencias que hasta ese momento habían sido desoídas por el pensamiento tradicional. Uno de los objetivos de la propuesta fue igualar el valor de las experiencias de los sujetos sintientes, la de los animales humanos y los nohumanos, y poner bajo juicio moral precisamente aquellas posturas que habían atribuido un valor superior únicamente a la vida humana. Para Singer, un utilitarista de preferencia, el dolor es una experiencia básica que prescinde del pensamiento para poder experimentarse. (85 p.47) Si un ser es capaz de experimentar dolor, es porque su sensibilidad recibe desde la realidad exterior estímulos a los cuales responder, y esto a su vez, le permite interactuar con el medio próximo. Ser capaz de experimentar la experiencia externa y responder a ella son prerequisites para tener intereses (85 p.43). Puesto que el placer y el dolor son los motores básicos y soberanos de toda acción (72), su experiencia desencadena una respuesta en el individuo a partir de la cual puede escoger lo más conveniente, y pretender hacer esto es efectivamente tener intereses.

¹³ Filósofo australiano, nacido en 1946, actualmente a cargo de la cátedra de ética en la Universidad de Princeton.

Dado que la reflexión para la decisión moral debía considerar a todos los posibles afectados, y éstos eran los que tenían intereses en juego, la reflexión para la decisión moral debía considerar en consecuencia, a los animales. Esta consideración, en virtud de que fuera justa y por lo mismo moral, debía ser siempre equitativa. Tanto los animales humanos como los nohumanos tenían intereses en perpetuar su bienestar, tanto para los intereses de los animales humanos como para los de los nohumanos debía proveerse la misma - igualitaria- consideración. (86 p.25) El imperativo anterior, denominado Principio de Consideración Equitativa, constituye un principio básico de igualdad, que garantiza en la reflexión moral previa a la decisión, la igualdad básica de todos los sujetos interesados.

La esencia del principio de igual consideración de intereses es en nuestras deliberaciones morales damos la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan nuestras acciones. Esto quiere decir que si sólo A y B se vieran afectados por una acción determinada, en la que A parece perder más de lo que gana B, es preferible no ejecutar dicha acción [...] Lo que realmente se desprende del principio es lo siguiente: un interés es un interés, sea de quien sea. (86 p. 24-25)

En consecuencia, “si un ser sufre, no puede existir ningún tipo de justificación moral para rechazar que ese sufrimiento sea tenido en cuenta”; (86 p.72) el sufrimiento de cualquiera debe contar de forma igualitaria. Cualquier otro criterio, como el lenguaje o el pensamiento, capacidades que no todos los seres humanos tienen en la efectividad, forzaría a una consideración inequitativa de intereses, dando mayor peso a los intereses del grupo privilegiado, y menos a los del grupo excluido; (85 p.45) inconsistencias de las que por otro lado, da pruebas la historia humana. El estatus moral de todos los afectados está equilibrado al mismo nivel por el principio de igualdad de intereses, pero ello no implica que de esta consideración se derive lógicamente un trato idéntico. (85 p.38) Lo anterior porque los intereses son diferentes y los involucrados, en su dimensión interna, también.

La utilización de animales en estadios experimentales resulta especista porque sitúa el límite del derecho a la vida ahí donde comienza nuestra especie (85 p.55), esto y otras separaciones a favor de la vida humana es el fenómeno que Singer llamó *sacralidad de la vida humana* (85 p.53). Si la justificación de la elección del método experimental animal descansa en el cálculo de la cantidad total de sufrimientos que ambas especies padecerán en estadios experimentales similares, y sólo descansa en este tipo de factores, entonces

estamos en condiciones de demostrar la limpieza de nuestro argumento -su falta de sesgo-, promoviendo el uso de sujetos humanos cuyas características cognitivas los posicionen al mismo nivel de los animales ya inscritos en el método experimental.

Los animales no humanos y los niños y humanos con graves discapacidades intelectuales se encuentran en la misma categoría; y si usamos este argumento para justificar los experimentos con animales no humanos, debemos preguntarnos si igualmente estamos dispuestos a permitir la experimentación con niños y con adultos con graves discapacidades intelectuales. Si hacemos una distinción entre los animales y estos humanos, ¿cómo podemos hacerlo si no es basándonos en una preferencia, indefendible moralmente, hacia los miembros de nuestra propia especie? (86 p.75)

En virtud de que la experimentación animal no sea especista, la experimentación en seres humanos, cuyas capacidades cognitivas y sensibles sean iguales a las de los animales, debe tenerse como una práctica tan habitual como la actual, (85 p.50) y su ejercicio no debe implicar contradicción moral alguna. Dado que lo anterior no es posible dentro de los márgenes morales de la ética de la investigación en seres humanos, la utilización de animales en experimentación resulta especista, y por lo tanto, inmoral.

8.1.2. *La variabilidad utilitarista: un disvalor dentro de un eficiente valor.*

Ahora bien, Singer ha trabajado la cuestión bioética profundamente desde su perspectiva utilitarista y ha logrado articular una postura consistente con ella y por lo mismo, un tanto controversial. Debido a que adhiere a un tipo de utilitarismo conocido como *Utilitarismo de Preferencias*, las decisiones correctas moralmente siguen dependiendo de las consecuencias finales de un cálculo de bienestar para los afectados, pero ya no en relación al placer o displacer directos derivados del balance previo a la toma de decisiones, sino a la capacidad de satisfacción de preferencias de los involucrados. De acuerdo con esto, el *utilitarismo de preferencias* supera al *hedonista* -el benthamita- en que aquel es capaz de desoír el elemento del placer si el balance de las consecuencias de una acción determinada no resulta optimizado por ese placer. (87 p.340)

La condicionalidad o variabilidad de las decisiones morales dentro del paradigma utilitarista representa uno de los elementos más atractivos y a la vez más riesgosos de la teoría. La integridad física y psicológica de los individuos que conforman la comunidad

moral se halla a disposición del cálculo de bienestar o del balance de placer versus displacer previos a la determinación de la acción, esto hace que los sujetos puedan hallar desprotegidos sus intereses, si así lo estima finalmente el proceso de decisión. Que los intereses de algunos individuos deban ser desoídos para privilegiar el bienestar o la satisfacción de preferencias de una mayoría, homogénea o heterogénea, resulta moralmente inquietante cuando se confirma que la eficiencia del sistema utilitarista se funda en atribuir una naturaleza condicional al valor de los individuos. Mientras en una instancia los intereses de un grupo de sujetos tienen un cierto valor, en otra pueden no tenerlo, e incluso, deben no tenerlo; el sistema utilitarista no puede garantizar la estabilidad de la apreciación de los valores que los individuos creen o aspiran a poseer dentro de una comunidad moral de la cual son miembros y cuyo propósito es finalmente, protegerlos y valorarlos de forma equitativa y sostenida.

El valor atractivo de este sistema, a mi juicio, radica precisamente en su variabilidad. El Utilitarismo, ampliamente concebido, permite considerar las condiciones del juego moral de una forma flexible y menos estricta, porque empodera a los miembros de la comunidad al exigirles determinar mediante su propia reflexión el curso de acción moralmente óptimo para ese preciso momento. Por pretensión originaria, el estudio ético debía ser capaz de articular un sistema moral universal y cabal, es decir, infranqueable e inflexible, no susceptible de condicionamientos; ejemplo representativo de esto fue la ética kantiana. Sin embargo, la formación de un sistema universalista y cabal requiere del establecimiento de reglas y deberes rígidos, y de una comunidad moral formada por integrantes que no sólo apliquen tales acuerdos de forma universal y cabal, sino que también los comprendan y no los dobleguen. El Utilitarismo prescinde de estas exigencias, produciendo dos fenómenos positivos para el progreso moral: 1) la expansión de los límites de la comunidad moral mediante el establecimiento de un criterio mínimo de inclusión y participación, i.e. la capacidad de sostener intereses afectables, y 2) la pertinencia de la reflexión moral en función de promover un bienestar para la mayoría involucrada. Suponemos entonces que este último elemento persigue la pérdida de los privilegios de los estamentos sociales, políticos, religiosos y especistas; al menos, en cuanto al Principio de

Consideración Equitativa respecta. El aporte de Singer a la reflexión bioética se encuentra aquí y resulta enormemente pertinente.

En 1994 publicó el filósofo australiano una obra llamada *Repensar la Vida y la Muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*. Era un título ambicioso para un compendio de casos bioéticos cuyas moralejas resultaban difíciles de absorber, y que llevaban al escenario más empírico que la filosofía puede proporcionar, gran parte de las conclusiones consecuencialistas del aparato utilitarista singeriano. No es atinente a nuestro tema abordar la temática de *Repensar la Vida y la Muerte*, pero sí lo es resumir un apartado de la obra que refleja claramente el rasgo variable de la asignación de valor a los individuos, y cómo este elemento, siendo pertinente para los casos retratados en el libro, resulta corto y perjudicial, cuando hablamos de la protección de los animales no humanos.

En la tercera y última parte del libro, Singer presenta una sección llamada *La reescritura de los mandamientos*. En ella invierte el espíritu de cinco prescripciones morales compartidas por la tradición occidental abrahámica. Mientras los “antiguos mandamientos” representan la visión moral-religiosa dominante de esa historia, los “nuevos mandamientos” a modo de compendio, abrazan los nuevos valores que debieran primar, cuando se haya asumido que esa tradición ha fallado en, y perjudicado, la protección de individuos que, hallándose en situaciones límites más comunes de lo que podemos estimar, están condenados a experimentar sus vidas, o lo que queda de ellas, en un nivel inferior al humano. “Primer antiguo mandamiento: *considerar que toda vida humana tiene el mismo valor*. Primer nuevo mandamiento: *reconocer que el valor de la vida humana varía*”. (88 p.188-189) [Énfasis original] “Segundo antiguo mandamiento: *nunca poner fin intencionalmente a una vida inocente*”. Esto relacionado con los movimientos pro-vida a cualquier costo, y con los casos de eutanasia, suicidio asistido, peticiones de muerte o permisos para morir, que exceden el LET¹⁴. “Segundo nuevo mandamiento: *responsabilízate de las consecuencias de tus decisiones* [...] La distinción entre matar y

¹⁴ El LET (Límite de Esfuerzo Terapéutico) es aplicado a pacientes cuya reversión o mejoría ha sido desestimada. Se trata de una muerte permitida, en la cual se cancela el tratamiento efectivo, sin abandonar el suministro de comida y líquido. El paciente puede fallecer de patologías asociadas a su enfermedad o a causa directa de ésta.

permitir morir es menos clara de lo que comúnmente pensamos.” (88 p.192-193) [Énfasis original] “Tercer antiguo mandamiento: *nunca te quites la vida e intenta evitar siempre que otros se quiten la suya*. Tercer nuevo mandamiento: *respetar el deseo de vivir o morir de una persona*”. (88 p.194-195) [Énfasis original] “Cuarto antiguo mandamiento: *creced y multiplicaos*. Cuarto nuevo mandamiento: *traer niños al mundo sólo si son deseados*”. Esto implica no sólo responsabilizarse por las decisiones, sino asumir que la condición de persona atribuida al embrión, cuya naturaleza es potencial, pasa más por una licencia teórica que por un ordenamiento de valores, pues a la hora de tomar decisiones, los distorsiona. (88 p.195-197) [Énfasis original] Y finalmente, “quinto antiguo mandamiento: *considera cualquier vida humana siempre más valiosa que cualquier vida no humana*. Quinto nuevo mandamiento: *no discriminar por razón de la especie* [...] Esencialmente por la misma razón que excluimos la raza o el sexo. El racista, el sexista y el que discrimina por especie dicen todos: el límite de mi grupo también establece una diferencia de valor. Si eres miembro de mi grupo, tienes más valor que si no lo eres, sin importar de qué características puedas carecer.” (88 p.198-202) [Énfasis original]

Como estableciera más arriba, el elemento atractivo del sistema utilitarista radica donde está el riesgo. La naturaleza consecuencialista, más presente en el Utilitarismo Hedonista, transforma medidas excepcionales en medidas eventuales, especialmente cuando se trata de temas relacionados con la vida y la muerte. El valor de los individuos, que se encuentran en estos escenarios lamentables, está supeditado al cálculo que persigue por un lado, el mayor bienestar, y por otro, el sacrificio de algunos para conseguirlo. Algunas de las prescripciones utilitaristas podrían entrar en directa contradicción con creencias morales arraigadas firmemente en nuestra consciencia, y aún, seguir gozando de una consistente defensa por parte de sus precursores. “Puesto que la actitud de la nueva ética que he estado defendiendo rechaza la idea de que toda vida *humana* tiene el mismo valor, no voy a defender que *toda* vida tiene el mismo valor, sin tener en cuenta su calidad o características.” (88 p.199) [Énfasis original] El valor de una vida no es siempre el mismo, y su relevancia está determinada por las mismas circunstancias que forman el balance de consecuencias; uno que busca paradójicamente salvaguardarlo de la forma más equitativa y viable posible.

A causa de esta característica peculiar, el Enfoque de Derechos establecerá que el Utilitarismo no puede constituir el sistema ético que tendrá por objetivo la protección efectiva y completa de los sujetos cuyos intereses han sido desoídos históricamente, i.e. los animales nohumanos. Pueden ciertamente darse los casos en los que el ejercicio del Principio de Consideración Equitativa falle a favor de los seres humanos, ignorando los intereses de los animales o llanamente perjudicándolos. En lo atingente al dolor y al sufrimiento, sólo es relevante para el Utilitarismo singueriano conocer que determinados individuos sufren, en lo atingente al valor de la vida y la muerte, en cambio, son necesarias otras características; ‘no todas las vidas tienen el mismo valor’ (85 p.56). En la práctica un individuo, como el mismo Singer, puede condenar el método experimental animal, pero, tras un cuidadoso escrutinio, establecer que su ejercicio podría reportar un beneficio optimizador, si repercutiera positivamente en una amplia cantidad de individuos afectados. (89 p.11). De igual modo, en un sentido retrospectivo, si las condiciones de mitigación de sufrimientos innecesarios y la optimización de la calidad de vida de los animales destinados a consumo humano, son satisfechas por la industria a cargo, un utilitarista no debiera enfrentar objeciones morales que justificadamente le fueren a abstenerse del consumo de ellos. Singer es en consistencia con lo anterior, un 'vegano flexible' que no incomoda a los carnívoros con sus pretensiones éticas respecto a los animales, que es capaz de sentirse 'feliz comiendo comida vegetariana' cuando está fuera de casa, que apoya las iniciativas supuestamente bienestaristas de la ex-McDonalds, Chipotle, (90) y que imagina un mundo en el que la gente se dé el lujo de comer “even meat from animals who live good lives under conditions natural for their species, and are then humanely killed on the farm.” (91)

El tránsito desde esta consideración a la resolución de apoyar, bajo las condiciones descritas, la utilización y explotación animal no resulta contradictorio con su pensamiento. A su juicio, el sufrimiento animal es injusto porque está causado por la violación del principio moral fundamental de igualitaria consideración de intereses, (85 p.261) pero en estos casos especiales, dice Singer, ha habido una consideración equitativa de intereses en conjunción con el ejercicio del principio de utilidad. Se han considerado equitativamente los intereses de las partes involucradas, y tras aplicar el principio de utilidad, se ha resuelto

ignorar los intereses de una de ellas; no toman lugar injusticia ni discriminación. Existe otra razón adicional por la cual Singer preferiría sacrificar la vida de un animal, en vez de sacrificar la de un ser humano adulto, intelectualmente capaz, y se examinará en la siguiente sección. Por ahora, es preciso aclarar que dos grandes críticas sindicaron a la impronta utilitarista de inconsistente y deficiente cuando se trató de defender la integridad psicológica y física de los animales nohumanos. La primera vino de la mano del filósofo Thomas Regan, y la segunda del filósofo-abogado, Gary Francione. Examinaré en orden.

8.2. Tom Regan: el primer enfoque de los derechos.

8.2.1. *Para el Utilitarismo todos somos meros recipientes.*

Thomas Regan, profesor emérito de filosofía de la Universidad Estatal de Carolina del Norte, asestó un golpe definitivo a la discusión por la inclusión de los animales en la comunidad moral, cuando en su libro seminal *The Case for Animal Rights* (1983), se atribuía por primera vez derechos morales básicos a los animales nohumanos. Regan llevó un paso más allá la exigencia de Singer, reclamó para los animales además de una consideración equitativa de intereses, el reconocimiento de un estatus de *sujeto o paciente moral*. A causa de esto, y en contraste con los utilitarismos, el ecofeminismo, el ecologismo profundo, y otros enfoques, su perspectiva se conoció como la Perspectiva de Derechos. Se ha considerado que esta aproximación, como teoría ética mantiene una relación cercana con el trabajo de Singer y con el sistema utilitarista. Si bien, todo nuevo pensamiento se nutre de pensamientos anteriores, el trabajo de Regan se funda en verdad sobre una base kantiana, en la búsqueda de preceptos universalistas y categóricos, más que consecuencialistas y calculistas. Aunque se dan algunos acuerdos, es justamente el prolijo y minucioso estudio de Regan el que revela en el utilitarismo una inclinación al descompromiso y a la insuficiencia en lo concerniente al impacto que las decisiones morales pueden tener cuando son tomadas dentro de conflictos éticos.

En cuanto a la direccionalidad de deberes hacia los animales nohumanos esta perspectiva simpatiza con las de Bentham y Singer, ya que ellas reconocen algunos deberes directos hacia los nohumanos, independientes de cómo su ejercicio afecte a los seres humanos. Sin embargo, como cualquier teoría que “requiera que hagamos referencia a la mente del agente (ya sea los motivos o intenciones del agente)”, el Utilitarismo queda corto proveyendo una adecuada base para 'nuestros deberes hacia los animales'. (32 p.199) En efecto, él tiene en su articulación las premisas para avanzar hacia prescripciones en las cuales la muerte o el asesinato puedan ser justificados ya no en 'circunstancias excepcionales', sino en 'circunstancias ordinarias'; según el pensador de Pittsburg “la posición del utilitarismo hedonista hace al asesinato muy fácil de justificar”. (32 p. 203) Esto porque los miembros del juego moral son meros *receptáculos* de valor, donde lo

valioso no es el recipiente -el sujeto-, sino el contenido, su experiencia de confort o disconfort. El valor llega a ser una variable numérica positiva, cuando es placer, o negativa, cuando es displacer. (32 p.205)

Ahora, el utilitarismo singueriano parece escapar de estas consecuencias, al poner el acento en la satisfacción de preferencias de todos los involucrados, e incluso de los no involucrados, en un sentido general¹⁵. Sin embargo, Regan detecta dos contradicciones que él denomina “el dilema de Singer”. Primera objeción, de acuerdo al utilitarismo de preferencia, teniendo siempre como objetivo la *utilidad*, la decisión a tomar resulta moral si y sólo si, el cálculo de las consecuencias se realiza mediante el Principio de Consideración Equitativa de Intereses; es decir, para que el utilitarismo contenga “una base lógica o moral” debemos presuponer 'la validez del principio de equidad', de lo contrario, no se produce la conexión. Esto es igual a decir que el utilitarismo *depende* del principio de equidad más básico, lo que representa una contradicción abierta con la impronta misma del sistema, según la cual 'la única base de la moralidad es la utilidad'. Entonces, cómo respondemos a la pregunta por el rasgo distintivo del Utilitarismo que lo hace el sistema óptimo de equidad moral. Puesto de otra forma, cuando enfrentamos un conflicto moral, la reflexión debe constituirse cumpliendo cuál exigencia, ¿la utilidad o el Principio de Consideración Equitativa? Si es el segundo, entonces el criterio de utilidad dentro del sistema utilitarista es dispensable, su presencia no pasaría por ser él una condición sin la cual el proceso de decisión pierde su carácter moral, sino al contrario, un rasgo accesorio. Si es la utilidad la condición *sine qua non*, entonces, el rasgo accesorio es el Principio; como indica la segunda objeción.

Segunda objeción, si la '*utilidad* es nuestra guía' y entendemos que las preferencias o intereses de los individuos deben contar equitativamente, la inclusión de los intereses de otros relativiza la importancia de sopesar equitativamente los intereses de los individuos directamente afectados. La inclusión de terceros como *afectados* produce una 'distorsión del concepto de equidad cuando se aplica a intereses', porque vuelve irrelevante la

¹⁵ Por ejemplo, adoptar una dieta vegetariana no sólo beneficia la salud del consumidor y directamente la durabilidad y calidad de la vida de los animales que no serán demandados para consumo, sino también a la recuperación y prosperidad del medio ambiente.

necesidad de que la consideración de los intereses sea equitativa. (32 p.213) ¿Qué sistema moral, entonces, logra lógicamente proveer una protección completa a todos los individuos directamente afectados? O de otra forma, ¿la relativización del valor de los individuos y de sus intereses representa una estrategia eficiente para salvaguardar los intereses de los animales nohumanos? Según Regan, la respuesta es claramente negativa. Si hemos de elaborar una estrategia proteccionista para un grupo X, debemos articular un sistema moral que no asigne al valor de ese grupo X una naturaleza condicional, sino categórica.

8.2.2. “Los individuos son iguales en valor”: valor inherente y ser-sujeto-de-una-vida.

Dado que el kantismo no condiciona la bondad de un acto al cálculo de valores de los beneficios inmediata o mediatamente futuros, el deber no está supeditado a las consecuencias, sino a un estadio previo, predeterminado por la naturaleza de los individuos en juego. Naturaleza que, se pretende, tampoco esté condicionada a las consecuencias de una decisión. El kantismo reconoce un “valor inherente” en los individuos, que exige hacia ellos un trato como “fines en sí mismos” y no solamente como medios. (92 p.17) Regan está consciente de que dentro de la visión kantiana un animal jamás sería sujeto moral ni poseedor de derechos. El kantismo de Regan es uno selectivo. Su perspectiva de derecho supone una interpretación de la justicia, según la cual todos los individuos son iguales en cuanto poseen un valor intrínseco. Este valor propio que los sujetos tienen en sí mismos Regan lo denomina *valor inherente*. El valor inherente no es reducible al 'valor intrínseco de las experiencias' de los individuos, “aquellos que tienen una vida más placentera o más feliz no por ello tienen un valor inherente más grande”. (32 p.235) Por lo mismo, no es cuantificable, y en consecuencia, no se puede transar con él. (32 p.236)

First, the inherent value [...] cannot be viewed as something they can earn by dint of their efforts [...] A criminal is no less inherently valuable than a saint [...] Second, [it] cannot wax or wane depending upon the degree to which they have utility with respect to the interests of others [...] Third, [it] is independent of their being the object of anyone else's interests. When it comes to inherent value, it matters not whether one is liked, admired, respected, or in other ways valued by others. (32 p.237)

El tránsito del valor inherente de un agente moral (perspectiva kantiana) al valor inherente de un paciente moral (perspectiva de Regan) es lógico y natural. Dado que el

valor inherente no es heredado por divina voluntad, tampoco adquirido por mérito o logro, ni condicionado a ninguna característica especial, habiéndoselo reconocido a un agente moral, no existe ninguna 'razón no arbitraria para no reconocerlo a un paciente moral'. (p.240) En resumen, es lógicamente distinto, no reducible, ni está en función de otro tipo de valores como felicidad, utilidad, bienestar, talento, etc.; no es posible graduarlo ni condicionarlo, es categórico, un individuo lo posee completamente e igual a los restantes individuos, o no lo posee en absoluto. (92 p.48-49)

Las consecuencias prácticas morales de considerar a un sujeto “fin en sí mismo” serán la parte de la ética kantiana a la cual Regan permanecerá fiel, para así articular su propia perspectiva. La base del concepto de *valor inherente* es el criterio base para el de *ser-sujeto-de-una-vida*. Referir a este criterio, siguiendo la línea exacta de Regan, significa referir a un estatus más complejo y profundo que la mera condición de estar-vivo. Consiste en la presencia de un conjunto de capacidades psicológicas que hacen del individuo un sujeto con un valor propio, que no es lógicamente reducible a otros valores u otros intereses. (92 p.18) Un individuo es sujeto-de-una-vida, si:

Have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference-and welfare interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for them. (32 p.243)

Es este conjunto el que indica el valor inherente de un sujeto, poseer estas características constituye la prueba de ser un sujeto-de-una-vida, y ser-sujeto-de-una-vida es un criterio suficiente para establecer deberes directos hacia él, y para reconocerle estatus moral. (92 p.48-49) En el sentido en que un animal nohumano tiene un interés en perpetuar su existencia, cumplir determinados objetivos, evitar el sufrimiento y perseguir su bienestar, ese animal nohumano es sujeto-de-una-vida, una vida que se desarrolla hacia una finalidad que le es propia. El desarrollo hacia esta finalidad en los seres humanos está protegido por el reconocimiento de derechos, pero sobre todo, por el ejercicio de un Principio de Respeto a esa característica constitutiva que es el valor inherente. La fuerza moral es ejercida por el Principio de Respeto. Ante un ser que califique como sujeto-de-una-vida el trato obligatorio mínimo, moralmente hablando, es respeto. Cuando él es

tratado como si su valor inherente no fuera intrínseco, sino extrínseco, el Principio de Respeto no ha sido ejecutado, y por tanto, se ha obrado inmoralmente. (32 p.248) A causa de que el *valor inherente* demanda protección, el Principio de Respeto posee doble dirección, negativo, al imponer restricciones en el trato, y positivo, al exigir cuidado o socorro. (32 p.249)

Para presentar finalmente la Perspectiva de Derechos, Regan establece las ideas de derecho y de deberes. Tener un derecho es estar en la posición de reclamar algo, para sí mismo o para otro, a un sujeto o a un conjunto de ellos, que está en condiciones de satisfacer el reclamo. “To make a claim is a performance; it is to assert that one is oneself entitled, or that someone else is entitled, to treatment of a certain kind and that the treatment is due or owed directly to the individual(s) in question.” (32 p. 271) Sin embargo, del establecimiento de un derecho no se deriva factualmente el cumplimiento del deber al que ese derecho apela. Para esto se hace necesaria la distinción entre *derechos morales* y *derechos legales*. Mientras los primeros se establecen para dejar clara 'su relevancia moral en la determinación de lo que se debe hacer moralmente', (32 p.273) los segundos se presentan para asegurar, dentro de un sistema legal preestablecido, el cumplimiento del reclamo, cuando dicho sistema ha acogido el espíritu del derecho moral en una ley o similar. Si un derecho moral no ha sido acogido y la sociedad sigue confiriéndole gravedad a su sentido, el sistema legal debe adaptarse e incluirlo en su organismo.

De acuerdo a Regan, los derechos morales, a diferencia de los legales, los poseen todos los individuos, tengan el estatus moral que tengan. Tres características atribuye Regan a su concepción de derechos morales: “First, moral rights [...] are universal. This means that if any individual (A) has such right, then any other individual like A in the relevant respects also has this right.” (32 p.267) Los aspectos relevantes refieren a los elementos que conforman el criterio básico de posesión de derechos morales, i.e. ser-sujeto-de-una-vida; ningún otro aspecto, como el género, la raza, la capacidad intelectual, el lugar de procedencia, etc., tiene relevancia moral. Una segunda característica es que son iguales. “Possession of moral rights does not come in degrees. All who possess them possess them equally, whether they are, say, white or black, male or female, Americans or Iranians.” (32

p.268) Y tercero, en teoría, los derechos morales no se generan a partir de instituciones, asambleas o iniciativas políticas, “they do not “come to be” in the way legal rights do.” (32 p.268)

8.2.3. *Todos, sujetos y agentes morales, tienen derechos morales.*

Dada la naturaleza de los derechos morales, lógicamente se deriva que su rango de protección comprende tanto a agentes morales como a sujetos morales. Es el deber de todos los agentes morales tratar con respeto a los pacientes morales, puesto que la posesión de *valor inherente* los nivela a igual grado moral.

Because moral patients have inherent value and have neither more nor less inherent value than that possessed by moral agents, they have the same right to respectful treatment possessed by moral agents and moral patients have an equal right to respectful treatment possessed by moral agents and they possess this right equally. (32 p.279)

Regan ofrece como ejemplo la práctica del trato respetuoso a los derechos de los niños. Siendo entes que en el presente no poseen la racionalidad suficiente para involucrarse autónomamente en ningún acuerdo moral, se les reconocen y respetan prerrogativas que prohíben el ejercicio de prácticas que rutinariamente violen sus integridades. (92 p.98) Entonces, pregunta el filósofo de Pittsburg, sobre la base de qué argumento consistente moralmente se les niega este reconocimiento a los animales nohumanos (92 p.101). Si consideramos correcto el reconocimiento de derechos a los niños, incluso a los niños mentalmente enfermos, ello significaría que no sólo las “personas”, entidades autónomas y racionales, pueden tener derechos, sino que también los pueden poseer seres fuera del concepto arbitrario de “persona”. Esto es prueba de que la atribución de derechos morales a los animales nohumanos es coherente y válida. (92 p.104) De acuerdo con esto, tratar respetuosamente las prerrogativas de un grupo de entes morales, i.e. seres humanos, mientras se da trato irrespetuoso a las prerrogativas de otros entes morales, i.e. animales, constituye por un lado, un acto que contradice la lógica interna del mismo sistema supuestamente justifica la ejecución del acto discriminatorio, y por otro lado, un acto de violación de los derechos morales que ambos grupos comparten igualitariamente.

8.3. Donde Singer y Regan están de acuerdo: a veces las vidas animales son menos valiosas.

Existe sin embargo, un punto de encuentro entre Singer y Regan, respecto a cuándo debemos desfavorecer a los animales. Se trata de los tipos de daño. Para Regan “not all harms harm equally, and not all harms harm in the same way”. (32, p.94) Están los daños que son impositivos (*infrictions*) y los daños que son privativos (*deprivations*). Mientras que un 'prolongado dolor' psicológico y/o físico constituye un daño impositivo (32 p.94), la pérdida de los beneficios que mejoran la satisfacción es por otra parte un daño privativo. (32 p.96-97) El primer tipo constituye la experiencia que conocemos como sufrimiento, el segundo tipo puede constituirlo, pero no necesariamente. Daños similares pueden tener efectos desiguales y despertar diferentes respuestas para un mismo individuo, como para más de uno; en esto consiste el fenómeno de *daños comparables*.

A partir de la *característica comparativa de los daños*, dos principios surgen para asistir la toma de decisiones en situaciones preventivas. El primero se llama *Principio Miniride*¹⁶ (*The Minimize Overriding Principle*) y establece que se deben desoír los derechos de unos pocos, cuando estos y la mayoría -ambos inocentes- enfrentan daños comparables. En esta ocasión los números cuentan, desoír los derechos de la mayoría significa desoír derechos las veces equivalentes a la cantidad de individuos que conforman esa mayoría; por esta razón, es preferible desoír los derechos de la minoría, que individualmente significa desoír derechos menos veces. (32 p.305) El segundo principio se llama *The Worse-off Principle*¹⁷ y establece que se deben desoír los derechos de la mayoría, cuando unos pocos y la mayoría -inocentes ambos - enfrentan daños no comparables; dicho de otra forma, se debe privilegiar a quienes resultarían más desfavorecidos con un curso de acción específico. Aquí los números no cuentan. Se trata de respetar el valor inherente de cada individuo, tratando de resguardar los derechos de cada uno, pero teniendo en especial consideración, a quienes las cosas les resultaría más difíciles o dañinas, con una decisión determinada. (32 p.308-309)

¹⁶ Traducción sugerida: Principio para Desoír Minimizadamente.

¹⁷ Traducción sugerida: Principio para el más Desfavorecido.

El ejemplo controversial lo establece el mismo Regan cuando propone el escenario del *bote salvavidas*: cuatro humanos y un perro con espacio suficiente sólo para cuatro. Para el perro la muerte representa un menor daño que para los cuatro humanos. El curso de acción, de acuerdo al principio *worse-off* es arrojar al perro por la borda.

Now, the harm that death is, is a function of the opportunities for satisfaction it forecloses, and no reasonable person would deny that the death of any of the four humans would be a greater prima facie loss, and thus a greater prima facie harm, than would be true in the case of the dog. Death for the dog, in short, though a harm, is not comparable to the harm that death would be for any of the humans. (32 p.324)

Esta *excepción* a la inviolabilidad de los derechos de los seres-sujetos-de-una-vida abre cuestionamientos sobre los casos excepcionales y algunos otros en los cuales, los riesgos enfrentados por los seres humanos serían más perjudiciales para ellos que para los animales nohumanos; ejemplo, en la experimentación científica. A pesar de que Regan estaría dispuesto a arrojar a un millón de perros por la borda (32 p.325), si así lo dictara la evaluación de acuerdo a los dos principios, no considera que su postura entre en contradicción con su defensa de los derechos de los animales, puesto que los principios de “*miniride*” y “*worse-off*” podrían en otras instancias resultar beneficiosos para los animales nohumanos también, si se aplican de forma equitativa (93 p.57).

Singer por su parte, ha hecho hincapié en que la perspectiva de Regan resulta más permisiva que el Utilitarismo cuando, sobre el principio de “*worse-off*”, los animales nohumanos terminan subordinados a los humanos. (93 p.57) Para Singer, como para Bentham y Mill, la vida de un humano adulto, intelectualmente capaz, es más valiosa que la de un animal adulto maduro, debido precisamente al modo en cómo afecta la muerte a cada uno. Entre un individuo que puede planificar, proyectar y anticipar a largo plazo su vida, y uno que no puede hacerlo, la pérdida de la vida no representaría el mismo daño para ambos. (85 p.57) Por esta razón, bajo la presión de elegir entre un animal nohumano y uno humano, considerando equitativamente sus condiciones, lo moralmente correcto sería elegir aquel que se vería más perjudicado por el resultado final; término al cual Regan arriba también desde una perspectiva diametralmente diferente. Defiende Singer que en el caso de la experimentación animal, la vida de los seres humanos que podrían ser salvadas, aliviadas o mejoradas por dichas prácticas, bajo ciertas circunstancias, fuerza a considerar viable la

muerte de algunos animales. Las condiciones son el conocimiento nuevo por adquirir, la inexistencia de alternativas eficientes y el control cuidadoso para evitar el dolor. Lo anterior constituye la justificación para la muerte de animales involucrados en experimentos determinados, y no la justificación para el uso y las muertes rutinarias de animales en experimentación. Cuando dichas condiciones son satisfechas, un utilitarista, sea clásico o de preferencia, debería aceptar moralmente tanto el uso de animales en experimentación como el uso de seres humanos, cuando las capacidades cognitivas y sensitivas de éstos los igualen a los animales (94 p.315).

Bentham, Mill, Singer y Regan concuerdan en que la falta de una habilidad contemplativa, proyección temporal de la vida propia y de un proyecto de vida, es aquella característica que hace la vida humana una más difícil de abandonar, en comparación a la de un animal. Aquella sería más valiosa que ésta, supuestamente no a causa de las diferencias que imponen las características propias de cada especie, sino sobre la base de la capacidad para proyectar en el tiempo su vida; capacidad que, tras una mirada detenida, consiste en una característica propia de una especie, y de una intelectual además. Representa un desafío complejo alcanzar la certeza de que las vidas humanas son cualitativamente inferiores para los animales. Sabemos que ejecutan un instinto de conservación propia que inclina sus prioridades, y aunque se ha visto a animales perpetrar actos solidarios e incluso “altruistas”, sólo sería posible sostener con certeza lo contrario, que la vida humana tiene un valor más alto para los humanos. Esto porque la experiencia de vida de un animal es virtualmente desconocida para el ser humano promedio¹⁸.

Sobre la base de la ignorancia parcial o el desconocimiento estratificamos ascendentemente los modos en los cuales experimentamos la vida, y a partir de esos modos estimamos los valores de esas vidas. Esto nos trae de vuelta a la moral de la *oikeiosis*. Ante las primeras instancias de una forzosa elección, el evaluador estimará como imprescindibles aquellos modos de experimentar una vida que le resulten conocidos, familiares o accesibles a su conocimiento; al contrario, todos esos modos que le resulten incomprensibles o

¹⁸ Para revisar una crítica profunda y minuciosa al caso del bote salvavidas, dirigirse al libro de Gary Francione, *Animals as Persons*, pp. 210-229.

lejanos, serán pospuestos, despreciados o descartados. Privilegiar un modo dentro de esa escala constituye un acto perlocutivo, según el cual se sindicán los intereses de un sujeto de vida como menos valiosos, implicando en la práctica una promoción de su subordinación. Por esta línea de pensamiento, los límites que dan forma a una comunidad moral se estrechan hasta el punto de reunir sólo aquellos seres, cuyos modos de experiencia lucen palmariamente similares a las ya incluidas; dejando fuera los que son diferentes, porque se les atribuye un valor inferior. Cuando los criterios de familiaridad, cercanía y similitud se traducen en juicios reprobativos o excluyentes para con grupos diferentes, el sistema moral de esa comunidad promueve disvalores como la intolerancia, la inflexibilidad o la discriminación. Y si bien, ellos han construido la historia moral humana, las demandas actuales de la sociedad civil no recorren este derrotero, al contrario, pretenden privilegiar y elegir la inclusividad por sobre la familiaridad.

9. NOVENA PARTE: GARY FRANCIONE Y EL ENFOQUE ABOLICIONISTA

Gary L. Francione¹⁹, desde la publicación de su primera obra, *Animals, Property and the Law*, en 1995, ha logrado desarrollar y presentar una propuesta más entera, en cuanto al alcance de la protección de los animales nohumanos. Como todo defensor de los nohumanos, Francione reconoce los influyentes trabajos de Peter Singer y Tom Regan, (95 p.17) en especial el de este último, pero no permanece ciego ante las faltas que él considera flagrantes de ambas posiciones. Siendo dos posturas originadas a partir de teorías muy diferentes, el pretendido liberacionismo singueriano y los principios de daños comparables de Regan (el bote salvavidas) terminan por adscribir el mismo valor condicional a la vida animal que antecede a la eventual pero inminente desprotección. La forma directa de Francione para denunciar los vacíos de las teorías actuales y las inconsistencias de las prácticas que tienen al menos alguna relación con los animales, ha sido sostenida, y su incremento en los últimos años ha generado las usuales reacciones divididas que suelen suscitar los debates controversiales. La crítica está dirigida a la realidad práctica que es impuesta a los animales en las diversas dimensiones de explotación. Veinte años de lucha - los veinte años del movimiento liberacionista- habían logrado remecer las consciencias de un creciente número de personas y logrado despertar la noción de los deberes directos hacia los animales, pero esos alcances estaban destinados, desde su configuración teórica, a negociar sus propósitos finales.

A pesar de que Francione adhiere casi totalmente a la perspectiva de derechos de Regan, su postura tiene un nombre propio y es aconsejable medir su impacto conforme al sentido que ese término ha tenido para la historia humana. “For the most part, when I refer to animal rights, I am really referring to *one* right: the right not to be treated as the property of humans.” (96 p.1) El enfoque abolicionista consiste en una postura integral en contra de la explotación animal, que por un lado, identifica las causas originarias de las debilidades de las teorías predecesoras, y por otro, propone un programa factible para corregir estos problemas, mediante la redirección de las energías hacia quienes están afectados. Cuando exploramos el enfoque abolicionista, hallamos una figura retroalimentativa, pues a partir de

¹⁹ Filósofo y abogado, Profesor de derecho de la Universidad de Rutgers-Newark.
<http://law.newark.rutgers.edu/faculty/faculty-profiles/gary-l-francione>

la experiencia histórica y social identifica los vacíos morales y legales que considera urgente abordar; de múltiple aplicación, pues su objetivo final es a la vez la estructura transversal de su visión; y radical, en el sentido de que la respuesta al fenómeno de la explotación animal es asumir que desde su origen ella es inmoral y desde su raíz debe ser abolida.

Las implicancias prácticas que se derivan de adoptar una posición abolicionista - dentro de la temática de los derechos animales- son una sola: convertirse en alguien que trabaje activamente por el cese definitivo de toda utilización animal por parte de seres humanos. Esta característica comprensiva, que ha sido calificada de forma peyorativa como totalitaria, se desprende lógica y válidamente de las premisas de una posición que considera moralmente indefendible el uso de animales no-consentidores, para beneficios humanos. Si bien, ha suscitado reacciones adversas, incluso de parte de miembros del liberacionismo, (96 p.103-104) la imagen “extremista” que se ha pretendido asociar a su prerrogativa central, está fundada en la exploración incompleta de su articulación, y principalmente, en la reticencia natural que generan posturas de críticas transversales y francas. El enfoque abolicionista produce este rechazo previo, porque nos indica de forma directa, nos llama por nuestro nombre y nos califica con los adjetivos precisos. Todos los que hemos sido beneficiarios de la institución de explotación animal, los que hemos colaborado con ella, o los que hemos permanecido neutrales ante la evidencia de que esta institución funciona opresivamente, recibimos el golpe de la acusación moral. Cuando, participando de este sistema explotador, nos atrevemos a reafirmar nuestro compromiso con el bienestar animal, el abolicionismo nos enfrenta a la naturaleza engañosa de nuestros discursos y a la estructura inconsistente de su formulación; simplemente no debemos hallar conformidad moral en defender a los afligidos, y de su aflicción favorecernos.

En virtud de lograr comprender los fundamentos e implicancias del enfoque abolicionista, abordaré tres fenómenos que Francione ha identificado como esenciales al problema de la explotación animal. A medida que se atraviesen estos fenómenos, algunos otros irán siendo incorporados de forma tangencial, con el fin de abarcar lo más sintética e íntegramente posible el significado, teórico y práctico, de un enfoque como este.

9.1. La *Esquizofrenia Moral* y el bienestarismo como uno de sus síntomas.

La primera crítica constituyó un diagnóstico. La realidad de los animales en las diversas áreas de producción o utilización continuaba siendo preocupante y alarmante. (97 p.26) A pesar de las exigencias del movimiento liberacionista, los escudos con los cuales pretendían proteger a los animales nohumanos se materializaban rápidamente en medidas que paradójicamente resultaban beneficiosas para sus explotadores. El ridículo, el desprecio y la descalificación, de las que habían sido blancos las demandas liberacionistas, se transformaban durante la década de los noventa y posterior, en utopías que merecían una reinterpretación. El conjunto de medidas paliativas, informadas en un sistema de regulación de la explotación animal, representó un desafío de proporciones mayúsculas para las instituciones que debían incorporarlas. Sin embargo, lo que entonces pareció sinsentido e inviable, comenzó a reportar un creciente número de ventajas, jamás imaginadas por los miembros del movimiento o por los contrarios a él, (96 p.43-44; 97 p.84-87) y proveyendo mayor protección a los intereses de los explotadores que a los afectados directamente. (97 p.94-95) El liberacionismo fue transformado en una postura de intermedios, de carácter mediano y de propósitos cortoplacistas, que trabajando en conjunto con las instituciones de explotación, asistía la conciencia de quienes consumían y de quienes explotaban, particularmente en la industria de la alimentación; el *bienestarismo*, como fue denominado, logró ser representado por entidades y agrupaciones que no habrían sido vinculables a él, en un inicio del movimiento²⁰, (96 p.33-36,37-38) o que llanamente perseguían aumentar la eficiencia de producción, escudándose en un discurso de protección moral hacia los animales²¹. (96 p.39)

El brazo armado del bienestarismo, la regulación, se articuló alrededor de dos conceptos claves: *sufrimiento innecesario* y *trato humanitario*. (95 p.17) Sin justificación pertinente, ninguna práctica que implicara sufrimiento para el animal era meritoria de

²⁰ PETA ha hecho campañas para promover el uso de algunos mecanismos de aturdimiento. Otorgó el premio Proggy a T. Grandin en el 2004 por su contribución al alivio del sufrimiento de los animales que ‘no podemos salvar’. Para más información, consultar *Animals as Persons*, p.74-75.

²¹ Temple Grandin es una destacada trabajadora en las ciencias animales, que trabaja para la industria de producción animal para consumo. Padece de autismo y ha vinculado esta condición a su singular comprensión de lo que los animales pueden padecer en las instalaciones de “sacrificio”. (97 p. 74)

aceptación moral; en la necesidad quedaba la excepción. En cuanto al segundo lineamiento, el carácter humanitario de las prácticas letales debía ser asegurado, pues de lo contrario, existía el riesgo de contemplarlas como actividades simplemente crueles o perversas; lo humanitario sólo era atingente a la forma, no al acto. En una suerte de Declaración de Principios, la institucionalización de la explotación animal proclamaba su compromiso con sólo una de las tres R, el refinamiento. Esto porque, exceptuando al método experimental, la sola esencia de las otras dos R contradecía de forma íntegra todos los restantes usos que el ser humano daba a los animales. La industria de las pieles, en clandestinidad o escasa regulación, los centros de entretenimiento y juegos, y la industria para consumo no podían manifestar su compromiso con la reducción o el reemplazo, porque el éxito de su producción dependía del máximo número de animales y de esas precisas especies, no otras.

El *bienestarismo legal*, un matrimonio entre las prerrogativas liberacionistas y la competencia regulativa del sistema legal, transformó la forma en que la producción y la explotación de animales se llevaban a cabo. Acordando un procedimiento ético y un discurso moral, la institucionalización de la explotación podía publicitar el compromiso pro-animal de sus procesos de utilización, a través de métodos que garantizaran al público un manejo *humanitario* y un sufrimiento, sólo cuando fuera estrictamente *necesario*. De este modo, el bienestarismo legal terminó instruyendo al sistema de explotación animal sobre métodos de comercialización, (96 p.4) que disfrazados con la impronta del *cuidado por los animales*, aumentaban su producción, abarataban los costos, proyectaban un pretendido compromiso medio ambiental y aligeraban el peso en la consciencia del público, que había sido remecida años antes al transparentarse la negligencia en los tratos a los animales. (96 p.30-32)

Ahora bien, del conjunto total de usos que se da al animal nohumano la industria para consumo y la experimentación animal son las actividades que han percibido una justificación íntegra de parte de la comunidad social. Sin embargo, durante los últimos cuarenta años esta estabilidad se ha quebrado y dado paso al fortalecimiento de posiciones que impugnan dicha justificación. Sobre la primera actividad, la explotación de animales para consumo humano, la literatura especializada es ya extensa, y sus multiefectos

negativos son también ampliamente conocidos²². Sobre la segunda actividad, el método experimental animal, la cuestión resulta un poco más intrincada, básicamente porque existe una contraposición de intereses, cuyos objetivos tienden a ser puestos en rumbos diametralmente distintos. (98 p.5) Las etiquetas que se han puesto en ambas partes recorren un espectro predecible de calificaciones que inducen al público a tomar una postura u otra, sin adentrarse en los aspectos más serios de la cuestión.

9.1.1. *Algunas aclaraciones pertinentes antes de mirar las cosas en perspectivas.*

Los efectos negativos que tiene etiquetar las posiciones como “pro-investigación” y “pro-animal” es que ambos términos son percibidos como representativos de dos posturas supuestamente opuestas entre sí. Se piensa que mientras unos desean conducir hacia un destino, los otros desean conducir hacia el destino contrario; o lo que es peor, no conducir hacia ningún destino en lo absoluto. El veterinario, Dr. Larry Carbone, activo trabajador por el bienestar de los animales de laboratorio, reconoce el riesgo de usar estos términos, (98 p.22) y es notable su esfuerzo por evitar reducir las posiciones a estos confusos opuestos. Lo que el Dr. Carbone no logra evitar es precisamente el influjo que estos términos han tenido en los últimos cuarenta a cincuenta años.

La vivisección, un término utilizado para referir a un tipo específico de procedimiento experimental, es actualmente utilizado para referir a toda intervención experimental animal, (99 p.32) esto porque fue tomado por el movimiento antivivisección, y teñido con el sentido negativo o dañino que ha tenido para ellos y también para los animales. (98 p.22) He elegido no utilizarlo para referir al método experimental, porque identifiqué un sesgo que pudiera desfavorecer mi argumentación. Por motivos similares pero no idénticos, he elegido elaborarla desde una perspectiva abolicionista, porque la experimentación animal no representa el único objetivo de dicha posición, sino uno de las tantas expresiones que conforman un sistema considerado injusto e inmoral. La experimentación animal es un método de investigación que ha conducido el progreso de las

²² Se conocerán algunos de estos efectos en la sección subsiguiente, “La agencia del individuo en su salud y el autocuidado”.

ciencias, como también lo ha hecho la experimentación en seres humanos. Respecto a ambas el debate está encendido, pero el que dirige la ética de la investigación en seres humanos sobrepasa enormemente el que es dirigido por la lucha confusa entre las posturas antagónicas *pro-research* y *pro-animal*. Ignorando las controversias que levantan algunas excepciones al uso de placebo en los lineamientos CIOMS²³, las directrices generales, desde el Código de Núremberg, son específicamente claras respecto a la protección de sujetos experimentales humanos, en cuanto al nivel de riesgo recomendado éticamente, y en cuanto al balance positivo de costo/beneficio que se devengue del procedimiento experimental. Ninguna de estas exigencias centrales las cubre el bienestarismo legal que regula la experimentación animal. Si bien, los progresos que alcanza la ciencia mediante el método experimental animal también repercuten en la salud de éstos, la mayor parte de ellos tiene como objetivo la salud humana. (4 pos. 410,7%) Esto significa que el balance costo/beneficio es reconocidamente negativo para los animales, y que el riesgo éticamente recomendado permanece superior al recomendado para los seres humanos; los modelos animales existen para sustituir al sujeto humano.

La sustitución se justifica en el tipo de procedimiento experimental o en la cantidad de ellos. La variedad de los propósitos de la investigación biomédica es muy amplia, se realiza mundialmente a diferentes escalas -universidades, instituciones privadas, centros educacionales, campos clínicos, etc.- y cubre un rango extenso de procedimientos. Y la utilidad del modelo experimental animal es correlativa con estas condiciones:

Some animals are used to produce cells and tissues for use in test tubes and tissue culture. This may be as simple as humanely euthanizing an animal to collect cells and organs. Or it could require several months of immunizing a rabbit to collect blood samples rich in antibodies. Some projects require complicated surgeries, as when surgeons and immunologists work together to develop organ transplant procedures or to study organ rejection. Some surgical projects may last for days while an anesthetized animal's body functions are studied; at the end of such a long procedure the animal may either be awakened from anesthesia or, more likely, euthanized. In some experiments, cancers, infection, or other diseases may be induced and treatments or vaccines studied. Some studies remove organs or specific cell types, so that their function may be learned by studying the resulting deficit. Some animal research is as simple and noninvasive as taking to the field or sitting in the laboratory watching normal animal behavior. (98 p.25)

²³ Pauta N° 11 Elección de Control en Ensayos Clínicos. Pautas CIOMS 2002.

El sujeto humano, como modelo experimental, puede ser igualmente útil para estos fines, pero no es la utilidad el criterio que determina su exclusión del *stock* habitual de modelos experimentales, es el valor que adscribimos a la vida de ambos sujetos el factor discriminante. Es este único criterio el que define ambos fenómenos: 1) define que los animales sean el modelo experimental más utilizado, y 2) que la investigación experimental biomédica tenga por objetivo central la salud humana.

El Dr. Carbone equivoca los conceptos. Su libro, *What Animals Want: Expertise and advocacy in laboratory animal welfare policy*, fue publicado en el año 2004, su investigación fue conducida al menos nueve años después de la publicación del primer libro de Gary Francione, *Animals, Property and the Law*, que constituye el trabajo reciente más completo sobre protección animal. (97 IX) Esto significa que si el Dr. Carbone se afirma en Peter Singer, Bernard Rollin, David DeGrazia o Albert Schweitzer para entender mejor las posiciones abolicionistas, (98 p.22,44-48) su llamado a prestar oídos a las contraposiciones, no pasa de ser un desprolijo intento conciliatorio. La perspectiva abolicionista no puede ser representada por ninguno de estos pensadores, porque todos ellos defienden la regulación de la explotación, y la regulación con miras al bienestar no es remotamente similar al abolicionismo. Tom Regan, a pesar de articular una perspectiva de derechos que reconoce estatus moral a los animales y a pesar de adherir al abolicionismo en mayor grado, formuló el principio llamado *Worse-Off*, cuya premisa más básica es que la vida humana tiene un valor mayor que la animal.

Las diferencias que separan al abolicionismo del bienestarismo son características esenciales a cada postura. No reconocer estas diferencias significa desconocer el núcleo del enfoque abolicionista. Al contrario de lo que muchos bienestaristas sostienen, el enfoque abolicionista sostiene una postura sobre el acto explotador y no sobre cómo él se realiza. El abolicionismo está preocupado de cuestionar el paradigma dentro del cual la explotación animal -en todas sus dimensiones- luce moralmente aceptable y por tanto es legalmente permitida. El enfoque abolicionista no está concentrado en reformar las políticas que la regulan ni conformarse con el fortalecimiento de principios mitigadores, como la reducción o el refinamiento; sino concentrado en que toda utilización animal institucionalizada, donde

la vida de los animales tengan un valor menor a la de los seres humanos injustificadamente cese y sea abolida. (96 p.5) En palabras de Francione: “it is, for instance, better in one sense to torture someone for one hour rather than two hours; it is better not to beat a victim in addition to raping her or him. But that does not mean that we should campaign for more “humane” torture or more “humane” rape or give awards to perpetrators who inflict unjustified harm in more “humane” ways.” (96 p.26)

9.1.2. *Mirando las cosas en perspectiva.*

Según el bienestarismo, el abolicionismo conduce a los extremos la discusión sobre la protección animal, equivocándose al poner más atención en los actos abusivos, que en cómo los actos abusivos se realizan; el abolicionismo, con su supuesta posición anti-ciencia, falla en la comprensión de las bases que justifican el valor del animal como sujeto experimental; al abolicionismo le preocupa más el valor de la vida de los animales que el valor de la vida de los seres humanos. Dado que el Dr. Carbone establece que “it is imposible to understand the value and justification of animal research without considering the complex of animals as models”, (98 p.25) el análisis debe partir desde un estadio experimental en curso:

A rhesus monkey with brain electrodes implanted for a neurology study. Monkeys account for a tiny proportion of laboratory animals, and only a small minority of them undergo this sort of research [...] The electrodes serve not to shock the monkey, but to record the activity in individual brain cells as the animal performs a task for a reward [...] For this animal's sake, we need to overcome immediate revulsion and look closer at her life.

Months before the animal arrives at the campus, a scientist [...] designs the experiment and writes the grant application, hoping to convince the National Institutes of Health or another funding agency of the novelty and value of the science. Final approval of the grant [...] rests on approval by the IACUC of the university [...] (98 p.30-32)

Las preguntas que la IAUCC hace para aprobar la investigación tienen relación con alternativas de especies de animales, la justificación del animal requerido, qué tipo de manejo de dolor será utilizado en post-cirugía, las condiciones de vida del animal durante su confinamiento, el entrenamiento de las personas que harán la cirugía, cuál es la señal que será el criterio para retirar al animal del enrolamiento, etc. (98 p.32)

Unlike pet dogs and cats, rhesus monkeys must usually be anesthetized for physical examination or for blood collection. They are much too strong and wild to be handled safely without sedation [...] a “squeeze-cage” with a cage-back that can be pulled

forward to immobilize the animal between the front and back cage walls [...] One group of technicians or students or veterinarians might administer anesthesia during the procedure, while another will perform the surgical instrumentation [...] body temperature and blood pressure and responsiveness are all monitored to ensure that the animal is deeply anesthetized enough not to feel anything, but not so deeply anesthetized as to threaten her life [...] and as in human brain surgery, holes will be drilled or a small square window cut into the bone of the skull to place the electrodes.

When the monkey awakes from anesthesia, she may be back in her home cage. Technicians will monitor her recovery, watch for signs of pain, and administer painkillers. After a few weeks, her convalescent period has ended and scientists will begin the actual experiment and data collection [...] If this were a rat instead of a monkey, the committee would still review plans to work with her, but she would have no vet check on her arrival and she would be out of the USDA Animal Welfare Act inspector's jurisdiction [...]

In some settings, animals caregivers may also perform research services. They collect animals' blood samples, feed them test diets, weigh them, and euthanize them. (98 p.33)

El relato del Dr. Carbone sobre el experimento de actividad neuronal sobre el macaco Rhesus no concluye, deriva su análisis hacia las políticas de regulación y el personal de laboratorio. Explica más adelante sus motivos para escribir sobre regulación. De acuerdo a su experiencia, son 'una fuerza potencialmente poderosa en la vida de los animales' que ha cuidado, y los períodos de revisión de regulación se convierten en escenarios fértiles sobre 'ideas de cómo tratar a los animales'. (98 p.34) Pues bien, fuimos llamados a entender la complejidad de los animales como modelos. Siguiendo la línea argumentativa, entendemos que el modelo experimental animal comporta una variedad amplia de utilidades y su apropiada utilización (siempre que sea ética, es al menos lo establecido por el discurso de la ética de la investigación en seres humanos y animales) es causa de múltiples beneficios para la investigación básica y aplicada, para la educación y la práctica, y para la salud humana y animal. Mi posición no está en desacuerdo con la intención de beneficiar a quienes lo necesitan, al contrario, me muestro completamente a favor de los beneficios merecidos y bien obtenidos. El objetivo central de la perspectiva abolicionista no es el cese de la investigación, sino el cese de la utilización de sujetos animales no-consentidores para investigación. Que el progreso científico dependa de forma completa de sujetos animales para su realización es un punto clave que necesita ser abordado con honestidad, con calificación pertinente y con la menor carga de preconcepciones. Volveré sobre este punto en la parte subsiguiente.

El escenario experimental relatado por el Dr. Carbone es efectivamente poco usual en la investigación científica, el uso de primates en experimentación conlleva algunos efectos negativos desde la opinión mediática, pero es evitado principalmente por los altos costos en los que deben incurrir las instituciones que patrocinen tales experimentos; al menos, en instituciones que no gocen de presupuestos abundantes. La generalización de estos casos, una costumbre de algunos movimientos activistas, perjudica y obstruye la percepción de la imagen completa. Por esta razón, los escándalos que ofreció la experimentación científica en animales algunas décadas atrás, relatados en extenso por Peter Singer en *Liberación Animal*, no han sido incluidos en este trabajo, porque no prestan la ayuda que es necesaria ahora. En el mismo derrotero, también es pertinente y justo señalar que la preocupación y la atención sistemáticas ofrecidas por los cuidadores al macaco Rhesus, en el relato del Dr. Carbone, no podemos considerarlas representativas de todos los escenarios experimentales; esta aseveración la puede confirmar la experiencia de los mismos trabajadores de las ciencias animales que suelen enfrentar dificultades de toda índole, a causa de la falta de formación en cuidados de animales de laboratorios. También es prueba de esto que el Dr. Carbone escriba desde su experiencia personal y refiera a personas con las cuales él ha trabajado.

A un lado las generalizaciones infundadas, podemos concentrarnos en el escenario descrito. Es probable que los estudios neurológicos en macacos Rhesus u otros primates hayan hecho posible, a largo plazo, la recuperación de seres humanos con traumas o daños neurológicos, y esto es un logro científico y práctico que merece crédito. La cuestionada éticidad de los experimentos de Edward Taub no obstruyó sus avances en la terapia de movimiento inducido por restricción, que de hecho, le hicieron ganador del premio a las contribuciones científicas de la Asociación Americana de Psicología el 2004²⁴. Los beneficios para quienes los necesitan son generalmente algo positivo, sin embargo, hay costos involucrados en varios ángulos del asunto.

Existen costos económicos por los beneficios del progreso científico cuando los sistemas de salud hacen ofrecimiento de ellos; existen costos emocionales cuando el acceso

²⁴ <https://www.apa.org/science/leadership/awards/dsc-winners.pdf>

a nuevas tecnologías está bloqueado por los niveles de ingreso; este es un tema político-económico en el cual las ciencias juegan un rol decisivo, y es una cuestión que no debe ser ignorada. Existe inversión de recursos intelectuales y psicológicos de quienes intentan hacer entrada en el complejo mundo de la investigación científica publicada, estos costos están asociados al diseño de la investigación, a la aplicación de los procedimientos y los protocolos, y la publicación de los hallazgos esperados. Y también están los costos integrales de investigaciones cuando los resultados no han sido los esperados; acá encontramos un tema de negociación política en el cual el manejo y la manipulación de la información afectan la credibilidad de las ciencias como disciplinas objetivas y veraces. Se presentan las exigencias de los medios de publicación, de los comités editoriales, de las instituciones patrocinadoras y de los estándares de la investigación en sí; y cómo estos factores inciden en lo que más tarde conocemos como “avances científicos”, que van moldeando los discursos vigentes de la verdad. Asimismo, existen cargas profesionales para el personal a cargo del lugar donde se realizan los estudios; hay que mencionar la motivación individual y muchas veces la necesidad de un conjunto considerable de graduados que buscan producir un *breakthrough*, mínimo o significativo, para el campo de estudio, y para su futuro profesional; y la presión laboral que se ejerce sobre el investigador científico, en una realidad en la cual colisionan su vida profesional y su vida social. No desconozco cómo funciona el sistema y esta realidad no se limita a las áreas de conocimiento; el sistema es humano después de todo. Y finalmente, están los costos de los sujetos experimentales, seres humanos y animales, entre otros. Y de ambos tipos de sujetos experimentales mencionados, los costos para los animales.

El animal como modelo experimental, definitivamente es un elemento más del universo de la investigación científica, pero él no se reduce a ellos, y esta ecuación es desorientadora. El animal puede ser un modelo experimental, si existe una concepción de la investigación que requiera o exija que lo sea; el animal sigue siendo una entidad aparte y singular, exista o no actividad humana que lo involucre. Animal y modelo experimental no es una igualdad, la discusión sobre lo que ellos son o no son para los seres humanos no se limita a si son modelos experimentales; la constitución animal, sus necesidades, deseos, actividades, no sostiene por sí misma una relación necesaria con nuestras constituciones -

necesidades, deseos y actividades-; podemos relacionarnos unos con otros y podemos aprender a coexistir en el espacio que compartimos, pero no podemos reducirnos mutuamente. Para cada una de estas relaciones hay costos asociados, y todas ellas representan instancias de elección moral. Del proceso de investigación como un todo, los sujetos experimentales animales son un elemento más y una opción, la más eficiente según el discurso del *status quo*, pero una elección al fin y al cabo. La prerrogativa es humana, la actividad y la supuesta necesidad son humanas, y sin embargo el elemento imprescindible es un otro. Que el animal resulte un modelo experimental eficiente comienza y termina siendo una elección humana. A consecuencia de que todos entendemos y admitimos que el proceso experimental representa una situación al menos incómoda -como lo es cualquier intervención de tipo médica, terapéutica, etc.-, reconocemos que nuestra decisión de atribuir al animal una condición de sujeto experimental implica costos para su integridad, y por lo tanto, sabemos que nuestra decisión no ha sido únicamente atributiva o predicativa, sino también moral.

En este estadio emergen las preguntas pertinentes: cómo lidiar con esta preocupación moral por el animal. Qué es una preocupación moral, si no es una que tiene relación con el cuidado de la integridad de alguien o algo que pueda verse afectado en algún sentido o grado por una acción. Concentrarse en resolver esta tarea es una decisión loable; con esto reconozco el valor moral que tiene la actividad de quienes se preocupan comprometidamente del bienestar de los animales en las instancias experimentales. Sin embargo, ocuparse de esta inquietud moral no es equivalente a revertir la asociación que hemos hecho entre animal y sujeto experimental. Esta asociación fue realizada por nosotros, en la conquista de nuestros propios proyectos y ha sido una elección por nuestra propia cuenta (en este sentido arbitraria); aparte de nosotros, nadie más se manifestó explícitamente a favor. Con esto quiero decir que hemos fabricado una equivalencia entre dos elementos, animal y sujeto experimental, y luego nos hemos arrojado a la tarea de resolver los problemas morales que han surgido a causa de esta asociación. El sujeto experimental animal existe gracias a nuestra influyente presencia en el juego de la investigación; previo a nuestra aparición, los animales eran animales.

El animal a secas, es un ser vivo al que no hemos logrado comunicar nuestras abstracciones mentales, del cual no hemos obtenido una respuesta confirmatoria cuando hemos intentado razonar con él. Hemos asumido que carece de las capacidades cognitivas para formar conceptos como *vida*, *futuro* o *muerte*. Dado que no es capaz de concebir o anticipar el universo de escenarios que serán cerrados con su “sacrificio”, hemos llegado a creer que su vida es ese tipo de vida que podemos anular, desatendiendo al sentido particular que para un ser vivo tiene su propia vida. Y a este individuo, ignorante e incapaz, es al que hemos hecho atravesar los estadios experimentales. Al contrario de lo que sucede con el ser humano, las limitaciones cognitivas del animal lo dejan en una situación muy desfavorable, ellas no le permiten construir escenarios mentales compensatorios, que justifiquen o bloqueen las realidades perturbadoras. El animal está encerrado en un presente ajeno e impropio, y su reacción a estas intervenciones extrañas es una que compartimos con él, una común: el miedo. No veo cómo podríamos seguir justificando cualquier tipo de intervención experimental, sea mínima o altamente invasiva, si estamos en franca negativa a imponerla a otros de nosotros, con una incapacidad cognitiva igual de limitante al momento de entender el contexto y los propósitos de la experiencia vivida. No logro entender cómo las descripciones del viaje experimental del macaco Rhesus, en el relato del Dr. Carbone, deban producir en nosotros tranquilidad o alivio a nuestra preocupación por el sufrimiento del animal.

¿Acaso se piensa que nuestra expectativa de sufrimiento infligido a los animales tiene una magnitud tal que puede ser atenuada o reducida, mediante la explicación detallada de métodos de transportes, cautiverios temporales, sedación para manejo de violencia, jaulas-hogar, muestras de sangre rutinarias, inducción anestésica, cirugía craneal, implantación de electrodos, etc.? Esta discusión no se trata de cuán acostumbrado estemos a presenciar o padecer estos escenarios; ni tampoco se reduce a nuestra tolerancia al dolor propio o ajeno. Aunque la compasión sea una virtud pertinente de integrar a la solución de esta discusión, esto es un tema de naturaleza moral sobre las decisiones que tomamos y que pretendemos justificar en términos éticos, cuando además hemos elegido que en otros se realice su ejecución. Desde mi perspectiva de ser humano, estos escenarios no me parecen atractivos, al contrario, me parecen perturbadores e inquietantes; pero los consideraría

tortura y abuso, si fueran realizados sin consentimiento. Porque el universo sensorial animal aventaja al humano, no puedo pronunciarme concluyentemente sobre su experiencia sensitiva acerca del escenario experimental, pero creería que puede resultarle difícil de afrontar. Intentando alcanzar una perspectiva, me parece que el animal como sujeto experimental es una asociación que tiene origen en el hombre, que como asociación consensuada tiene carácter opcional, y combinando ambas, tiene entonces carácter político. Si de esta asociación política se devengan beneficios comerciales, entonces también tiene un carácter económico, y es aquí donde me resulta más difícil defender la integridad moral de este método de investigación científica.

9.1.3. *Vínculo entre la Esquizofrenia Moral y bienestarismo.*

El bienestarista, a diferencia del abolicionista, no levanta sus críticas contra el estado actual de las cosas, no examina la naturalidad de ese estado ni considera necesaria una modificación del sistema en su totalidad; al contrario, él está disconforme con la forma en que ese sistema se despliega. Sus observaciones buscan denunciar la mediocridad de las medidas vigentes e invitar a mejorarlas en vista a hacer de la situación presente una menos desfavorable para los afectados. El bienestarismo no cree que valida el sistema que desea intervenir, puede incluso llegar a considerarlo defectuoso, lo que sí persigue y de forma explícita, es modificar los métodos del sistema, con el fin de generar un equilibrio entre los beneficios que él reporta y los costos que pagan los que lo levantan. De este modo, el bienestarismo ofrece un orden en el que supuestamente todos ganan: los seres humanos obtenemos lo que creemos necesario para nosotros, y los animales sufren menos y de forma atenuada. Con su enfoque, el bienestarista hace mucho más que embellecer la imagen de la institución de la explotación. Con la aplicación de sus propuestas regularistas, él realiza un acto de prestidigitación, mediante el cual, la pregunta por el carácter moral del acto es escondida, y nuestra atención es dirigida hacia pormenores y minucias, que finalmente desvanecen la imagen total. El Dr. Carbone lo establece en el siguiente pasaje de forma convincente:

It does not surprise me that most people have no detailed knowledge of what happens to animals in laboratories. Nor does it surprise me that so many have certain knowledge that is cruel and must be stopped. But animal research will not end any time soon because far too many people are far too convinced of its necessity. That is why so many

of us who care about animals devote our energies to reform and improvement, rather than lending support to abolitionist movements. (98 p.23)

Si pudiéramos o quisiéramos aplicar nuestra racionalidad de forma íntegra en el análisis de un objeto, deberíamos lograr un recorrido completo de cada estadio transitado por ese objeto. Al contrario, el Dr. Carbone dice “but animal research is here, now”, (98 p.45) así es que la energía debe ser puesta en modelar el sistema y no en preguntarse si él debe existir en lo absoluto. Al igual que la falacia naturalista o las justificaciones en la tradición, el bienestarismo acepta el estado actual de las cosas *-status quo-* y comienza a analizar el objeto en un punto avanzado de su trayecto.

The consensus position throughout the late twentieth century, reflected in American public policy, is that animal research is justifiable and allowable, while simultaneously animal welfare must be protected. If that ethical consensus continues, then we must address the questions of how to assess animal welfare, how to assess the benefits of animal research, and how to balance one against the other. (98 p.57)

El bienestarista remueve la importancia de hacer las preguntas pertinentes y relativiza el valor de responderlas de forma directa y cerrada. El Dr. Carbone acusa a liberacionistas y antiliberacionistas de 'trabajar en extremos opuestos', (98 p.55) y de 'polarizar' las respuestas en 'sí-no' a la pregunta de si debe permitirse la investigación animal. (98 p.57) No sólo confunde la estructura intrínseca de cada postura ética que él describe, sino que además ignora porqué algunas posturas eligen responder de esa forma. Primero, los liberacionistas no trabajan en extremos opuestos, porque sus conceptos de liberación son compatibles con el sistema explotador animal; mientras sus mecanismos estén regulados eficientemente, el sistema explotador no es inmoral. Y segundo, a las preguntas cerradas en la forma de “¿es moralmente aceptable el modelo experimental animal en lo absoluto?”, las respuestas deben ser cerradas y directas; una respuesta extendida, en la forma de “depende de...”, “si fortalecemos esta regulación...” o “el consenso establece que...” es señal de que la pregunta está respondida previo a ser formulada o nunca ha logrado ser formulada.

La característica que hace de la perspectiva del Dr. Carbone una de tipo bienestarista es su adherencia a posiciones que alegan proteger la integridad de los

animales, como entes con valor en sí mismos, pero compatibilizan su protección con la utilización de lo protegido. (98 p.59) La esencia del bienestarismo es conjugar elementos que son contradictorios entre sí: proteger la vida y defender la muerte; defender la calidad de vida y aprobar el sufrimiento no-consentido; abogar por el bienestar de la integridad física y psicológica de los animales y articular medidas regulatorias para su explotación. En la línea final, para el bienestarismo la explotación animal está previamente justificada y validada, sólo es necesario hacerla *más humanitaria*, sólo hace falta regularla.

Uno de los problemas que están contenidos aquí es la necesidad de reducir la discusión sobre la protección animal a la esfera micro de las medidas regulativas y los cambios legislativos. (95 p.25) El grupo que examina las medidas regulativas es el mismo que las establece en forma de leyes, el mismo que las ejecuta, y es el mismo que se beneficia de las prácticas reguladas por ellas. Se nos dice que los intereses de este grupo mayoritario -los seres humanos- y los de los animales serán considerados equitativamente, o se intenta que creamos que al menos los intereses de los animales tendrán un grado significativo de consideración. Sin embargo, esto no podría ser efectivo. No habría posibilidad alguna de que sucediera efectivamente lo que nos están asegurando, cuando se sopesan los intereses del grupo 'más empoderado' de la sociedad, contra los intereses 'del grupo más desempoderado'. (95 p.25)

Lo que produce este cálculo ficticio de intereses es un sistema que públicamente dice defender los intereses de los animales, promete proteger su integridad física y psicológica, y condena los tratos negligentes y crueles hacia ellos, pero paralelamente institucionaliza su explotación. A través de políticas que los confinan dentro de los límites de 'cosas', establecen un aparato legal de utilización sobre imperativos de *necesidad*, que los transforma en recursos dispensables. (95 p.26) La realidad que subyace a este aparato es que la *crueledad* y lo *innecesario*, criterios supuestamente definitorios en la evaluación previa de nuestras decisiones morales respecto a los tratos hacia los animales, acomodan la amplitud o estrechez de sus límites en virtud de un solo factor: beneficio humano. La promesa de beneficios para los seres humanos cambia el panorama moral y revierte los

valores negativos adscritos a prácticas prohibidas; o atenúa su proscripción o las califica como *necesarias*, excepcionalmente o regularmente, de acuerdo al caso:

To put it another way, “humane” treatment and “unnecessary” suffering are determined by what most productively facilitates particular forms of animal exploitation. If the use objected to results in the infliction of suffering but that suffering facilitates that use and generates social wealth, then the use, however “inhumane” it may be in terms of the ordinary use of the word, results in “necessary” suffering that is not proscribed. (95 p.29)

Lo anterior porque el grado de protección que damos a los animales no responde a un ideal sistema de protección del bienestar animal, sino a su capacidad productiva para generar beneficios para los seres humanos. Protegemos la integridad animal en la misma exacta medida en que esa integridad resulte útil o beneficiosa para nosotros. “If the only “capital” represented by animals is their value as means to human ends, then the only investment required (the content of animal welfare) is that level of investment that facilitates the efficient exploitation of those animals.” (95 p.30) Los estándares de protección nunca están orientados a salvaguardar dicha integridad, porque si así estuviera diseñado, implicaría que el uso y la explotación animal se verían entorpecidos, cuestionados y en definitiva, forzados a suprimirse. De acuerdo a Francione, el bienestarismo es la expresión de una condición de confusión de la realidad valorativa que creemos defender, una suerte de doble estándar o doble discurso, que él denomina *esquizofrenia moral*.

Esta condición consiste en sostener una postura sobre la protección de A, y de forma paralela embarcarnos regularmente en situaciones en las que escogemos sacrificar o dañar a A. Nuestra alegada protección de A, nuestra defensa del valor de A, es una aseveración que mantenemos de forma genuina, y que no estamos dispuestos a transar gratuitamente, porque ello significaría que no sólo somos inconsistentes con nuestras prerrogativas morales, sino que adicional a ello somos crueles con A. Sin embargo, en situaciones de necesidad, en las cuales nuestro bienestar depende de beneficios extraídos directamente de A o mediante un procedimiento realizado en A, que pudiera ser doloroso en grados mínimos o altos, nuestra aseveración moral acerca de la protección de A cambia. Entonces, cuando decimos que nos preocupamos activamente por el bienestar animal y fundamos un aparato moral-legislativo que regula y ejecuta su protección, puesto que

consideramos seriamente sus intereses, estamos sosteniendo que no abandonaríamos estos imperativos o desoiríamos estas directrices por la promesa de beneficios derivados a partir del sufrimiento de ellos, de su confinamiento o de su muerte. No obstante, esto es exactamente lo que hacemos.

There is a profound disparity between what we say we believe about animals and how we actually treat them. On one hand, we claim to take animals seriously [...] On the other hand, our actual treatment of animals stands in stark contrast to our proclamations about our regard for their moral status [...] In the United States alone, according to the U.S. Department of Agriculture, we kill more than 8 billion animals a year for food [...] or more than 260 every second [...] These animals are raised under horrendous intensive conditions [...] mutilated in various ways without pain relief, transported long distances in cramped, filthy containers, and finally slaughtered amid the stench, noise, and squalor of the abattoir. We kill billions of fish and other sea animals annually [...]

We hunt and kill approximately 200 million animals in the United States annually; not including animals killed on commercial game ranches or at events such as pigeon shoots [...]

In the United States alone, we use millions of animals annually for biomedical experiments, product testing, and education [...] If they do not die during experimental procedures, we almost always kill them immediately afterward, or we recycle them for other experiments or tests and then kill them [...]

Animals are used in film and television. There are thousands on zoos, circuses, carnivals, race tracks, dolphin exhibits, and rodeos in the United States, and these and similar activities, such as bullfighting, also take place in other countries [...]

And we kill millions of animals annually simply for fashion. Approximately 40 million animals worldwide are trapped, snared, or raised in intensive confinement on fur farms [...]

For all of these reasons, we may be said to suffer from a sort of moral schizophrenia when it comes to our thinking about animals. We claim to regard animals as having morally significant interests, but our behavior is to the contrary. (97 p.26-28)

La esquizofrenia moral se despliega cuando nuestros intereses entran en conflicto con intereses de otros, siendo ambos intereses significativos para nosotros. La razón que establece Francione para nuestro comportamiento confuso acerca del estatus de los animales es que creemos considerar equitativamente los intereses de un otro y los nuestros, mientras ese otro mantiene un estatus de “cosa”. El estatus de “cosa” asignado a los animales dentro de nuestro sistema legal responde a una condición de recurso que el animal guarda para nosotros desde el inicio de la domesticación. Este carácter de recurso Francione lo denomina *estatus de propiedad*, y representa el cimiento sobre el cual se levanta la institucionalización de explotación animal. De acuerdo al abolicionismo, el estatus de propiedad de los animales no es compatible con una consideración equitativa de intereses, porque este tipo de consideración requiere que los afectados se embarquen en el proceso de

balance sosteniendo una paridad en sus condiciones personales; el escenario en el que propiedad y propietario/beneficiarios discuten sobre sus intereses no es representativo de uno al que podamos calificar como parejo o equitativo.

El Dr. Carbone y muchos otros trabajadores de las ciencias animales deshacen sus energías intentando conciliar mediante sus profesiones, dos posturas fundamentalmente opuestas. Siendo yo alguien que adhiere a una de esas posturas, me parece que la verdadera ciencia animal efectivamente tiene por misión el mayor bienestar posible para los animales experimentales, pero persigue ese cumplimiento, esperando firmemente no tener que seguir haciéndolo, y admitiendo que hacerlo es prueba de la inconsistencia moral que subyace a la justificación del método, al cual prestan sus servicios.

El concepto de *estatus de propiedad de los animales*, como segundo fenómeno, lo abordaré a continuación, intentando proveer una explicación más diáfana acerca de la conexión entre este concepto de propiedad y la obstaculización que produce en el verdadero balance igualitario de intereses.

9.2. El estatus de propiedad de los animales nohumanos.

9.2.1. El estatus de propiedad es un estatus moral vacío.

En términos legales, propiedad refiere tanto al objeto poseído como al acto de poseerlo, tiene que ver con las relaciones legales que mantienen las personas que gobiernan el uso de las cosas. (95 p.33) Los animales son propiedad desde que podemos recordar, y lo son en los dos sentidos aludidos arriba; es decir, son 'objetos de propiedad' y son los 'incidentes de la posesión' que es en sí la relación de propiedad. (95 p.34) Como tal, los animales permanecen degradados en la clase de “cosas”, el valor que se les reconoce es uno de carácter extrínseco, directamente proporcional a la utilidad que prestan y dentro de los límites que sus dueños definen. (97 p.193) El objeto de propiedad, por esencia, no tiene intereses que proteger; la institución de la explotación animal se funda en que éstos, considerados propiedad, no tengan intereses que resguardar; (95 p.35) es todo el sentido de 'considerarlos propiedad' y de que sean los mismos dueños los que atribuyan el valor económico. (95 p.45-46)

Dado que el propietario debe atender las medidas que le permitan incrementar el valor de su propiedad, el propietario, consistente, cuida de su propiedad. Que los utilizadores se preocupen por la integridad física y psicológica del animal no tiene relación con el animal en sí, sino con el valor que, como gobernante de su posesión, él pone en el objeto poseído: “Since animals are the property of owners and we assume that the owners of property seek to maximize the value of their own property, we rely to a great extent on self-governance to ensure that animals are given the level of welfare needed to ensure their most efficient exploitation.” (95 p.28) La institución de la explotación, que comprende cada área de utilización de los animales como recursos, para beneficio nuestro, opera con tres figuras generales: propietarios, beneficiarios o consumidores, y objetos de propiedad. Para efectos de la discusión sobre el estatus moral de los animales y dentro del enfoque abolicionista, propietarios, beneficiarios y consumidores somos todos lo mismo: explotadores. Una vinculación directa con áreas específicas de explotación es innecesaria al momento de reconocer nuestra calidad de miembros del grupo en el cual los animales no están.

Una de las pruebas de que la explotación institucionalizada de los animales se funda en su estatus de propiedad es el método experimental animal. A consecuencia de que el propietario determina usos, modalidades, estándares y producción de su propiedad, las ciencias -o más bien, el discurso vigente que sostiene- como gobernante de su producto, determina usos, modalidades y estándares del modelo experimental que establece como método de explotación de los animales. El animal como sujeto experimental, pero específicamente, como propiedad de las ciencias, está a completa disposición del uso que ella estime conveniente darle. “If the acquisition of knowledge can count as a “benefit” that entitles or morally justifies a researcher in inflicting pain or death on an animal, and if scientists ultimately determine what “benefit” means, then virtually any use of animals can be justified.” (95 p.171)

Reconocer al animal un estatus de propiedad, en consecuencia, es reconocerle ningún estatus moral en lo absoluto. La necesidad de protección de un animal que es objeto de propiedad, es anulada por su estatus de *commodity*; considerados cosas, la protección moral a la que por extensión terminan accediendo los animales, es a una de carácter condicional, susceptible a los beneficios comerciales que de su violación se devenguen. (97 p.37) El paralelo con los seres humanos ilustra perfectamente esta desfavorable situación. Cuando hablamos de nosotros, hay ciertos cursos de acción que ni siquiera nos atrevemos a combinar con “necesario” o “innecesario”; pero cuando se trata de los animales, el tema es muy distinto: “every animal interest that we acknowledge (and we do not recognize many, and some philosophers argue that animals have no interests at all) is subject to being compromised.” (95 p. 23)

Del conjunto total de formas que adopta la explotación animal, la experimentación científica animal es la que goza de la justificación más creíble y sólida. Según Francione, los beneficios de la experimentación científica en animales son tres: 1) beneficios biomédicos que existen actualmente a causa de la aplicación histórica del método; 2) hallazgos que ofrecerían una aplicación directa a problemas en el futuro cercano (investigación aplicada); y 3) hallazgos que forman una base para la conquista de

conocimiento futuro, pero que no tiene aplicación inmediata visible. (95 p.167) Abordaré estos puntos cuando trate el tercer fenómeno (Dualismo Moral) en la siguiente sección. Por el momento, me concentraré en otra justificación que subyace al método experimental, que tiene directa relación con el fenómeno abordado en la presente sección, el de propiedad.

9.2.2. El otro sentido de la ciencia como propietaria: el beneficio paralelo al conocimiento.

Existe otro beneficio que se obtiene de la investigación científica, aparte de la salud humana y todos los elementos que ella incluye, que corre paralelo a éste. El conjunto de las ciencias que no son sociales, las naturales (de ahora en adelante sólo ciencias), tienen una estructura interesante de analizar. Para los efectos actuales del trabajo, abordaré de forma general algunos segmentos de dicha estructura, comenzando con el rol de propiedad que los animales tienen en ella.

El animal, como sujeto experimental, tiene el carácter de recurso para las ciencias, y la explotación de este recurso tiene dos modalidades: 1) la investigación experimental, que tiene relación con el primer y más propio beneficio del estudio científico, el de la salud, y 2) la aplicación para producción, que tiene relación con un objetivo instrumental para el quehacer científico. La primera modalidad representa la cuestión abordada en esta tesis, de forma transversal, a saber, la experimentación científica; la segunda modalidad sin embargo, representa una cuestión mucho más global, y tiene implicancias de índoles políticas y comerciales. Aquí permaneceremos un momento.

El carácter particular que hace de la estructura de las ciencias un elemento interesante de analizar es su capacidad retroalimentativa. Las ciencias generan conocimientos que por sí mismos generan otros no necesariamente entrañados en los anteriores; en términos kantianos, las ciencias son sintéticas, es decir, de sus premisas se derivan juicios distintos a ellas. Este es el elemento brillante de la estructura lógica científica, el conocimiento generado sirve para generar nuevos conocimientos. Atendiendo a esta característica, podemos sostener que las ciencias son de alguna forma autosuficientes; se bastan a sí mismas. La segunda modalidad de la explotación científica

del recurso animal comparte esta característica retroalimentativa. El animal que es sujeto experimental, es un recurso como instrumento de trabajo y un recurso como producto de trabajo. Las ciencias, mediante los logros de sus disciplinas, consiguen satisfacer sus propias necesidades instrumentales; ellas logran abastecerse de herramientas de trabajo que ellas mismas diseñan y construyen. En este caso, los animales de laboratorio son una herramienta de trabajo, diseñada, preparada y producida por la misma capacidad científica (conocimiento).

Las ciencias ejecutan un sistema de recirculación de conocimiento, donde los elementos viejos producen nuevos; puede ser esta la característica que hace de las ciencias unas disciplinas autoevaluativas y autorreguladoras. En efecto, ellas dirigen el curso que adopta su construcción teórico-empírica, y el corpus moral adecuado a esas construcciones. En lo concerniente a los recursos animales, instrumentos de trabajo, la recirculación de conocimiento adquiere un carácter diferente. La producción de animales de laboratorio es una aplicación práctica del conocimiento científico, con la cual se construye un sistema de recirculación de bienes comerciales. (99 p.34-35) Del mismo modo en que las disciplinas científicas son conducidas por científicos y aspirantes a científicos, las agrupaciones dedicadas a la producción y venta de animales de laboratorio son posibles gracias a la colaboración estrecha -vinculación laboral- de científicos especializados en estas tareas. La formación de estas agrupaciones tienen por objetivo el abastecimiento de instrumentos de trabajo para la investigación científica, y su cumplimiento es remunerado. En el mundo existen centros especializados de producción de animales de laboratorio²⁵.

En Chile está el CPAL (Centro de Producción de Animales de Laboratorio) perteneciente al ISP, Instituto de Salud Pública²⁶, que mayoritariamente ofrece “ratones, conejos, cobayos, además de la mantención de aves de postura para la producción de

²⁵ Por mencionar algunos:

Charles River Laboratories: <http://www.criver.com/products-services/basic-research>

Taconic: <http://www.taconic.com/Products/Animal-Models>

Harlan: http://www.harlan.com/about_harlan_laboratories/company_history. Desde 2014 propiedad de uno de los laboratorios más lucrativos, Huntingdon Life Science.

NARLabs, Taiwan: <http://www.nlac.org.tw/english/>

SLACCAS, Shanghai: <http://english.sibs.cas.cn/rs/fs/ShanghaiLaboratoryAnimalCenterCAS/>

CIEA, Japón: <http://www.ciea.or.jp/en/message.html>

²⁶ Artículo 6, letra a, 2, Resolución 335/2011.

huevos y animales mayores dadores de sangres y hemoderivados.” (100) La facturación del ISP por un período de once años, comprendidos entre el 2000 y el 2011, por la venta de animales de laboratorio fue de un poco más de mil quinientos millones de pesos; (101) servicio que no tiene comparación con la capacidad económica de los laboratorios a nivel mundial. La experimentación animal institucional en Chile es menor a la que toma lugar en las instituciones educacionales del mundo.

El fin lucrativo que persiguen estos centros de producción de animales de laboratorio es prueba de que el estatus de propiedad de los animales también opera en las disciplinas científicas. Estas empresas se dedican a producir modelos experimentales de características específicas, según lo requieran las condiciones especiales de los estudios²⁷. Este rubro representa un universo de ciencias *ad hoc* para la mantención del método experimental animal, interpretando un rol análogo a las “granjas” de producción intensiva de animales, cuyo fin es la satisfacción de nuestro apetito por conocimiento. Sin embargo, hacen más que proveer a la comunidad científica de instrumentos específicos para el óptimo desarrollo de tecnologías, medicinas y productos químicos; ellas levantan consigo un completo sistema de atención de necesidades llamado *ciencias del bienestar animal*. Aquí es donde los defensores de los animales y las disciplinas científicas que necesitan de éstos para sus investigaciones llegan a acuerdo. Las ciencias de los animales de laboratorio es un compendio de subdisciplinas científicas dedicadas a atender necesidades de dieta, equipamiento, manipulación, adecuada instalación, formación de personal, etc. Que el animal sea modelo experimental, en esta dimensión lucrativa de producción/abastecimiento de animales para investigación genera la creación de una disciplina autónoma que tiene por

²⁷ Es lamentable tener que agregar que no todas las adquisiciones de animales para experimentación recorren el conducto regular de la empresa surtidora. En muchos casos, existen métodos ilegítimos para proveer a laboratorios de animales para estudios: algunos de ellos son los refugios adonde llegan los animales abandonados, otros son llanamente secuestros de animales con hogar, otros en cambio, “trafican” con animales que supuestamente adoptan de refugios y los venden a compañías que luego estudian o producen a partir de ellos. (99 p.35; 95 p.190-200) En Chile, como es lógico esperar, estos datos no están traducidos a cifras que pudiéramos consultar en algún sitio de información confiable. Pero en redes sociales (Facebook particularmente), las personas que se dedican a buscar hogares comprometidos y cariñosos a animales sin hogar o abandonados se ven moralmente forzados a revisar las alertas (lo que en inglés se conoce como *ban*) sobre personas que adoptan estos animales, y los entregan a instalaciones que los utilizarán para estos propósitos.

discurso la impronta bienestarista antigua. “The new welfarist approach has made business partners out of the animal advocacy movement and institutional exploiters.” (96 p.60)

Este conjunto de sistemas, centrando nuestra atención en el trato a los animales y no en su condición de recursos, afecta negativamente nuestra habilidad para ver cuán invalidante es su estatus de propiedad al momento de aplicar el principio de consideración equitativo de intereses.

9.2.3. *Disparidad de miembros en el juego moral: qué equidad esperamos en el balance de intereses.*

Dentro del conjunto amplio de defensores de los animales, existe una gran porción que considera compatible el estatus moral de los animales con una protección completa de su integridad. El profesor de teoría política en la Universidad de Leicester, Robert Garner, se declara activo defensor del movimiento que él denomina *proteccionismo animal*, (96 104) y establece que dicho estatus “is not necessarily inimical to treating their interests as equal to ours.” (96 p.129) Esto porque él considera que los animales tienen un 'interés en no morir', pero no forzosamente un interés en vivir:

[...] equating their property status with inequality follows only if we add the additional claim that animals possess an interest in not being used against their will. If we conceive animals as not being autonomous (and therefore not having an interest in developing and pursuing their own life plans) then they do not have that interest. Using animals per se, therefore, is not the problem. It is what they are used for that is the key. (96 p.129)

De la asociación sostenida por Garner, podríamos inferir que los niños, pequeñas personas sin autonomía, no tendrían reparos en ser sometidos a tratos abusivos o contra su voluntad, porque su falta de agencia no les permite desarrollar el deseo de vivir que es necesario para no ser tratado como objeto, y por tanto moralmente. Esto es difícil de sostener. Lo que parece escasear en la comprensión de Garner es el vínculo preciso que conecta la disparidad de estatus y la consideración inequitativa de intereses. Una analogía servirá de ejemplo para ilustrar esta conexión.

La teoría de justicia rawlsiana establece que, ante una decisión moral, la forma para asegurar un 'procedimiento equitativo' que produzca 'principios convenidos justos', es la

posición original. Para lograr anular 'los efectos de las contingencias específicas', 'las partes' deben estar 'situadas bajo un velo de ignorancia'. (102 p.135) Al establecer estos criterios, Rawls está reconociendo que la disparidad en la consideración viene dada por la disparidad de las partes. Cuando una de las partes, sentadas a la mesa de la decisión moral, goza de una condición privilegiada sobre la condición supuestamente simple de las demás partes, aquella debe ser retirada del proceso de decisión. El abandono de la mesa no se debe a que la convención moral tenga objeciones personales con las “condiciones privilegiadas”, sino a la necesidad de garantizar la eticidad del proceso de decisión. El principio básico de consideración equitativa de intereses pierde su carácter ético, si permite que una de las partes, manteniendo un estatus jerárquicamente favorable, incline la decisión moral según su conveniencia. Ésta es la imagen del vínculo entre disparidad de las partes y disparidad de la consideración igualitaria.

La edición en español de la versión de Ginebra 2002, de las Pautas Éticas Internacionales para la Investigación Biomédica en Seres Humanos (CIOMS) fue preparada con comentarios y explicaciones por un grupo multidisciplinario experto en bioética e investigación. En los comentarios a la Pauta N° 2, sección Miembros del Comité, se establece lo siguiente: “cualquier miembro con un interés especial o particular en una propuesta, directo o indirecto, no debiera tomar parte en su evaluación si este interés pudiera distorsionar su juicio objetivo.” (103 p.31) De igual modo, establece en la sección respecto al patrocinio de proyectos de la misma pauta, (103 p.34), en la Pauta N°3, sección Evaluación Científica y Ética (103 p.35), en el Apéndice 1, N°42 (103 p.92) y Apéndice 2, N°22 (103 p.98) el modo en que deben ser resueltos estas potenciales distorsiones de juicio, llamados *conflictos de intereses*. Las partes que integran un proceso de decisión moral, que por definición ética debe ser conducido en justicia e igualdad, no deben poseer un estatus privilegiado respecto a las demás partes involucradas. A causa de esta desigualdad de condición, la aplicación del principio de consideración equitativa de intereses se ve anulada, y su carácter ético, invalidado. Es a consecuencia de este efecto, que la presencia de conflictos de intereses debe ser reconocida a los miembros, informada a los sujetos de investigación y resuelta por el comité pertinente.

El estatus privilegiado de quienes enfrentan conflictos de intereses, es precisamente una predisposición a una opción en particular, que consiste en estar afectado por un resultado específico. Generalmente se da cuando la parte está vinculada a un patrocinador de la investigación o a la investigación en sí, y a la vez es miembro del comité evaluador que revisa los protocolos éticos y científicos del estudio. De forma análoga, los propietarios/beneficiarios, en definitiva los explotadores de los animales, se sientan a la mesa de las decisiones morales muy lejos de la posición original rawlsiana, es decir, muy conscientes de los cursos de acción hacia los cuales inclinarán el proceso moral. Pretendemos que los intereses de los animales, que no sólo mantienen un estatus de propiedad, sino que son la propiedad de esos explotadores, sean considerados equitativamente junto a los intereses de estos últimos, y además, que esta disparidad no nos transmita la idea de que el proceso moral ha sido afectado por segundas intenciones.

La verdad que subyace a este ficticio balance equitativo es que en la realidad, si una de las partes sigue teniendo el estatus de propiedad, una consideración igualitaria de intereses nunca puede tomar lugar efectivo. (97 p.46) En palabras de Francione es simple:

However, the law requires that what constitutes “necessary” suffering or “humane” conduct be determined by balancing the interests of animals, who are regarded as property without claims of legal right, against the interests of humans, who have many rights, one of the most important being the right to own and use property. (95 p.253)

To the extent that there is any norm at all, it is that animals can be used for any purpose [...] So, despite a growing opposition to the use of animals in experiments, the prevailing legal standards are as they have always been: property owners (in this case, research facilities) are able to use their animal property in whatever ways they wish, as long as they do not “waste” animal resources. (95 p.183)

9.2.4. *Si deseamos proteger a los animales, ¿a quiénes vamos a proteger?*

Si bien, el bienestarismo actual se atribuye la intención de regular la explotación con miras a abolir la utilización de animales, o en su defecto, a reducirla de forma significativa, su discurso produjo que las instancias conciliatorias entre ambas posturas, la suya y la explotación del animal como modelo experimental, se materializaran en un eficiente y lucrativo sistema nuevo de explotación. (96 p.48-49) Esto porque en el fondo, el flujo de la realidad corre sólo hacia un sentido: las medidas regularistas logran cambiar lo que el mercado establece como prioritario cambiar, y no al revés. Las ciencias del bienestar

animal, mediante la absorción del discurso de preocupación moral propio del liberacionismo, levantan un universo de necesidades comerciales, que justifican la existencia del sistema de producción de animales para laboratorio. Este sistema satisface el requerimiento científico de investigación y la exigencia de la comunidad civil actual que también se halla remecida por ese discurso. Esta comunidad de medianos estándares morales, que integramos todos, logra mitigar el peso de su consciencia cuando las ciencias del bienestar animal le aseguran 'falsamente que los niveles mínimos' de cuidado han sido atendidos. (96 p.50-51)

El sistema que se sostiene en el estado actual de nuestra moralidad no puede seguir manteniéndose en pie. Las inconsistencias son flagrantes. O cambia nuestra estructura moral o cambia el sistema explotador. Si elegimos la primera, tendremos que aceptar arreglos que perpetuarán desigualdades, que tanto nos han costado derribar. Para que nuestra nueva moralidad sea lógicamente consistente, tendremos que conceder mucho y ganar muy poco. Si elegimos la segunda opción, no podemos seguir conformándonos con medidas cortoplacistas; cambiar el sistema explotador significa, en estos momentos, abolirlo, no regularlo. Estamos siendo parte de un hito histórico, en el cual argumentaciones de muy fina articulación están auxiliando en su fundamento a prerrogativas enturbiadas desde su origen, dispuestas estratégicamente para hacernos creer que nada incoherente hay entre el estatus de propiedad de los animales y su completa protección.

Entonces pregunto, ¿a quiénes estamos protegiendo realmente? Si buscamos proveer la mayor protección imaginable a los animales, entonces, debemos cuestionar el carácter moral del sistema de propiedad. Si no es así, y buscamos conciliar posturas de fundamento antagónicas, el primer curso de acción recomendado, es asumir nuestros conflictos de intereses y reconocer que están nublando nuestros juicios objetivos. El verdadero equilibrio sólo es posible cuando los intereses de las partes pesan lo mismo, y para esto, ambas partes deben mantener un estatus moral igualitario. Si defendemos un proceso o sistema que opera de forma contraria a esta, deberemos al menos admitir que nuestra orientación moral tiene una naturaleza doble.

9.3. El dualismo moral y un traslado para los animales.

El *dualismo moral* es el tercer fenómeno a abordar. Francione establece que la forma en que distribuimos la consideración moral está linealmente polarizada, en uno de los extremos se ubican aquellos seres a quienes la sociedad civil y el sistema legal reconocen completa condición moral y por tanto, protección moral, y en el otro extremo, aquellos a quienes, esa misma sociedad y sistema no reconocen ninguna de las dos. (97 p.187) En el primer extremo se encuentra la mayoría de los seres humanos, representados por la figura de *persona*, en el extremo opuesto, todos los seres vivos restantes y los inertes. La desconsideración moral *per se* no parece constituir una deuda moral, porque simplemente no estimamos meritorio el reconocimiento de una condición moral a algo que no lo tiene. Sin embargo, cuando detectamos que nuestra desconsideración moral ha estado dirigida a seres que ameritaban un trato distinto, nuestra desconsideración, que se libraba de evaluación moral, se transforma en una cuestión que podríamos llamar *descuido o negligencia moral*²⁸.

La figura de *persona* en nuestro reino moral es un concepto de difícil comprensión. Los debates sobre el aborto han sido dispuestos en estrecha relación con este concepto. Y a pesar de que resulte compleja la tarea de establecer el significado del término *persona*, sabemos al menos con cuáles características relacionarlo, e identificamos alrededor de qué temas gira. Con lo anterior, estoy estableciendo muy básicamente, que el término *persona* se conecta con cuestiones de índole moral, y refiere a la condición que atribuye un permiso para exigir grados de respeto. En consecuencia, si la figura de persona está siendo utilizada en contextos de discusión moral, ella podrá referir a la facultad para manifestar un reclamo por respeto y protección. Si se acepta esto, la figura de *persona* representa entonces, un estatus de empoderamiento moral, según el cual la interpelación a un otro está garantizada. La garantía no refiere al resultado de la interpelación, sino a la facultad o permiso para realizar la interpelación. La *persona* está dotada de un estatus que le permite exigir de

²⁸ Una acotación personal: parece posible pensar que algunas desconsideraciones morales existen a partir de desconsideraciones generales de las cosas, como una suerte de ignorancia moral. Pareciera que cuando ignoramos la naturaleza o carácter de otros, podemos a partir de esta ignorancia, desoír su condición moral, e incluso, llegar a sostener que no la tienen. Queda abierta la pregunta y la discusión.

nosotros un trato especial. Este estatus se llama *estatus moral* y el trato especial de respeto es la *protección moral*.

9.3.1. *Estatus moral y protección moral.*

En palabras de Mary Anne Warren²⁹, el estatus moral es una herramienta que sirve para la atribución de protección moral. En vez de delinear cada obligación y deber moral hacia los miembros de la comunidad, el estatus moral se adscribe para asegurar un trato mínimo de justicia para el individuo que lo posea. (104 p.9) De esta forma, estatus moral y protección moral están estrechamente vinculados, pero no deben ser confundidos como un mismo y único fenómeno. El estatus moral es una condición o prerrogativa que dota de autoridad a alguien para interpelarnos y exigir de nosotros un trato mínimo de respeto. La protección moral, en cambio, es el resultado de la interpelación, cuando hemos reconocido la condición meritoria de alguien que nos ha interpelado. Mientras el primero representa un escudo, el segundo representa el *telos* del escudo.

Como todo *telos* (finalidad), la protección moral no está asegurada de antemano. En términos políticos, la labor de asegurarla la tienen las instancias legislativas y los poderes judiciales. En el escenario de la reflexión presente, el carácter efectivo de la protección moral depende de un otro; específicamente, de que ese otro reconozca como válido el estatus moral de quien exige protección moral. Un individuo puede poseer el estatus moral que amerita la protección, pero no resultar protegido. Esto, porque las atribuciones legales que deben asegurar la protección, que en nuestra sociedad humana se conocen como *derechos*, pueden ser abrogadas o desoídas. Robert Garner utiliza esta ineficiencia del derecho a la hora de garantizar la protección moral, con el fin de rebatir el reconocimiento de derechos morales a los animales. (96 p.129) La ineficiencia de los derechos para asegurar la protección moral de los sujetos no es un defecto de la idea de derechos, sino de la gestión que, como comunidad moral, hacemos de ellos. La finalidad de una figura como el *derecho*, o de la figura de la *protección moral*, es proveernos de una herramienta que acordamos utilizar para presentar reclamos morales y cumplir reclamos morales,

²⁹ Mary Anne Warren (1946-2010) fue una escritora norteamericana y profesora de Filosofía especializada en temas de aborto, ética y derechos de las mujeres.

permitiéndonos el menor margen de error posible. Al menos en la idea, la protección moral de un derecho es efectiva, inmutable e inmune a la negociación. Como establece Francione: “the whole point of a right: as a general matter, is [that it] cannot be abrogated even if the violation produces beneficial consequences for others.” (95 p.20)

Sin embargo, existen circunstancias en las cuales la violación de los derechos básicos de los individuos puede estar justificada. La verdad es que la protección moral, como todo precepto del mundo moral, puede ser vulnerada; no existe ninguna condición en el mundo moral humano que provea inmunidad completa y efectiva, incluso en presencia de los derechos. De hecho, Tom Regan establece al menos cuatro formas justificadas de invalidar el derecho básico a no ser maltratado. (32 p.287-294) Pero, debemos distinguir entre violaciones de derechos justificadas y violaciones de derechos sistematizadas. Las circunstancias históricas y políticas en las cuales es el propio Estado el que legitima e institucionaliza la violación de los derechos morales y legales de los ciudadanos es un abominable ejemplo del segundo tipo. A lo largo de nuestra historia como país, la violación sistemática de los derechos individuales ha representado una política de control estatal contra “enemigos colectivos”, delincuentes, prisioneros políticos y minorías. Según la profesora Elizabeth Lira:

La tortura, el terrorismo de Estado y el uso de la amenaza, en sus variadas formas, han sido recursos coercitivos y punitivos permanentes en la historia del país. No sólo para los reos comunes sino también para los presos políticos. (105 p.187)
[...] con cada crisis política se “suspendían” o se violaban las garantías concedidas [...] En circunstancias de “crisis”, los regímenes de excepción, la suspensión de las garantías constitucionales, la concesión de “facultades extraordinarias” al Ejecutivo, y la usurpación del poder en algunos casos, fue la respuesta reiterada desde el antiguo orden a las demandas para reformar, modernizar y liberalizar la vida chilena. (105 p.202)
El viejo concepto de un enemigo sin derechos [...] se manifestó también en la decisión de expulsar a los enemigos de la convivencia nacional. (105 p.205)
Estas prácticas se han sustentado en una cultura autoritaria que no reconoce todavía como sujetos de derechos a *todos los habitantes del territorio*, incluyendo a los niños, las mujeres, los indígenas, los discapacitados, los extranjeros, los analfabetos y los pobres. (105 p.206-207)

Aunque tengamos la certeza de que estas medidas de represión injustas e inmorales no son una anomalía en la historia moral, la defensa por una protección moral efectiva no puede abandonarse. Me refiero al reconocimiento moral que protege equitativamente a los individuos con estatus moral, sean agentes o sujetos morales. Y si los animales fueran

sujetos de derechos morales, las prácticas explotadoras humanas de las que hoy son objeto, constituirían violaciones sistematizadas de sus derechos. La tradición filosófica nos ha persuadido de que esta protección moral sólo tiene una dirección, a saber, la protección de los agentes morales. En efecto, la historia humana confirmó la verdad de esta inclinación, pero en el presente es casi insostenible. La expansión que sufrieron los límites de la comunidad moral, cuando incluyeron a las personas de color, a las mujeres, a los homosexuales, a los niños y a los enfermos, produjo que la agencia moral pasara a ser una característica pertinente para otras instancias de la realidad moral -las legislativas, por ejemplo-, pero no cuando se hablara de protección moral. Ambos, agentes y sujetos morales, poseen un estatus que les faculta para exigir respeto y los hace merecedores de él. Sin la presencia de un verdadero conflicto o emergencia, no existe justificación moral coherente que permita hacer una discriminación entre el grado de protección moral provisto a un agente, del provisto a un sujeto moral.

Los conflictos morales nos presentan situaciones en las cuales el único curso de acción posible parece ser aquel que termina perjudicando a una de las partes. Algunos llaman a estos casos *dilemas éticos*. Los conflictos morales suelen estar representados por los casos marginales o las situaciones límites, pero no siempre es así. El vínculo que relaciona la figura de la protección moral con el fenómeno de los conflictos morales adopta la forma de una pregunta, cuya formulación es *¿a cuál debemos proteger?* Respecto a la temática central del presente trabajo, el conflicto involucra la protección de los animales y las necesidades humanas, específicamente las atendidas por la investigación científica, a través de su método experimental animal. En consecuencia, el conflicto moral se plantea de forma disyuntiva, contraponiéndonos la protección íntegra de los animales con la salud de los seres humanos y el conocimiento científico. Abordaré a continuación la naturaleza de este conflicto moral.

9.3.2. *El conflicto moral y su posición disyuntiva.*

La definición más básica de conflicto es la oposición. Dos fuerzas se hallan encontradas y el curso de acción a seguir no puede tomar una tercera ruta, sino sólo elegir sólo una de ellas. Si bien, los conflictos morales surgen a partir de instancias reales o

empíricas, la oposición que llamamos conflicto toma lugar en la dimensión interior del individuo. Su aparición es posible porque existe un sujeto susceptible de experimentarlos. Con lo anterior, estoy secundando la obviedad de que el mundo moral es una dimensión personal, en el sentido en que sucede en la interioridad de los individuos, y no en la experiencia empírica. Ésta es sólo el escenario en donde se suscitan aquellas situaciones que producen los conflictos morales a los individuos. Bien, hemos aceptado que los conflictos morales son oposiciones de algo, pero de qué y en qué momento suceden, son preguntas que deben ser atendidas para abordar la discusión contingente. Mi propuesta es la siguiente.

Cuando los sujetos humanos enfrentamos una situación de emergencia, surgen dos opciones generales: atenderla o ignorarla. Si la ignoramos, la situación de emergencia desaparece de nuestra panorámica; al menos en lo inmediato. Si la atendemos, los cuestionamientos se plantean. La característica esencial de una situación de emergencia conflictiva es su forma disyuntiva; lograr compatibilizar todos los elementos no nos parece factible. Una especie de ley universal compartida es, cuando hemos decidido involucrarnos, adoptar el siguiente curso de acción general ante las emergencias: Primero, debemos *actuar*, y seguido, debemos actuar dando con la *mejor decisión posible*. Lo contrario a esto, dar con la peor decisión posible, no es una opción considerada positiva. Para cumplir con la segunda condición, debemos ofrecer cursos de acción posibles o *posibilidades*. Hasta aquí aún no enfrentamos un conflicto moral, sino únicamente un problema de *posibilidades*; mientras más imaginativos y experimentados seamos, mejores *posibilidades* ofreceremos. Cuando hemos propuesto un conjunto variado de *posibilidades* resolutivas -cursos de acción capaces de resolver la emergencia-, hemos completado una evaluación de capacidad resolutiva de los cursos de acción. De forma inmediata, comienza un proceso de evaluación moral de las *posibilidades*, y es aquí donde vemos el rostro del *conflicto moral*.

El proceso de evaluación moral de las *posibilidades* consiste en proyectar las implicancias que se desprenden de la adopción práctica de cada una de ellas, no en relación a su capacidad resolutiva, sino a su capacidad de satisfacer la condición general de la *mejor decisión posible*. Debemos contrastar las consecuencias derivadas de nuestras *posibilidades*

con los principios morales a los que adscribimos. Dado que la emergencia tiene forma disyuntiva, del conjunto de *posibilidades* sólo podemos elegir una. El problema de la elección es el primer rasgo del conflicto moral, y consiste en una uniformidad de resultados. Proyectadas las consecuencias de cada *posibilidad*, los resultados arrojados son relativamente parejos y uniformes, es decir, ninguna de las opciones sobresale lo suficiente para inclinar nuestra decisión hacia ella; si la proyección de implicancias arrojara un resultado sobresaliente, no enfrentaríamos conflicto moral alguno, pues ya tendríamos un resultado “ganador”. Cuando sospechamos que, adoptando cualquiera de las *posibilidades* consideradas resolutivas, el resultado será perjudicial para alguna de las partes involucradas, enfrentamos el núcleo del conflicto moral. La decisión que tomemos será en algún grado arbitraria, el proceso forzado de tomarla será ingrato, y con todo, habrá sido el mejor curso de acción al que pudimos llegar, con los recursos intelectuales y morales de los que dispusimos. Sólo para la aparición de los conflictos morales es necesaria una cuota considerable de reflexión, son procesos de difícil manejo, y su resolución altamente desafiante; la cooperación se presenta como una de las mejores herramientas para abordarlos.

9.3.3. *La posición disyuntiva tradicional: ¿seres humanos o animales?*

Los verdaderos conflictos morales, aquellos que no aceptan la conciliación de los factores, no son experiencias cotidianas ni colectivas, sino más bien instancias extraordinarias en la vida de un individuo común; y en algunos casos, muy extraordinarias. Esto porque, como mencioné al comienzo del punto anterior, los conflictos morales son experiencias personales e interiores, que a pesar de constituir vivencias comunes, están en completa función de las características intelectuales y morales del individuo en cuestión, y también, porque muchas veces lo que se aprecia como *conflicto moral* no es tal. Las situaciones de emergencias terminan adoptando una forma de conflicto moral, si el sujeto que las enfrenta, dispone los factores en un orden que colisiona con su estructura moral. Son finalmente, una representación de la realidad, un acto interpretativo y una posición. Por estas razones, hay quienes reconocen conflictos morales, y quienes los ignoran.

La pregunta pertinente ahora es si la utilización de los animales, como modelos experimentales, representa un conflicto moral. Según mi perspectiva de valores, lo representa en un determinado sentido. El debate sobre el estatus moral animal y su inclusión dentro de la comunidad moral depende de si el uso de animales para beneficios humano lo podemos interpretar como una temática de índole moral. Para quienes no represente un conflicto moral el uso de animales como modelos experimentales, la discusión está cerrada. El profesor de psicología de la Universidad de Rutgers, Charles R. Gallistel, establece lo siguiente: “It is an affront to my own ethical sensibility to hear arguments that the suffering of animals is of greater moral weight than are the advancement of human understanding and the consequent alleviation of human suffering.” (Cit. 95 p.164) El profesor de filosofía de la Universidad de Michigan, Carl Cohen, establece algo similar:

If biomedical investigators abandon the effective pursuit of their professional objectives because they are convinced that they may not do to animals what the service of humans requires, they will fail, objectively, to do their duty [...] Should we not at least reduce the use of animals in biomedical research? No, we should increase it, to avoid when feasible the use of humans as experimental subjects [...] The sum of the benefits is utterly beyond quantification. (Cit. 92 p.70)

Para estas posturas el conflicto moral está lejos de suscitarse. Si bien, cada individuo tiene protegidas sus libertades de pensamiento y expresión, su negativa a reflexionar acerca de la naturaleza que ha adscrito a ciertos fenómenos y por tanto, su reticencia a reinterpretarlos, pueden resultar obstructoras para el progreso dialógico de la sociedad civil moderna. La historia humana nos demuestra que no siempre resulta próspera la certeza firme y sostenida sobre las cosas; el espíritu filosófico o reflexivo es un proceso de autocrítica necesario. Ahora bien, las posturas opuestas a las anteriores son las que sí interpretan conflictos de la explotación animal. Mientras el nuevo bienestarismo y el abolicionismo son consideradas posturas antagónicas en sus fundamentos y preceptos prácticos, respecto a la naturaleza conflictiva de la utilización de animales como modelos experimentales se hallan en acuerdo; para ellas sí representa un conflicto de índole moral. La diferencia estriba en las *posibilidades* escogidas para resolverlo.

Tanto para el nuevo bienestarismo, el que busca el reemplazo total del modelo experimental animal, como para el abolicionismo, el conflicto moral consiste en una

oposición de *posibilidades* [cursos de acción], según la cual están enfrentados el progreso científico y la salud humana a la protección íntegra de los animales nohumanos. Ambas posturas reconocen la incompatibilidad de los dos factores, por lo tanto, reconocen el conflicto. El nuevo bienestarismo opta por el curso de acción que atiende al primer factor, fundando su decisión en la superioridad del valor de la vida humana, sin implicar el descuido total del bienestar de los animales en las etapas experimentales. El énfasis que el bienestarismo pone en la gestión de mejoras para la calidad de vida de los animales es prueba de que no ignora la naturaleza conflictiva de esta situación, al contrario, manifiesta su preferencia por los seres humanos, con la condición de que la protección de los seres que posibilitan los progresos [los animales] sea efectiva. (98 p.26-28,139-140)

Ahora bien, para el abolicionismo la situación es parcialmente diferente. Para esta postura la utilización de los animales como modelos experimentales no representa un conflicto de índole moral en todos sus aspectos; esto por varios motivos. Un conflicto moral presenta al individuo la obligación de elegir entre dos o más *posibilidades* que son disyuntivas, resultando la elección de una de ellas, perjudicial o desfavorable para las partes que eran representadas por las otras. La elección forzosa por una de ellas se realiza con la convicción de que lo elegido es lo mejor que pudo elegirse dentro de las *posibilidades no óptimas* que había. Se está asumiendo que el método experimental animal es un curso de acción *no óptimo*, en cuanto sería sustancialmente mejor no recurrir a él para conseguir el progreso de las ciencias y de la salud humana; (99 p.33) se nos informa que no existe otro método igual de eficiente para conseguir estos objetivos, (98 p.29) así que el curso de acción a elegir, considerando que la vida humana y sus intereses tienen un valor superior a los de los animales, es utilizarlos para dichos fines.

Bien, el abolicionismo entiende este diagrama teóricamente, pero cuestiona su traslado a la práctica. Para los casos en que verdaderamente la vida humana y el progreso científico dependen exclusivamente de la investigación a través de modelos animales, la postura abolicionista aceptará que enfrentamos como sociedad, un conflicto de índole moral, que debemos atender de forma casuística, aplicando 'una consideración equitativa de intereses', y extendiendo el derecho a 'no ser tratado como cosa'. (99 p.152) El conjunto

vasto de los casos restantes no posee una estructura lógica disyuntiva para el abolicionismo, al contrario, representan situaciones en las que, si otros elementos estuvieran tomando lugar, no sería posible mostrarse moralmente conflictuado. Francione escribe:

We do not, however, use unconsenting humans in experiments and we do not consider that there is any conflict between those who are afflicted (or who may become afflicted) with a disease and those unconsenting humans whose use might help find a cure for that disease [...] we would get better data relevant to cancer, and we would get it faster, if we could use unconsenting humans in cancer experiments. But we do not do so, and we do not regard this as a conflict situation. (99 p. 156)

Porque son animales los que usaremos como modelos experimentales, y porque hemos acordado que nos preocupa su bienestar en alguna medida no absoluta, podemos poner su protección en oposición a los beneficios que reportaría transgredirla. Dado que la protección que *deseamos* ofrecer a los seres humanos es absoluta, los supuestos conflictos morales sobrevienen únicamente cuando tenemos al menos dos opciones de desigual naturaleza.

Esta estructura disyuntiva de la prerrogativa científica respecto al uso de animales como modelos experimentales ha sido tradicional, se ha formulado en formas reflexivas y en formas amenazadoras, y ha demostrado siempre ser efectiva, cuando ha sembrado la *terrorífica* idea de que perderemos absolutamente todos los beneficios del progreso científico, si atendemos las demandas de los defensores de los animales. Esta interpretación tiene una intención definida, articula sus defensas en extremos de “todo o nada”, y constituye finalmente una postura radical, que no puede ser comparada con la prerrogativa abolicionista, que demanda precisamente un trato justo, derivado de una consideración equitativa de los intereses de ambas partes, en un intento de dar cabida a nuevos integrantes morales, en vez de cerrarles las oportunidades. Cómo se articula la prerrogativa del “todo o nada” de un sector conservador de las ciencias se verá a continuación.

9.3.4. *Los falsos conflictos morales. No siempre enfrentamos la pérdida total de beneficios.*

En *Introduction to Animal Rights, Your Child or the Dog?* Francione propone un escenario análogo al bote salvavidas de Tom Regan. Imaginando que pasamos por una casa en llamas, en la cual se encuentran un niño y un perro; teniendo tiempo para rescatar sólo a

uno, ¿a cuál debemos rescatar? Su respuesta a estos dilemas éticos ha sido constante: “Y si en vez de un perro y un niño, hay dos niños, ¿a cuál deberíamos rescatar?” Qué significa esta nueva posición. Que el verdadero conflicto moral surge cuando las partes involucradas tienen un valor igualitario, es decir, comparten un estatus moral parejo. De lo contrario, el supuesto conflicto moral halla solución en la desconsideración del sujeto con estatus “inferior”; (99 p.157) en el primer caso, el perro sería el curso de acción o *posibilidad* descartada. Continúa Francione con el cambio de posición, “¿qué haría yo si estuviera mi hijo y tu hijo en la casa en llamas?” Nuevamente, el estatus es parejo y el conflicto se presenta. Que una persona escoja salvar a su hijo en vez del hijo de otro no implica que esa persona sostenga que como sociedad, debemos permitir y justificar moralmente la explotación del hijo de otro para obtener beneficios de diferentes tipos. (99 p.152) De modo análogo, de la decisión de salvar al niño en vez del perro no se deriva necesariamente la justificación de un sistema institucionalizado de explotación animal. Y sucesivamente, los verdaderos conflictos morales se deben atender, teniendo siempre como motor moral la consideración equitativa, y la paridad de estatus de los animales y los seres humanos³⁰.

Ahora bien, según la opinión entendida, la investigación científica y su método experimental animal representan un conflicto moral, porque los animales cuentan casi tanto como los beneficios que su “sacrificio” posibilita. Esta interpretación polarizada de la cuestión, Tom Regan la denomina “The Benefits Argument” (el argumento de los beneficios) y según su análisis, está fundada en tres fallas: 1) la sobreestimación de los beneficios humanos, 2) la subestimación de los daños a los humanos, y 3) la comparación entre especies. La primera falla refiere a la importancia que se ha dado al rol del animal experimental en la derrota de problemas sanitarios graves, a nivel de salud pública. Según esta visión, estos logros no habrían sido alcanzados sin la presencia del animal como modelo experimental. Sin embargo, los datos que la historia de la salud pública revela,

³⁰ Contradiendo la intuición moral compartida, habría algunos que no siempre preferirían al ser humano, especialmente si hay razones para creer que el individuo humano no es una buena persona, (99 p.161) igualmente, de ello no se deriva que debamos institucionalizar la explotación de las “no buenas personas”. Como tampoco se sigue que la “muerte” sistemática o parcial sea candidata en términos morales, a una solución verdadera ante emergencias o problemas de control de población. (99 p.158) Frente a una situación sanitaria, la respuesta sigue un conducto similar. Las medidas preventivas necesarias para aislar a los individuos afectados se podrán tomar, de modo similar a como se tomarían con seres humanos; no resolveríamos un problema sanitario contingente, eliminando a las poblaciones humanas portadoras e infectadas. (99 p.158)

dicen algo diferente, estas conquistas fueron posibles en un importante número gracias a 'mejoras hechas a las condiciones de vida' de los pacientes, a 'la higiene' de los recintos y de los enfermos, y cambios en los 'estilos de vida'. (106 p.108)

La segunda falla refiere a los daños que sufren los seres humanos ya sea de los resultados que han sido obtenidos utilizando el modelo experimental animal, o de los resultados que evitaron la utilización. Dentro de los resultados que usaron animales, Regan ofrece como ejemplo la prescripción de fármacos. El problema de la extrapolación de las pruebas realizadas en animales a la población humana, y cómo este paso metodológico causa anualmente, según la FDA (Food and Drug Administration) de EE.UU., la muerte de alrededor de cien mil norteamericanos y cerca de dos millones de hospitalizaciones por efectos adversos de fármacos. En el conjunto de casos que evitaron o debieron evitar el uso de animales como modelos experimentales, ofrece el ejemplo de la investigación para el cáncer de pulmón asociado al consumo tabaco y la desorientación de cincuenta años que causó la obstinación en el modelo animal. (106 p.109) Finalmente, la tercera falla tiene relación con la forma en que los defensores del Argumento de los Beneficios establecen como apropiada para realizar el balance entre daños y beneficios de las especies. De acuerdo a Regan, los defensores del método experimental animal no han podido hallar una forma justa, no sesgada ni arbitraria, que justifique asignar mayor valor a los beneficios humanos que al sufrimiento animal. Mientras esta forma sea la única existente, no podrá persistir la creencia de que la justificación del método experimental descansa en los beneficios que reporta a la humanidad. (106 p.110)

Abordaré a continuación, del modo más sintético posible, dos aristas del fenómeno experimental animal. Primero, los elementos que orbitan alrededor del objetivo de él alega perseguir y por el cual dice trabajar, a saber, las necesidades de la población humana respecto a su salud. Y segundo, la cuestionabilidad del modelo experimental animal en sí mismo, como metodología de investigación.

9.3.4.1. La agencia del individuo en su salud y el autocuidado.

La eminencia en bioquímica, T. Collin Campbell llevó a cabo un gigantesco proyecto de investigación, durante 20 años, que pretendía establecer los vínculos entre los hábitos dietarios y las enfermedades humanas más severas y comunes³¹. El Estudio China, arrojó más de 8 mil resultados estadísticamente significativos que relacionaban ambos fenómenos, siendo las más impactantes las que vinculaban la dieta basada en proteína animal con patologías renales, cardíacas, oculares, hepáticas, etc. Uno de los primeros resultados fue el siguiente: “people who ate the most animal-based food got the most chronic disease. Even relatively small intakes of animal-based food were associated with adverse effects. People who ate the most plant-based foods were the healthiest and tended to avoid chronic disease.” (107 p.6-7) Para Campbell, un hombre criado bajo una dieta a base de proteína animal y previo defensor de ella, esta realidad fue revolucionaria. Su mayor sorpresa fue la futura e inesperada reacción de la comunidad científica a aceptar la veracidad de estos resultados. Según él, las ciencias sufrían una ceguera, que les impedía obedecer a la cantidad abrumadora de evidencia que relacionaba la salud y la nutrición; “the real science has been buried beneath a clutter of irrelevant or even harmful information -junk science, fad diets and food industry propaganda.” (107 p.1)

La ingesta de proteína animal y carbohidratos refinados aumentaban los factores de riesgo del *cáncer de mamas*, pues anticipaban la edad de la menarquia, retrasaban la edad de la menopausia, aumentaban los niveles de hormonas femeninas, y los niveles de colesterol en la sangre. (107 p.160) Se observó que aquellos, donde el consumo de carnes y azúcares era mayor, y el de cereales menor, se daba una predisposición mucho más alta a contraer de *cáncer de colon*. (107 p.170) En los estudios prospectivos y de caso-control, las mayores contribuciones de proteínas animales, carnes, productos lácteos y huevos

³¹ El estudio se llevó a cabo en Filipinas, por una iniciativa del gobierno norteamericano para asistir la malnutrición de los niños de Filipinas. Había un problema casi endémico relacionado con la ingesta de maní procesado (mantequilla de maní). Se reportaron altas de incidencias de cáncer de hígado en ratas, a causa de una toxina presente en un hongo del maní, la aflatoxina. Tuvieron que abordar ambas investigaciones paralelamente, la de la malnutrición y la de la aflatoxina. Luego de eso, y de los hallazgos encontrados, le encomendaron dirigir un mega proyecto de investigación, llamado el Estudio de China, encargado por la Universidad de Cornell, de Harvard y por la Academia China de Medicina Preventiva para el estudio de enfermedades, estilos de vida y dieta en China rural y Taiwán. La publicación del libro en 2005, *The China Study*, aborda estas dos investigaciones y detalla sus resultados. (107 p.6-7)

resultaron frecuentemente asociados a un mayor riesgo de *cáncer de próstata*. Esto por dos motivos: las proteínas animales, cantidades excesivas de calcio o lácteos, incrementaban los niveles en sangre de la hormona del crecimiento IGF-1, responsable de la creación de células nuevas y destrucción de las viejas, y suprimían la producción de la vitamina D “supercargada”, responsable de la prevención de cáncer. (107 p.178,180) A causa de dietas ricas en proteína animal, el índice colestérico y por tanto, la obstrucción arterial que preparaba el escenario para dolencias (anginas) e infartos aumentaban proporcionalmente; una dieta basada en vegetales, sin lácteos ni huevos, reducía sustancialmente el colesterol negativo y revertía las patologías cardíacas. (107 p.126-132) Esto corría también para la obesidad. (p.139) La *diabetes II*, y sus patologías asociadas, derrame cerebral, presión arterial alta, ceguera, enfermedades renales, enfermedades sistema nervioso, amputación, enfermedades dentales, complicaciones embarazo, mayor vulnerabilidad a otras enfermedades, y muerte, se vinculaban a dietas ricas en proteína animal; al contrario, las dietas ricas en carbohidratos y con bajo contenido en grasas podían ayudar a prevenirla. (107 p.147-149)

Las enfermedades autoinmunes, Síndrome de Graves (hipertiroidismo), artritis reumatoide, tiroiditis (hipotiroidismo), vitiligo, anemia perniciosa, esclerosis múltiple, diabetes tipo I, Síndrome de Sjogren, miastenia gravis, etc., todas relacionadas con una dieta que incluía proteínas de difícil descomposición; aminoácidos unidos que se asemejan a las células de los órganos del cuerpo, provocando una confusión del sistema inmune, que desata el ataque a su propio organismo. “One of the foods that supply many of the foreign proteins that mimic our own body proteins is cow's milk.” (107 p.184,186) Finalmente, la relación de esta dieta cárnica y láctea con la disminución en la densidad de los huesos, tenía que ver con osteoporosis, (107 p.204-205) daño renal, (107 p.212-214) problemas oculares a causa de la abundancia de radicales libres (generados por la presencia de proteína animal y ausencia de carotenoides (antioxidantes) de las verduras y frutas), (107 p.215-217) y trastornos mentales demencia vascular y Alzheimer, también por radicales libres. (107 p.218-222)

El elemento curioso y sorprendente de los hallazgos del profesor Campbell, que hace de su trabajo uno pertinente de incluir en esta tesis, es su revelación acerca de la naturaleza dañina de las proteínas de origen animal y la relación que éstas tienen con el fenómeno de explotación animal aquí abordado. La industria alimenticia animal, junto al método experimental, representan las dos instituciones más grandes de explotación que, sobre la base de la prosperidad humana, se benefician cuantiosamente de una aplicación sistemática del estatus de propiedad de los animales. Adicional a la práctica que produce animales con el fin de matarlos, faenarlos y venderlos para consumo, encontramos no sólo el sufrimiento al cual ellos son sometidos, el perjuicio nutricional de sus productos y las patologías de las cuales ella es responsable directa, sino también, una firme guerra de la armada científica y farmacéutica contra estos efectos en nuestra salud. Resulta que una fuerte causa de la guerra es el uso obligado e involuntario de los animales como comida, y sucede que uno de los métodos que permite desplegarla es el uso obligado e involuntario de los animales como modelos experimentales.

9.3.4.2. La guerra científico-farmacéutica: la propaganda y el negocio de la cura.

Para comenzar, una definición adelantada de la ciencia farmacéutica: los fármacos “solucionan” lo que nosotros no podemos prevenir. La ciencia y la farmacéutica no son el mismo fenómeno ni son funciones paralelas, de hecho, son secuenciales; las ciencias, como disciplinas de investigación presentan la base teórica y la aplicabilidad de aquellos elementos -sustancias, moléculas, hormonas-, que la farmacéutica utilizará, lucrativamente, para proveer al ciudadano una “solución eficiente y eficaz” a sus problemas de salud. Aunque no sean lo mismo, operan muchas veces de forma activamente colaborativa, dejando la impresión innegable de que una trabaja para la otra.

El colesterol alto es uno de los objetivos principales de la farmacéutica, ha constituido el blanco permanente de la creación sostenida de drogas, durante las últimas décadas, superando a cualquier otra patología. Si bien los índices altos de colesterol tienen comprobados efectos nocivos para la salud, la propaganda del terror sobre la población ha logrado demonizarlo hasta el punto de hacer de la producción de fármacos una “inversión” que se cubre sola. Sostiene utilidades de más de 25 billones de dólares por su

manufacturación, algunos de los grandes del negocio, Bayer, AstraZeneca y Pfizer, fabricante de Lipitor, la droga más vendida, genera ganancias de más de 10 billones al año. (108 p.1,3)

Por décadas ha sido instalado en la población que la depresión es un trastorno psiquiátrico de origen cerebral, tratable por un grupo de drogas llamadas ISRS (inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina), de las cuales algunos nombres son Prozac, Paxil, y Zoloft. Desde los años 90, las prescripciones de estas medicinas se han triplicado, haciendo de ella una de los tratamientos más utilizados, generando ventas por más de 20 billones de dólares. (108 p.23) En los simposios y congresos psiquiátricos, las últimas novedades de la innovación farmacológica son detalladas y promocionadas, los profesionales de la salud mental reciben sus estímulos de Lilly, fabricantes de Prozac, patrocinio y financiamiento para proyectos o publicaciones de Paxil, fabricante de GSK, y cenas en costosos hoteles a cuenta de Pfizer. (108 p.26)

Las campañas del terror sobre la menopausia y sus efectos sobre la salud y estética femenina, a pesar de haber sido combatida por la comunidad científica, hallaron en los rostros de algunas celebridades sus portavoces. La venta de estrógenos de la compañía Wyeth -fabricante de Advil, y propiedad de Pfizer- fue una de las campañas más cínicas de la industria. (108 p.42-43) La campaña de la hipertensión sigue de cerca a la anterior. La posibilidad de reducir los riesgos asociados a la hipertensión radica en tomar una droga por más de cinco años, logrando disminuir de un 3 a un 2%. Tras la publicación del ALLHAT (Antihypertensive and Lipid-Lowering Treatment to Prevent Heart Attack Trial³²) Pfizer obtuvo ganancias superiores a los 5 billones de dólares por la venta de Norvasc. (108 p.95) Y como tercero, sigue la osteoporosis, que tuvo compañías de prevención de parte del gobierno y de entidades privadas, ha representado una de las temáticas de salud más potentes de la industria. El fármaco Fosamax, lanzado por Merck en el 1994, fue el medicamento más exitoso para el tratamiento que pretendía ralentizar la pérdida de

³² El Ensayo para el Tratamiento de Reducción Lipídica y Antihipertensión para la Prevención de Ataques Cardíacos fue un estudio que arrojó que los medicamentos menos costosos, como los diuréticos, tenían mejor resultado que las medicinas nuevas para reducir la presión arterial y así prevenir enfermedades cardiacas. <https://www.nhlbi.nih.gov/health/allhat/qckref.htm>

densidad ósea; en el 2003 los norteamericanos gastaron más de 1.7 billones de dólares por él. Antes de llegar a las farmacias, la compañía Merck estaba subsidiando la distribución de las máquinas para medir la densidad ósea, que se necesitaban para establecer el diagnóstico esperado y en consecuencia, la prescripción del fármaco en cuestión. (108 p.141-142)

9.3.4.3. La falta de investigación y desarrollo detrás de la misión farmacéutica.

El trabajo de Marcia Angell³³, *La Verdad acerca de la Industria Farmacéutica*, detalla en extenso y con prolijidad las verdaderas prácticas de las farmacéuticas en sus procesos I&D (Investigación y Desarrollo) para las nuevas drogas. Gran parte de la investigación experimental tiene fines terapéuticos, entre ellos, la creación, desarrollo y prueba de fármacos que puedan prevenir, reducir o revertir patologías de variado origen y sintomatología. Al contrario de lo esperado, las industrias farmacéuticas no hacen la investigación básica necesaria para llevar adelante este proceso de desarrollo farmacológico, más bien, se la compran o la toman de las instituciones educativas superiores que la conducen. Son estas instituciones las que encuentran las causas posibles de las enfermedades, con las cuales la industria farmacéutica podrá comenzar el verdadero trabajo que sabe hacer. Dentro de sus bibliotecas de moléculas, buscan alguna que sirva para inhibir o atenuar el proceso patológico estudiado; si aciertan, vienen los estudios preclínicos (animales) y clínicos (humanos), y si esto es aprobado, comienza su comercialización. (109 p.44-45) A continuación algunos ejemplos.

El AZT (también Zidovudina), cuyo nombre es Retrovir, fue una molécula sintetizada por la Fundación para el Cáncer de Michigan, con el propósito, fallido, de tratar esta patología. En 1974 un laboratorio alemán comprobó que servía para tratar virus en ratones. La fundación privada Burroughs Wellcome la compró, y cuando se presentó la iniciativa de buscar e identificar moléculas que pudieran servir de tratamiento para el SIDA y se descubrió que la AZT era candidata, la compañía la patentó y la comercializó en 1987. (109 p.46-47) Una gran cantidad de medicamentos “nuevos” son medicamentos a patologías que persisten posterior a un tratamiento, o a enfermedades extrañas, no frecuentes. Pero la declaración de gastos en inversión de I&D de las farmacéuticas más

³³ Médico, autora y primera mujer editora jefe del New England Journal of Medicine.

importantes del mundo, es de 30 mil millones de dólares. Lo más aberrante es que la investigación no la hacen ellos, el 90% de la investigación para desarrollo farmacéutico es hecha por universidades, hospitales e instituciones gubernamentales, cuyo financiamiento es de fondos públicos. Lo restante es realizado por institutos dentro de universidades locales. (p.79) Adónde va el dinero declarado. Es una pregunta de muchas respuestas. Si algo se sabe es que las farmacéuticas invierten en estímulos profesionales, laborales e investigativos de los médicos. “Para conseguir sujetos humanos, las compañías farmacéuticas o las organizaciones de investigación por contrato les ofrecen a los médicos grandes subsidios (un promedio de siete mil dólares por paciente en 2001) y a veces bonificaciones por inscripciones rápidas.” (109 p.52)

Bristol-Myers Squibb firmó un acuerdo corporativo de cooperación con el Instituto Nacional del Cáncer (INC), que constituyó en la entrega de 17 kg. de Paclitaxel, un químico comprado a una empresa de químicos que servía para sintetizar la droga más utilizada para el cáncer de ovarios, mamas y pulmón, Taxol, obtenida en el Pacífico en los años setenta. Tras concluir la investigación conducida por el INC, con fondos públicos que superaban los 180 millones, la compañía obtuvo cinco años de derechos exclusivos de comercialización. (109 p.81) El Taxol se vendió entre los 10 mil y 20 mil dólares anuales, 20 veces su costo de fabricación. (109 p.88) Similar con el Epogen, una droga que trata anemia en pacientes renales, que en verdad es una hormona fabricada por el propio riñón para la producción de glóbulos rojos, descubierta por un investigador de la Universidad de Chicago en 1976. La Universidad de Columbia halló una técnica para sintetizar sustancias biológicas, la patentó y gracias al financiamiento de una pequeña compañía la comercializaron a gran escala. Hoy esa compañía es una de las gigantes, Amgen, obteniendo más de 2 mil millones de dólares al año por la venta de Epogen. La droga Cerezyme, que trata una anormalidad poco frecuente (5 mil personas en todo el mundo), fue descubierta por científicos financiados por el NIH. Genzyme, que compró la propiedad intelectual de la droga, ha podido cobrar entre 200 y 300 mil dólares por el suministro anual. (109 p.89)

La mayor cantidad de veces la industria farmacéutica sólo presenta una interminable lista de medicamentos ya existentes, rejuvenecidos, son sobras de medicamentos previos exitosos, que vende como nuevos tratamientos. (109 p.97) O también, medicamentos iguales, sintetizados por las compañías en competición. Ejemplo: el tratamiento para reducir el colesterol en la sangre: Mevacor de Merck (1987), Lipitor de Pfizer, Pravachol de Squibb, Lescol de Novartis, y Crestor, de AstraZeneca (2003). (109 p.103)

Si es una molécula nueva, se la clasifica como una droga número uno. De lo contrario, se la clasifica como un derivado químico, una nueva fórmula o como una combinación de una droga antigua. O quizá se trate tan sólo de un fármaco viejo con un fabricante nuevo [...] la industria suele utilizar la palabra innovadora al referirse, simplemente, a una nueva entidad molecular; pero esto no toma en cuenta lo más importante: si el medicamento ofrece o no alguna ventaja clínica con respecto a los demás. (109 p.76-77)

9.3.4.4. El modelo experimental animal: evidencias contra su validez científica y su justicia.

Las objeciones que se levantan contra la validez científica y la eficacia del modelo experimental animal no son cuantitativamente insignificantes. Revisiones y críticas meticulosas han sido elaboradas desde la filosofía, la filosofía de las ciencias, ciencias genéticas, y veterinarias, así como desde la toxicología; algunos nombres resuenan más que otros: Hugh LaFollette, Niall Shanks, Mylan Engel Jr., Gerhard Zbinden, C. Ray Greek, J Swingle Greek, Christopher Anderegg, Kathy Archibald, Murry J. Cohen, Stephen R. Kaufman, Jarrod Bailey, John J. Pippin, y el crítico más actual Andrew Knight, que ha incluido el trabajo de Bailey y Pippin en su última publicación. En 2006 se formó un Comité para la Modernización de la Investigación Médica, que incluye a los nombres desde C. Aderegg hasta J.J. Pippin³⁴. Con los trabajos colaborativos de A. Knight y J. Balcombe, y los autores anteriores mencionados, se ha elaborado y elevado un petitorio histórico para la búsqueda forzosa de alternativas al modelo experimental en testeo toxicológico y farmacéutico, cuyo nombre es MAP (Mandatory Alternatives Petition), apoyado por organizaciones activistas e individuos pertenecientes al área de salud³⁵.

³⁴ http://www.mrmcmed.org/Critical_Look.pdf

³⁵ <http://www.alternatives-petition.org/docs/Mandatory-Alternatives-Petition.pdf>
<http://www.alternatives-petition.org/introduction.html>

Abordaré dos trabajos a continuación, un artículo del filósofo Mylan Engel Jr.³⁶, “The Commonsense Case against Animal Experimentation”, incluido en el libro editado por Jeremy R. Garrett, *The Ethics of Animal Research* (2012), y el libro de la colección Palgrave Macmillan, de Andrew Knight, DMV³⁷, *The Costs and Benefits of Animal Experiments* (2011).

Engel Jr. aborda la alegada impronta de la investigación médica de salvar vidas, a través de la creación y desarrollo de fármacos. Según él, la importancia de este instalado e incuestionado paradigma se debe a varios fenómenos. Primero, los medios nos bombardean con el éxito de la investigación en animales, cuando nuevas drogas han mostrado, a través de experimentación en animales, ser prometedoras para curar una X patología o dolencia. Sin embargo, esos mismos medios no informan cuántas veces las drogas, aprobadas en los estudios preclínicos, son retiradas del mercado por fallar en los ensayos clínicos. (110 p.219) Segundo, la defensa a ultranza de la obligatoriedad del testeo animal de los fármacos, sobre la base de su imposible conducción en seres humanos, resulta paradójica cuando se sabe que en los estudios clínicos de fase I, II y III igualmente pasarán por ellos. (110 p.219) Y tercero, la controversial extrapolación. Este paso final resulta de la inclusión del modelo animal como método experimental en el diseño del marco conceptual y teórico de las investigaciones. Que así sea diseñado el proyecto de estudio hace necesario el uso de animales y convierte la investigación en una enfocada a observar la dinámica animal y no la humana. (110 p.219-220)

Acerca de las pruebas toxicológicas, la evidencia ha demostrado que el modelo animal es altamente ineficiente. Engel Jr. se apoya en las declaraciones de la eminencia en toxicología Gerhard Zbinden, cuando, con su compañero Flury-Roversi, concluyeron que la DL50 en animales tenía muy poco valor para estimar la exacta sintomatología de envenenamiento en humanos. El autor provee algunos ejemplos sobre las diferencias de los resultados a causa de la diferencia entre las especies en prueba. La dosis letal de nicotina en ratas es de 53mg/kg, en perros es de 9,2 mg/kg, y en seres humanos es de 0.9mg/kg; el

³⁶ Profesor titular de filosofía en la Universidad del Norte de Illinois, en DeKalb. <http://www.niu.edu/engel/>

³⁷ Médico veterinario europeo, especialistas en ciencias del bienestar, ética y leyes. Miembro del Centro de Oxford de Ética Animal. <http://www.palgrave.com/authors/author-detail/Andrew-Knight/26437/>

bicloruro de mercurio en ratas y ratones es de 1 mg/kg y 6 mg/kg respectivamente; y el paracetamol en ratas y ratones es de 2400 mg/kg y 340 mg/kg respectivamente. (110 p.220-221) De modo similar, las pruebas en fármacos siguen este mismo conducto. El trillado caso de la talidomida enseña cómo el modelo animal puede resultar desconfiable cuando debemos anticipar los efectos colaterales adversos de los medicamentos en seres humanos³⁸.

El tema principalmente no estriba en que el modelo animal no funcione como se espera, o que pueda ser ineficiente; de hecho, ha demostrado conformidad con la realidad en muchos casos. El tema va en que, así como la conformidad ha sido positiva, también existe un alto porcentaje de casos en que ha sido negativa, esto sin llegar a producir ningún debilitamiento significativo en el apoyo que el colectivo científico y académico brinda al paradigma. Una de las verdades que arroja este doble-resultado del modelo animal, es que él puede prestar orientación para el estudio o llanamente ser dañino. Cuando es lo primero, las pruebas continúan su curso hasta los seres humanos y si el éxito acompaña, hasta el mercado; pero cuando no, el estudio persigue un curso errático, donde los resultados y sus aplicaciones fallan a nivel fundamental. Engel Jr. asocia este fenómeno de desorientación investigativa a dos posibles resultados recurrentes del estudio farmacológico: 1) los falsos negativos, cuando la droga ha probado ser segura, pero es insegura, y 2) los falsos positivos, cuando la droga prueba ser insegura en animales, pero segura en humanos.

Sobre el primer resultado recurrente, los falsos negativos, el autor provee ejemplos citados de los trabajos de Greek y Greek (2002, 2004). Resumen: Dietilestilbestrol (DES) antiabortivo en ratones, abortivo en humanos; Zimelidina antidepresivo, tendencias suicidas, parálisis, síndrome de Guillain-Barré en humanos, sin avisos en animales; Isuprel, droga para asma y problemas respiratorios, cuya dosis, basada en estudios en animales, resultó ser letal para humanos; Clotioquinol, antidiarreicos que probó ser seguros en ratas, gatos, perros y conejos, causó parálisis y ceguera (neuropatía mieloóptica subaguda) en

³⁸ La talidomida resultó teratogénica (focomelia) en seres humanos. Cuando se supo de los daños humanos, se intentó reproducir los efectos teratogénicos en animales, sin éxito. Sólo se consiguió en una especie de conejo, en una dosis entre 25 y 300 veces mayor a la humana. Luego en primates, con una dosis diez veces mayor a la humana. (110 p.221-222)

seres humanos; Opren (benoxaprofeno) antiinflamatorio no esteroideo seguro para primates, mató 61 personas; Vioxx (Rofecoxib) antiinflamatorio no esteroideo, que probó ser seguro en ratas y ratones, y seis especies diferentes, causando dolores, ataques e infartos en 340 mil personas, de las cuales 140 mil fueron fatales, se retiró en el 2004. (110 p.222-223)

Sobre el segundo resultado, falsos negativos; dañinas en animales, seguras en humanos. Un caso y algunos ejemplos: 28 potenciales drogas nuevas fueron testeadas en ratones para medir hepatotoxicidad, 17 resultaron no hepatotóxicas, 11 arrojaron positivas. 22 avanzaron a ensayos clínicos, 14 de las 17 que resultaron seguras y 8 de las 11 que resultaron inseguras. De las 8 que resultaron inseguras, 6 fueron encontradas seguras en humanos; un falso positivo de 75%. (110 p.226) Acetaminofén (paracetamol) causa falla renal y muerte en gatos en bajas dosis; Ibuprofeno causa daño hepático en perros en bajas dosis; Ácido Acetilsalicílico (aspirina) es teratogénico en ratas, ratones y causa anormalidades sanguíneas en gatos; Depo-provera, anticonceptivo, causa cáncer en perros y babuinos; Digitalis (Digitales) trata las insuficiencias cardiacas, y causa hipertensión en animales; Estreptomycin, antibiótico común, causa teratogenia en ratas; Prednisona, corticosteroide, causa cáncer en algunos roedores; Cortisona, teratogénica en ratones; Penicilina, uno de los mayores descubrimientos de la farmacología, pasó a seres humanos porque por suerte, fue testada en conejos, sin presentarse efectos adversos, sin embargo, en ratones, (*cavia porcellus*) cuyis y hámster dorados es teratogénico. (110 p.224-225)

El conteo continúa. De doce drogas para el cáncer, que funcionan en seres humanos, 30 de 48 veces las drogas fueron ineficaces en ratones; un falso predictor de 63%. De 20 compuestos que no causan cáncer en seres humanos, 19 resultaron carcinogénicos en ratones. 98% de los compuestos testeados en estudios preclínicos en animales, son desechados por las compañías antes de llegar a los ensayos humanos. (110 p.226) La respuesta la tienen el comisionado de la FDA, Andrew C. Eschenbach, en una conferencia en enero del 2006 que el autor cita: “Consider just one stark statistic: Today, nine out of ten compounds developed in the lab fail in human studies. They fail, in large part because they behave differently in people than they did in animal or laboratory tests.” (110 p.223) Y

también Marcia Angell: “Según la industria farmacéutica, sólo una de cinco mil candidatas a drogas logra entrar al mercado: una de cada mil sobrevive a las pruebas preclínicas, y entre estas, una de cada cinco supera los ensayos clínicos.” (109 p. 45)

Andrew Knight en *The Costs and Benefits of Animal Experiments* aborda una variedad determinada de temas respecto al modelo animal experimental, la cantidad utilizada estimada, el método de registro, las instituciones a cargo de recabar dichos datos y de fiscalizar su cumplimiento, los beneficios y costos del modelo dominante, los costos de este modelo para animales y para seres humanos, los beneficios y costos de los modelos alternativos, los vacíos de las políticas existentes y las formas de atender a esas insuficiencias; entre otros asuntos particulares asociados. El primer punto aclarado es la escasez de información fidedigna y veraz acerca de la cantidad de animales utilizados en procesos experimentales. A pesar de que los estándares de las regulaciones, así como sus niveles de exigencia han subido en las últimas décadas, se dan limitaciones en los registros que recorre la falta de precisión en el número exacto de animales usados; la confusión o escasez de hegemonía de los términos que determinan la inclusión o exclusión de ciertos modelos animales en el registro; la no declaración de los que mueren antes de los procedimientos o de los bebés; bajo algunas definiciones de la Unión Europea del *uso aplicado* los modelos GM (genéticamente modificados) no están incluidos; (4 pos. 455,8%) no todos los países someten anualmente sus cifras, Francia sometió cifras del 2007 en la declaración del 2008. (4 pos.461,8%)

No obstante, son estos registros lo que nos informan de un alza en el uso de animales de laboratorio, especialmente para programas a larga escala de pruebas toxicológicas, que pretenden llenar los vacíos 'concernientes a la toxicidad de químicos que son producidos en o importados a Europa o E.E.U.U. en grandes cantidades'. (4 pos. 500,9%) Los datos son los siguientes: 100-200 millones en 1970, 60-85 millones en 1993; 42 millones usados en 17 países en 1998; 28 millones en 21 países mayoritariamente europeos en 2000; más de 29 millones usados en países europeos y norteamericanos en 2004; 50-100 mundialmente en 2005 y esto está obtenido de registros recopilados por

instituciones *ad hoc* y por publicaciones de estudios; los estudios no publicados que usan animales quedan fuera del registro aquí detallado. (4 pos.419-427,8%)

Las 27 revisiones sistemáticas y los estudios adicionales examinados por Knight o por colaboradores no apoyan el paradigma dominante, al contrario, sugieren que en muchas ocasiones desorienta la línea investigativa, y en muchas otras, es llanamente contraproducente con los propósitos que dice perseguir:

[Estas revisiones] Do not support the widely held assumptions of animal ethics committees and of those advocating animal experimentation that such research is generally beneficial in development of human therapeutic interventions and the assessment of human toxicity. On the contrary, these studies frequently demonstrate that the utility of animal experiments for these purposes is poor. This appears to result both from limitations of the animal models themselves and from deficiencies in the methodological quality and statistical design of many animal experiments. (4 pos.1516,28%)

Está siendo cada vez más reconocido que en investigaciones básica, clínica y toxicológica, las limitaciones del paso de un modelo a otro recorren un amplio espectro de posibles causas: diferencias entre especies, con subsecuentes efectos en toxicocinética y farmacocinética (el estudio del comportamiento de un compuesto o droga en un organismo en relación con su toxicidad; en criterios ADME: absorción, distribución, metabolismo y excreción); otras limitantes tienen que ver con la pérdida de predictibilidad o variabilidad biológica debido a cepas únicas, animales jóvenes, restricción de sexo, y tamaño inadecuado de grupos; falta de comorbilidad u otros factores de riesgo humanos; distorsiones fisiológicas e inmunológicas relacionadas con el estrés; y el uso de dosis o exposiciones irrealistas. (4 pos.1525,28%)

A pesar de que con los primates mantenemos una cercanía mayor debido a un alto porcentaje de información genética compartida, la expresión de genes relacionadas con órganos como el cerebro y el hígado son muy distantes entre sí. Por ejemplo, con los chimpancés la diferencia genética es entre 4 y 5 por ciento, lo que es suficiente para generar una diferencia en los resultados de un 80%, respecto a la expresión de proteínas. (4 pos. 1549,28%) Las instalaciones experimentales pueden estar acondicionadas de forma apropiada y los sujetos experimentales pueden estar incluidos en grupos que les permitan

llevar una vida social similar al ambiente natural, sin embargo, el hospedaje durante las etapas del estudio puede ser perturbador, 'estresante, pequeño y causarles aburrimiento, aislamiento, o trauma'. Acompañado a la diferencia genética, estos factores en la expresión de proteínas, producen efectos diferentes relacionados con la susceptibilidad de, la etiología y la progresión de enfermedades. (4 pos. 1556,28%)

Para pruebas de toxicidad, los roedores son los más usados. Sus condiciones de manejo, estrés, encierro y control tienen un efecto distorsionador en los índices resultantes de las pruebas toxicológicas de fármacos, esto no sólo afecta la inmunidad del animal al compuesto sino también su predisposición a futuras enfermedades. Adicionalmente, tienen un rango más amplio de respuestas defensivas a los agentes tóxicos, en nivel epitelial e inducción enzimática que los seres humanos, pero no es efectiva frente a la cantidad de toxinas desproporcionada que es administrada en laboratorios. (4 pos.1564,28%) Entre roedores, algunos muestran mayor susceptibilidad a algunas toxinas carcinogénicas que otros; por ejemplo, los ratones, en contraste con las ratas, responden mejor en un grado tres veces mayor al nivel carcinogénico en dieta de la aflatoxina B1. (4 pos.1589,29%) Otro ejemplo, de 385 sustancias testeadas por carcinogénesis, luego de eliminar los resultados equívocos, 207 químicos fueron hallados carcinogénicos en diferentes sexos, de acuerdo a la especie; las ratas machos fueron más susceptibles a oncogénesis que las hembras, mientras que en los ratones, el resultado se distribuyó al revés. (4 pos.1604,29%)

Respecto a los procedimientos experimentales y a los animales que consideramos susceptibles de protección moral, Knight establece que el criterio de sintiencia es, en términos empíricos, uno alto e inclusivo, que comprende un universo muy heterogéneo de especies. Se ha sugerido que sólo aquellas con estructura cerebral como la corteza y el tálamo, y la interacción sináptica entre ambos tienen la capacidad para experimentar sufrimiento (sintiencia), sin embargo, esto incluiría la mayoría de los vertebrados e invertebrados. (4 pos.3205,58%) Esto quiere decir que los procedimientos invasivos en la gran mayoría de los animales -GM y naturales- que constituyen la clase total de animales de laboratorio, significarían la imposición de un grado de dolor proporcional a la precaución moral que tendríamos si esos sujetos fuesen casos marginales humanos o

infantes (1-4 años). Una minoría considerable corresponde al tipo de intervenciones que se denominan *invasivas*, las que resultan en muerte – con animales conscientes o inconscientes -, los procedimientos quirúrgicos, los desafíos fisiológicos mayores, y la producción de GM. (4 pos.3252,59%) Por otra parte, se ha detectado una mayoritaria costumbre de no aplicar anestesia ni analgesia durante los procesos menores o posterior a ellos. La frecuencia de la administración de anuladores de dolor, más la correlación entre procedimientos invasivos y uso de ellos, y la presencia de un ambiente enriquecido, serían datos muy significativos para medir el impacto del experimento en el animal. (4 pos.3260,59%)

Durante el 2008 en E.E.U.U., el 42% de los procedimientos estuvieron enfocados a desarrollo, producción y evaluación de seguridad de intervenciones clínicas y otros productos para uso humano. A pesar de que la predilección del modelo experimental animal descansa sobre el paradigma que establece al animal como un 'predicador razonable' de los resultados que los seres humanos podrían mostrar ante toxinas e intervenciones clínicas, “their use persists for historical and cultural reasons, rather than because it has been demonstrated to be scientifically valid. In fact [...] [ha sido demostrado que los animales] are insufficiently predictive of human outcomes to provide substantial benefits during the development of human clinical interventions or the assessment of human toxicity.” (4 pos. 3277-3285,60%)

Dado que la evidencia plantea sus cuestionamientos al paradigma del modelo animal experimental de forma sólida, al momento de hacer un balance entre los beneficios humanos y los costos animales, no parece justificado ni razonable sostener que los beneficios devengados por seres 'humanos, pacientes, consumidores', por la 'curiosidad científica o el lucro', sean muy superiores a los costos que los sujetos animales deben pagar por los procedimientos científicos. “On the contrary, the evidence indicates that actual human benefit is rarely – if ever – sufficient to justify such costs.” (4 pos. 3324,60%) Sólo es posible sostenerla, es decir, justificarla moralmente, si es aplicado un 'balance inequitativo', en el cual beneficios menores o poco frecuentes pesan más que los impactos negativos experimentados por los animales en laboratorios. (4 pos.3332,60%) Cuando la

ineficiencia del paradigma del modelo animal es expuesta, aunque sea parcialmente, como es por otro lado toda evidencia empírica respecto a la totalidad de la realidad, adicionales factores y efectos negativos van siendo identificados por esta crítica; algunos dañados de forma colateral y otros de forma directa.

A pesar de que exista una creciente opinión que exige alternativas a la experimentación animal, a causa de la debilidad de la predictibilidad de sus resultados, este paradigma sigue recibiendo el apoyo de la mayoría de la comunidad científica, política y civil, lo que esta gran comunidad no tiene en cuenta son las implicancias -ya no sólo en los sujetos animales- de su obtuso apoyo a un único modelo experimental. Es sabido que los fondos son limitados, especialmente para la investigación científica que es vigilada metodológica y éticamente, y sin embargo, aquellos fondos asignados para financiar los elevados costos de instalación y desarrollo del método dominante, han sido dirigidos hacia un lugar mientras para otros también eran necesarios, es decir, han sido negados a otras áreas de investigación que debían tener la misma oportunidad de progreso y avance. Adicional al sufrimiento animal y a las distribuciones unilaterales de financiamiento, los demás afectados son curiosamente los 'pacientes, los consumidores y los científicos': “when consumers suffer serious toxic reactions to products assessed as safe in animal studies, [or when] patients with serious conditions are denied effective clinical interventions partly because potentially more efficacious research fields are under-resourced.” (4 pos.3340, 61%)

9.3.5. *El traslado de los animales hacia el extremo de personas.*

Finalmente, las preguntas pertinentes de hacer son dos: Primero, ¿el método experimental animal, fundamental para la investigación científica, es una *casa en llamas*? O que es lo mismo decir, ¿el paradigma experimental dominante representa un conflicto moral en el cual sólo hay una elección posible: seres humanos o animales? Y segundo, ¿qué es lo moralmente relevante a la hora de evaluar las características de esta supuesta disyuntiva? A la luz de las reflexiones y las evidencias, la respuesta a ambas preguntas es una sola, y tiene la forma de un no. El método experimental no es una situación de emergencia, frente a la cual estemos forzados a elegir entre los seres humanos y los

animales; siempre fue y continúa siendo una elección, una opción metodológica, cuyas deficiencias intrínsecas (como método en sí) y extrínsecas (eticidad) la enfrentan hoy a una prueba de aprobación social y moral. Representa un *falso conflicto* publicitado de manera que genere de la sociedad civil un apoyo masivo a un universo de sistemas cohesionados con propósitos comerciales, sobre la exagerada presunción de que su abolición implicará de forma inexorable la detención del progreso científico y por lo tanto, el debacle de la salud humana. Que la comunidad científica tenga otro escenario de su desempeño profesional enfrente, me parece explicable porque ella es ese eslabón de la secuencia, de la cual sacan provechos quienes negocian con sus logros.

En primer lugar, los adelantos biomédicos han logrado su estadio avanzado gracias a métodos que incluyeron sujetos consentidores y no consentidores. Una porción del conocimiento constituido surgió de estudios conducidos en absoluta transgresión ética, debido a participaciones forzosas o invitaciones engañosas. Es altamente difícil garantizar el cese total de tales abusos, y para muchos incluso, utópico, (95 p.17) sobre todo, cuando atendemos al hecho de que el conjunto basal del conocimiento científico continúa realizándose con sujetos no consentidores -los animales. Este es el punto que define la discusión. El carácter moral de una empresa investigativa se determina por el resultado ponderado de un balance equitativo de valores, donde los intereses de unos son considerados en igual respeto que los de otros (111), una investigación experimental que dé al interés científico y al interés del probando igual peso no sólo constituye una ciencia justa, sino también ética (112). Si la comunidad científica alberga la intención de perseguir su *telos*, en conformidad con una moral consistente, tendrá que hacer las preguntas relevantes, deberá considerar de forma igualitaria los intereses reales de los animales, no cada vez que enfrenta un nuevo desafío científico, sino de un modo transversal, en los estadios previos, intermedios y posteriores a él. (113).

Y lo relevante de preguntar es una cuestión moral: ¿por qué usamos animales, si en las mismas circunstancias no usaríamos seres humanos? Qué es eso que hace al sujeto que se reconoce en el espejo o al que entiende mecánica cuántica alguien mejor, en términos morales, que el sujeto que se orienta por medio de olores. (97 p.159) Qué es lo que hace a

los seres humanos tan iguales, homogéneos o únicos, cuáles las características que todos efectivamente compartimos, que nos hacen sostener esta distancia moral respecto a esos otros, en quienes conducimos las prácticas que hemos acordado no conducir en nosotros. No existe ninguna característica que, poseyendo todos y cada uno de los individuos humanos, nos convierta empíricamente en una categoría superior entre todas las existencias vivas, y en consecuencia, estemos protegidos moralmente de las imposiciones a las que sometemos a los demás. No existe ninguna característica humana que moralmente sustente la prerrogativa de que nuestra *oikeiosis* es más valiosa o trascendente que la *oikeiosis* de cualquier otro ser vivo; sostener lo contrario a esto es el núcleo del antropocentrismo. Una vez que logramos ver la debilidad de las defensas de nuestras prerrogativas, no quedan más justificaciones coherentes para seguir ignorando que con ellas perpetuamos el estatus de propiedad de los animales. Y este constituye el momento inicial de la rectificación moral: el traslado de ellos hacia nuestro extremo moral.

Trasladar a alguien al extremo moral de *persona* es pretender que ese individuo goce de un reconocimiento igualitario de sus intereses, i.e. estatus moral, (97 p.61), y que tenga garantizado que ellos se respetarán en toda instancia que no represente un verdadero conflicto, i.e. protección moral. Esta protección -en la forma de derechos morales- asegura al individuo que en el balance de intereses, los suyos no pesarán menos que el bienestar general. (62 pos.1815) Decir que un animal es una persona, no es sostener que es una persona humana, tampoco significa que se le atribuirán los mismos derechos legales que a un adulto competente, o que bajo ninguna circunstancia se permitirá su sufrimiento o la privación de su libertad (97 p.62); esto de todos modos tampoco es posible con los seres humanos competentes. Como dice el profesor de Derecho, Cass Sustein respecto a conceder derechos morales y representación legal a los animales: “No one makes the ludicrous suggestion that a bird or a dog would be able to make decisions about whether and how to sue. Any animals that are entitled to bring suit would be represented by (human) counsel, who would owe guardianlike obligations and make decisions, subject to those obligations, on their clients' behalf.” (114 p.259) Significa un cambio de posición moral para los animales, el abandono del lado de la propiedad y el acercamiento al lado de *persona*, en el dualismo moral (97 p.195), significa el reconocimiento de deberes directos y el respeto de

sus intereses, o sea de sus derechos básicos. Si proveemos a una persona humana la mejor protección que imaginamos posible, esa misma protección debemos extender a los animales. En la metáfora de Francione: “We will no longer drag animals into the burning house, and then ask whether we should save the human or the animal.” (99 p.153)

Los animales como *personas* presentarían la exigencia moral de abolir toda relación humana con ellos, basada en su antiguo estatus de propiedad. Toda explotación llanamente innecesaria tendría que cesar, industria alimenticia, entretención, vestimenta, testeo cosmético, etc., y cualquier uso remanente, a saber, estudios no invasivos ni experimentales, justificados en nuevos balances éticos, tendrían que ser regulados sin dar una cabida preferencial a los intereses humanos. Adoptar una posición abolicionista respecto al método experimental animal es buscar su término total, con la rapidez que dicte la consciencia moral; y en su defecto, si enfrentamos verdaderas *casas en llamas*, nos veremos forzados a elegir entre dos figuras de *personas* -un animal y un ser humano. Si lo hacemos equitativamente, nuestra decisión será arbitraria y desafortunadamente perjudicial para una de las partes; pero nunca deliberadamente injusta. (99 p.157-159) Sobre estos criterios, la elección de proteger al humano-persona o al nohumano-persona sólo representará una elección única dentro de un sistema moral, y no un principio del aparato ético ni un criterio de él; habrá significado un curso de acción difícil, cuyo rumbo podría haber ido en ambas direcciones.

El objetivo actual de la comunidad civil que de una u otra forma, en mayor o menor grado, obtiene beneficios de la explotación animal, es apoyar el fortalecimiento de los mecanismos que lleven directamente al cese definitivo de ella. Es adoptar las medidas individuales que representen de modo fiel, su compromiso con la transformación del sistema moral presente a uno inclusivo, flexible y progresista. Y comienza por abolir el estatus de propiedad de los animales, y trasladarlos al lugar de *personas* en el reino moral.

The new welferists are certainly correct to say that abolitionists want to end all animal exploitation and would like to see it all end tomorrow, or even later today. But no one thinks that is possible, and welferists are wrong to say that abolitionists reject incremental change. The abolitionists reject regulatory change that seeks to make exploitation more “humane” or that reinforces the property status of animals; they instead seek change that incrementally eradicates the property status of nonhumans and recognizes that nonhumans have inherent value. The abolitionist position provides

definitive normative guidance for incremental change both on an individual and social level [...] in the form of ethical veganism [...] is a profound moral and political commitment to abolition on the individual level and extends not only to matters of food but also to the wearing or using of animal products. Ethical veganism is a personal rejection of the commodity status of nonhuman animals, of the notion that animals have only external value, and of the notion that animals have less moral value than do humans [...] is the *only* position that is consistent with the recognition that for purposes of being treated as a thing, the lives of humans and nonhumans are morally equivalent. (96 p.61-62)

10. Discusión

El presente apartado debería llevar el título de *conclusión*, pero mi trabajo - académico y personal- aún se halla lejos de sostener alguna afirmación adicional a la posición abolicionista. Ha sido mi objetivo en esta tesis reunir los datos y elaborar con ellos un discurso consistente que defienda una posición, a la cual adhería previamente. Si bien, mi adherencia previa podría representar para alguien un sesgo epistemológico, me parece poco moral de mi parte no reconocerla al lector. Esta tesis consiste en una discusión e interpretación de datos bibliográficos filosóficos, y algunos científicos, y no una investigación empírica. A causa de esto me parece que la expresión *sesgo* sería inadecuada para describir la adopción de una postura ética que me ha motivado a trabajar en la moralidad de algunas prácticas humanas que involucran animales. Considero que he dispuesto los datos con una franca dirección, pero no de manera tendenciosa, porque no he buscado disfrazar mi posición. He elegido titular el apartado final de la tesis *discusión*, persiguiendo dos fines. Primero, demostrar al lector que esta temática sigue en desarrollo y no ha alcanzado puntos finales ni absolutos. Y segundo, invitar a quien lea el trabajo a dialogar abiertamente sobre las posiciones, sus diferencias y sus implicancias; y mediante el diálogo, alimentar el debate y construir nuevos escenarios en los que podamos hacer valer la igualdad de condiciones y oportunidades. En concordancia con lo anterior, procedo a cerrar mi trabajo con una breve discusión sobre el estatus moral de los animales y los escenarios de oportunidades igualitarias.

Cuando se evalúan aspectos morales de una investigación científica en la cual sujetos experimentales estarán involucrados, una cuestión de índole metodológica se enfrenta a una de índole ética. En los restantes escenarios, ambas áreas siguen sus propios caminos. Desde que surgió más fuertemente el movimiento por la defensa de los animales, ha sido difícil trazar separaciones entre el método experimental y la eticidad del uso de animales como modelos; y ha costado aún más que los alcances de esta discusión superen las esferas teóricas. Se ha perpetuado un orden definitivo de distribución, según el cual los frutos de la investigación experimental ha logrado costearlos la integridad de los animales, porque el significado de sus vidas ha sido negociado al mínimo. Este orden ha tenido un

mismo y constante argumento a lo largo de la historia, las capacidades humanas que caracterizan la *agencia moral*, y ésta ha sido antepuesta a cualquier consideración moral.

Las características de la *agencia moral* no son uniformes y no son siempre las mismas. Ante los animales, entendemos que la agencia moral tiene relación con las capacidades humanas, generalmente las cognitivas o intelectuales. No obstante, aquella establece relaciones con diferentes fenómenos, en virtud de oponer características que se consideran necesarias al momento de conceder estatus moral. Ante las personas de color, la agencia moral tuvo relación con el color blanco y el grado de “civilización” del hombre europeo; ante el género femenino tuvo relación con el género masculino y la tradición social; ante los esclavos tuvo relación con la libertad a la propiedad y el orden de clases; y ante los homosexuales tuvo relación con la opinión religiosa, científica y las concepciones de lo “natural”. Todos estos elementos opositores simbolizaron, en función de su objetivo, las condiciones *sine qua non* del reconocimiento moral. No resulta casualidad que el patrón de conducta de los estamentos privilegiados haya sido, y continúe siendo, haber adscrito a la posesión de determinadas características particulares la condición de posibilidad del estatus moral, que luego negarían a aquellos individuos, que desde un inicio ya no las poseían. En lo concerniente a la temática actual, los animales fueron objeto de explotación, porque carecían de entendimiento, eran *brutos*. Cuando se busca su inclusión en la comunidad moral, la objeción inmediata es su falta de agencia moral. Entonces, el discurso reza como la historia muestra que reza: *los explotamos, porque son brutos. Porque son brutos no tienen estatus moral. No lo tienen, porque en la comunidad moral sólo hay agentes morales. La agencia moral es un estatus que requiere pensar y hablar. Pensar y hablar son capacidades racionales. Y los racionales no son brutos.*

La pregunta pertinente es *¿es necesaria la agencia moral, o sea no ser bruto, para ser sujeto de respeto moral?* Para algunos pensadores actuales, Peter Carruthers, Roger Scruton, Raymond G. Frey, así como para toda la tradición filosófica, la agencia moral, con todo su repertorio de capacidades intelectuales, efectivamente es necesaria para la consideración moral. Estos autores piensan que o bien, derechos y deberes son inseparables o que intereses y lenguaje son inseparables. En consecuencia, los animales, incapaces de

practicar deberes y de ejercitar lenguaje, no son sujetos morales. Hay otros, sin embargo, que piensan distinto. Steve F. Sapontzis³⁹ representa uno de los pensadores, entre muchos otros, que remueve la agencia moral de la moralidad. En su obra seminal, *Morals, Reasons, and Animals* (1987) Sapontzis desarrolla una interesante discusión acerca del valor moral de las acciones morales, y del rol que la razón juega en ambas. Aunque creamos que la acción moral requiera de una consciencia 'del bien moral', la experiencia demuestra que las acciones morales suceden día a día y no siempre a causa de intenciones morales directas o de un conocimiento fundando sobre valores que las informen. No obstante, sí estamos prestos a objetar la atribución de valor moral a las acciones altruistas de muchos animales o a calificarlas como tal, sobre la base de su falta de fundamento moral o paradigma normativo. (115 p.32-33)

Sapontzis muestra que el paradigma tradicional que establece una relación entre estos fenómenos es erróneo. Existen acciones de valor moral en las cuales su agente está al tanto de lo que hace⁴⁰ y acciones de valor moral en las cuales su agente no lo está⁴¹. En las primeras, el valor moral de la acción depende del conocimiento del agente, y en la segunda es independiente. (115 p.30-31) Se ha supuesto que una acción moral sólo tiene verdadero valor moral, si el agente entiende lo que está haciendo, pero Sapontzis logra explicar que esto no es empíricamente cierto. Por un lado, la consciencia del bien moral es un logro teórico que supera los límites mínimos exigibles a la comunidad civil; es un trabajo filosófico. Su ausencia no resulta generando en la experiencia un efecto anulador de las acciones morales, éstas siguen sucediendo, independientemente de la intención verdaderamente moral de los agentes que las realizan. Las acciones morales buenas son tenidas por buenas, sin necesidad de justificar por qué son buenas. Mientras estén de acuerdo con determinados estándares compartidos, establece Sapontzis, nadie cuestiona la consciencia del bien moral del agente que las realiza ni exige una demostración de dicho bien. (115 p.35)

Suggesting that in order to be moral_{ad} agent, one must be able to distinguish moral from other kinds of values and to demonstrate that certain proposed moral schemes are superior to others is part and parcel of a mistake [...] namely, claiming that only those

³⁹ Profesor emérito de filosofía de la Universidad Estatal de California, Hayward.

⁴⁰ Moral ad: moral dependiente del agente.

⁴¹ Moral id: moral independiente del agente.

who are capable of doing normative ethics are capable of being moral_{ad} agents. If being able to answer the questions of moral theory was a criterion for acting morally_{ad}, there would be very few moral_{ad} actions. (115 p.35-36)

Y por otro lado, los cálculos de placer/displacer o la universalización de las máximas, establece Sapontzis, son procesos intelectuales abstractos, que no forman parte de las acciones morales del común de las personas. Estos esquemas pertenecen a la teoría moral y son propuestas filosóficas que pretenden dar un fundamento a las decisiones humanas, pero no constituyen la condición de posibilidad de actuar moralmente, y por lo tanto, de recibir reconocimiento moral. Las personas en general, pueden tener otro tipo de motivaciones para actuar de una forma que consideraríamos moral; razones religiosas, intuiciones, sentimientos, tradición, etc. Y dichas acciones no son ni “accidental to their intent nor merely a means for attaining some nonmoral_{id} goal.” (115 p.37) En consecuencia, están los actos morales y el fundamento que informa de valor moral a esos actos. Dado que la ausencia de este último no necesariamente anula el valor moral percibido del primero, la agencia moral puede ser tenida entonces, como una condición suficiente pero no necesaria para las acciones morales. Si esto se acepta, implicaría que el estatus moral no podría negarse a un individuo sobre la base de su desconocimiento de los fundamentos morales, y significaría que a los animales no se les podría seguir excluyendo de la comunidad moral, apelando a la misma razón tradicional.

Elevar los criterios de inclusión siempre resulta restrictivo y excluyente. Tal vez los estándares fueron diseñados con el propósito central de excluir o tal vez con el propósito de alcanzar un estado de excelencia moral. Y como fuera, resultó siempre en la provisión inequitativa de oportunidades. A causa de que el criterio mínimo compartido entre humanos y animales es la sintiencia, se busca modificar transversalmente los sistemas que no entregan una protección igualitaria, potenciar los que ya están avanzados y erradicar los que se niegan a nivelar la consideración moral. El profesor Cass Sustain piensa que, dado el núcleo racional de nuestro sistema jurídico y judicial, los animales deberían recibir representación legal, y a sus representantes reconocerles la facultad para intervenir en nombre de ellos. (114 p.251) Y, teniendo en cuenta que las leyes 'dicen más de lo que hacen', todas las instancias que no estén moralmente niveladas, deben ser armonizadas en

razón de esta inclusión. (114 p.252) De igual modo, deben ser respetados y acogidos concepciones de bien que no tengan una raíz declaradamente racional; sentimientos e intuiciones morales. La postura abolicionista exige una posición firme contra el estatus de propiedad de los animales y contra toda forma de explotación, sea humana, medioambiental o animal, porque sostiene un desacuerdo, en términos éticos, con el sistema de dominio vigente. La causa del desacuerdo es la falta de consideración equitativa que resulta en una provisión desigual de oportunidades, que a su vez conlleva la desprotección parcial o total de los no-privilegiados, los *outsiders* del juego moral, algunos seres humanos, el medioambiente, etc., y en este tema en particular, de los animales ante los humanos propietarios o usuarios.

Ante la labor de construir un nuevo paradigma, en el cual la comunidad moral integre a los individuos históricamente marginados, la posición abolicionista sólo será intransigente en cuanto a la exigencia de igualdad de oportunidades. La distinguida profesora de leyes, y filósofa, Martha Nussbaum ha elaborado el enfoque de las capacidades [*the capabilities approach*], que consiste en proveer el espacio físico y psicológico a cada uno de los seres, cuyas capacidades propias necesiten de estas condiciones para desarrollarse y florecer. Permitir y promover el florecimiento de las capacidades de los seres, tal como ellos son, y no como una porción de esa enorme comunidad moral dicta que deben ser.

And this idea is next door to the ethical judgment that it is wrong when the flourishing of a creature is blocked by the harmful agency of another [...] The general aim of the capabilities approach in charting political principles to shape the human-animal relationship would be, following the intuitive ideas of the theory, that no animal should be cut off from the chance at a flourishing life and that all animals should enjoy certain positive opportunities to flourish. With due respect for a world that contains many forms of life, we attend with ethical concern to each characteristic type of flourishing and strive that it not be cut off or fruitless. (13 p.305-306)

El enfoque abolicionista suena radical porque es transversal y consistente, exige la erradicación de toda forma de opresión y explotación. Es mi posición adherir al enfoque abolicionista, porque me parece la postura más coherente de las que dicen abrazar los objetivos que mis sentimientos morales me proponen. Creo que la agencia individual precede a la agencia colectiva, y a los sistemas jurídicos, pero no creo posible un cambio de

esta magnitud sin un trabajo en conjunto de todas las esferas humanas. Es lógico que las esferas sociales, políticas y legislativas enfrentarán una gigantesca labor, intentando compatibilizar el universo heterogéneo de exigencias, (13 p.306,316) este desafío representará el escenario propicio para el despliegue de nuestras capacidades racionales y morales. Aunque esto pueda darse así en la práctica, creo también que la carga más grande la tienen cierto grupo de personas que desconocen el poder de su aporte. Estimo que quienes conservan el mayor potencial para elaborar los discursos de verdad que orientarán las esferas arriba aludidas, son quienes hoy y mañana formarán la comunidad científica; quienes están en el trabajo de proveer espacios de desarrollo para los animales. Fundamentando su opción profesional en la convicción clara de perseguir su mayor protección y el cese de su explotación, estarán transformando activamente a través de enseñanzas prácticas y efectivas, el paradigma de dominio vigente. La comunidad científica tiene, como ha sido desde su formación, el capital intelectual y el potencial humano y moral para nutrir los fundamentos empíricos sobre los cuales se levantan las concepciones-de-mundo filosóficas. Si, como comunidad, es capaz de elevar los niveles de eficacia de los métodos alternativos, es capaz de defender sobre principios morales el reemplazo total, y, mientras estos objetivos son prioritarios, de vigilar concienzudamente sus intervenciones en los animales aún en uso, entonces, representará el modelo vivo del cambio de la tradición; al que le seguirán los otros estamentos tradicionales que tengan la capacidad moral de hacerlo. Este es, a mi juicio, el punto central de la moralidad, la evolución de nuestras capacidades para comprender que la inclusión y la integración son deberes de primer orden.

11. Referencias

1. Newmyer ST. *Animals in Greek and Roman thought: a sourcebook*. London; New York: Routledge; 2011.
2. De Tales a Demócrito: *Fragmentos Presocráticos*. Madrid: Alianza; 2008.
3. Francione G, Charlton A. *Eat Like You Care: An Examination of the Morality of Eating Animals*: Exempla Press; 2013.
4. Knight A. *The Costs and Benefits of Animal Experiments*. Houndmills, Basingstoke; New York, N.Y.: Palgrave Macmillan; 2011.
5. Cavalli-Sforza LL. Human evolution and its relevance for genetic epidemiology. *Annu Rev Genomics Hum Genet*. 2007;8:1-15.
6. Haak W, Forster P, Bramanti B, Matsumura S, Brandt G, Tänzer M, et al. Ancient DNA from the first European farmers in 7500-year-old Neolithic sites. *Science*. 2005 Nov; 310(5750):1016-8.
7. Tishkoff SA, Reed FA, Ranciaro A, Voight BF, Babbitt CC, Silverman JS, et al. Convergent adaptation of human lactase persistence in Africa and Europe. *Nat Genet*. 2007 Jan;39(1):31-40.
8. Capuco AV, Akers RM. The Origin and Evolution of Lactation. *J Biol*. 2009;8(4):37.
9. Driscoll CA, Macdonald DW, O'Brien SJ. From wild animals to domestic pets, an evolutionary view of domestication. *Proc Natl Acad Sci U S A*. 2009 Jun; 106 Suppl 1:9971-8.
10. Larson G, Albarella U, Dobney K, Rowley-Conwy P, Schibler J, Tresset A, et al. Ancient DNA, pig domestication, and the spread of the Neolithic into Europe. *Proc Natl Acad Sci U S A*. 2007 Sep;104(39):15276-81.
11. Diamond J. Evolution, consequences and future of plant and animal domestication. *Nature*. 2002 Aug;418(6898):700-7.
12. Mason J and Finelli M: *Brave New Farm?* In: Peter Singer, editor. *In Defense of Animals: the second wave*. Oxford: Blackwell Publishing; 2006.
13. Nussbaum M. *Beyond "Compassion and Humanity": Justice for Nonhuman Animals*. In: Sustain CR, Nussbaum M, editors. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. New York: Oxford University Press; 2004.
14. Waldau P: *Religion and animals*. En: Peter Singer, editor. *In Defense of Animals: the second wave*. Oxford: Blackwell Publishing; 2006.
15. Jonas H. *El Principio de la Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización*. Barcelona: Herder; 1995.
16. Steiner G. *Anthropocentrism and its discontents: the moral status animals in the history of Western philosophy*. Kindle ed. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press; 2005.
17. Sorabji R. *Animal Minds and Human Morals: the origins of the Western debate*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press; 1993.
18. Homero. *Obras completas*. 2a. ed. Buenos Aires: Librería El Ateneo; 1957.
19. Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos; 2000.
20. Platón. *Protágoras*. Gredos BC, editor. Madrid: Gredos; 1985.
21. Jenofonte. *Memorias*. Madrid: Aguilar; 1967.
22. Platón. *La República*. 1a. ed. Madrid: Alianza; 1999. 605.
23. Platón. *Fedón*. Gredos BC, editor. Madrid: Gredos; 1986.
24. Platón. *Timeo*. Gredos BC, editor. Madrid: Gredos; 1992.
25. Platón. *Fedro*. Gredos BC, editor. Madrid: Gredos; 1986.
26. Platón. *Diálogos. VIII-IX, Leyes: Libros I-XII*. Gredos BC, editor. Madrid: Gredos; 1999.
27. Platón. *Banquete*. Gredos BC, editor. Madrid: Gredos; 1986.
28. Landmann M. *Antropología Filosófica: autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*. 1a. ed. México: UTEHA; 1961.
29. Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos; 1978.

30. Aristóteles. Partes De Los Animales. Madrid: Gredos; 2000.
31. Aristóteles. Investigación Sobre Los Animales. Madrid: Editorial Gredos; 1992.
32. Regan T. The Case for Animal Rights. Berkeley: University of California Press; 2004.
33. Griffin DR. Animal minds: beyond cognition to consciousness. Chicago: University of Chicago Press; 2001.
34. Aristóteles. Metafísica. Gredos BC, Madrid: Gredos; 1994.
35. Aristóteles. Ética Nicomaquea. Gredos BC, Madrid: Gredos; 1998.
36. Aristóteles. Política. Gredos BC, Madrid: Gredos; 1988.
37. Aristóteles. Ética Eudemia. Gredos BC, Madrid: Gredos; 1998.
38. Jaeger W, Gaos J. Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual. 1 ed ed. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica; 1946.
39. Gil Bera E. Pensamiento estoico. 1a. ed. Barcelona: Edhasa; 2002.
40. Marco A. Meditaciones. Madrid: Gredos; 1977.
41. Séneca LA. Epístolas morales a Lucilio. Vol. II. Gredos BC, editor. Madrid: Gredos; 1989.
42. Long AA, D.N. S. The Hellenistic philosophers. New York: Cambridge University Press; 1987.
43. Arnim IA. Stoicorum Veterum Fragmenta. Ed. Primae ed. Stuttgart: B.G. Teuber; 1964. V.II.
44. Séneca LA. Sobre la Ira. En: Diálogos, Madrid: Gredos; 2008.
45. Seneca LA. Epístolas Morales a Lucilio, Vol. I. Gredos BC, editor. Madrid: Gredos; 1986.
46. Cicero MT. On Duties. Cambridge: Cambridge University Press; 2003.
47. Epicteto. Disertaciones por Arriano. Madrid: Gredos; 1993.
48. Séneca LA. Sobre la providencia. En: Diálogos. Madrid: Gredos; 2008.
49. Laercio D. Vidas y Opiniones de los Filósofos Ilustres. Madrid: Alianza; 2007.
50. Cicerón MT. Del supremo bien y del supremo mal. Madrid: Editorial Gredos; 1987.
51. Cicerón MT. Sobre la naturaleza de los Dioses. Madrid: Gredos; 1999.
52. White LJr. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. Science 10 March 1967: 1203-1207.
53. Reina Cd, Valera C. La Santa Biblia: Antiguo y Nuevo Testamento. Utah, E.U.A.: Sociedades Bíblicas Unidas Unidas; 2009.
54. Agustín S. La Ciudad de Dios. Cristianos BdA. Madrid: Editorial Católica; 1958.
55. Agustín S. Del Libre Albedrío. 3era ed. ed. Cristianos BdA. Madrid: La Editorial Católica; 1963.
56. Agustín S. Confesiones. Madrid: Gredos; 2010.
57. Agustín S. De las Costumbres de la Iglesia: De las Costumbres de los Maniqueos. Cristianos BdA. Madrid: La Católica; 1956.
58. De Aquino ST. Suma de Teología I, Parte I. Madrid: La Editorial Católica; 2001.
59. De Aquino ST. Suma de Teología III, Parte II-II (a). 3a. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos; 1990.
60. De Aquino ST. Suma de Teología II, Parte I-II. Madrid: La Editorial Católica; 1993.
61. Descartes R. Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas: Espasa Calpe; 2007.
62. Rollin BE. Animal Rights and Human Morality. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books; 1981.
63. Descartes R. Las Pasiones del Alma. Madrid: Tecnos; 1997.
64. Williams B. Descartes: el proyecto de la investigación pura. Madrid: Cátedra Teorema; 1996.
65. Cavalieri P. The Animal Debate: A Reexamination. In: Singer P, editor. In Defense of Animals: The Second Wave. Oxford: Blackwell Publishing; 2006.
66. Griffin DR. Animal minds: beyond cognition to consciousness. Chicago: University of Chicago Press; 2001.
67. Hobbes T. Leviatán: o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 1992.

68. Locke J. Ensayo Sobre el Entendimiento Humano. México: Fondo de Cultura Económica; 2005.
69. Hume D. Tratado de la Naturaleza Humana: Autobiografía. 3a. ed. Madrid: Orbis; 1984.
70. Hume D. Investigación Sobre el Conocimiento Humano. Madrid: Alianza; 1988.
71. Locke J. Two Treatises On Government. Thought CTitHoP, editor. New York: Cambridge University Press; 2000.
72. Bentham J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Oxford: Clarendon Press; H. Frowde; 1907.
73. Bentham J, Mill JS. J. S. Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays. London: Penguin Group; 2004.
74. Mill JS. Principles of Political Economy: With Some of Their Applications to Social Philosophy. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing; 2004.
75. MacIntyre A. Tras la virtud. Barcelona: Crítica; 2004.
76. Kant I. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Madrid: Encuentro; 2003.
77. Kant I. Lecciones de Ética. Barcelona: Crítica; 1988.
78. Cohn P. Kant y el Problema de los Derechos de los Animales. In: Arangurén JL, Guisán E, editors. Esplendor y Miseria de la Ética Kantiana. 1a ed. Barcelona: Anthropos; 1988.
79. Rowlands M. Animal Rights: Moral Theory and Practice. 2a rev. ed. New York, NY: Palgrave Macmillan; 2009.
80. Plutarco. Sobre el Amor a la Prole. In: Obras Morales y de Costumbres. Madrid: Gredos; 1995.
81. Plutarco. Los Animales son Racionales o Grilo. In: Obras Morales y de Costumbres. Madrid: Gredos; 2002.
82. Plutarco. Sobre la Inteligencia de los Animales. In: Obras Morales y de Costumbres. Madrid: Gredos; 2002.
83. Plutarco. Sobre Comer Carne. Obras Morales y de Costumbres. IX. Madrid: Gredos; 2002.
84. Porfirio. Sobre la Abstinencia. Madrid: Gredos; 1984.
85. Singer P. Liberación Animal. Madrid: Trotta; 1999.
86. Singer P. Ética Práctica. 2a. ed. Cambridge: Cambridge University Press; 1995.
87. Goodin R. La Utilidad del Bien. In: Singer P, editor. Compendio de Ética. Madrid: Alianza Editorial; 2004.
88. Singer P. Repensar la Vida y la Muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional. 1a. ed. Barcelona: Paidós; 1997.
89. Singer P. Animal Liberation or Animal Rights? The Monist. 1987 01/01;70(1):3-14.
90. Gilson D. Chew The Right Thing. 2006 [cited 2014 Julio]; Politics, Food And Ag Mayo 3 2006]. Available from: <http://www.motherjones.com/politics/2006/05/chew-right-thing>.
91. Raha R. Animal Liberation: An Interview with Professor Peter Singer. Issu; 2006 [cited 2014 Julio]; Autumn 2006 The Magazine of The Vegan Society]. Available from: http://issuu.com/vegan_society/docs/the-vegan-autumn-2006.
92. Regan T. Defending Animal Rights. Urbana: University of Illinois Press; 2001.
93. Regan T, Singer P. The Dog in the Lifeboat: an Exchange. The New York Review of Books [serial on the Internet]. 1985; 32: Available from: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1985/apr/25/the-dog-in-the-lifeboat-an-exchange/?insrc=to>.
94. Singer P. Animals and the Value of Life. In: Regan T, editor. Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy. 2a ed. New York: McGraw-Hill; 1993.
95. Francione GL. Animals, Property, and the Law. Philadelphia: Temple University Press; 1995.
96. Francione GL, Garner R. The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation? New York: Columbia University Press; 2010.

97. Francione GL. *Animals as Persons: Essays on The Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press; 2008.
98. Carbone L. *What Animals Want: expertise and advocacy in laboratory animal welfare policy*. New York: Oxford University Press; 2004.
99. Francione GL. *Introduction to Animal Rights: your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press; 2000.
100. ISP. *Animales de Laboratorio*. Ministerio de Salud: Gobierno de Chile; [cited 2014]; Centro Productor de Animales de Laboratorio (CPAL) Instituto de Salud Pública (ISP)].
101. ISP. *Animalistas protestan afuera del Instituto de Salud Pública por animales vendidos para experimentos*. Ministerio de Salud: Gobierno de Chile; 2013 [cited 2014]; Refiere a Artículo de Diario La Tercera. Página 109, Artículo 2].
102. Rawls J. *Teoría de la Justicia*. 2a.ed. ed. México: Fondo de Cultura Económica; 1995.
103. CIOMS. *Pautas Éticas Internacionales para la Investigación Biomédica en Seres Humanos*. Ginebra: Preparadas por el Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS) en colaboración con la Organización Mundial de la Salud; 2002-2003 [cited 2014]; Available from: <http://www1.paho.org/Spanish/BIO/CIOMS.pdf>.
104. Warren MA. *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford: Clarendon Oxford University Press; 1997.
105. Loveman BE, Lira E. *Marco Histórico: Terrorismo de Estado y Tortura en Chile*. In: Verdugo P, editor. *De la Tortura no se Habla: Agüero versus Meneses*. Santiago: Catalonia; 2005.
106. Regan T. *Empty Cages: Animal Rights and Vivisection*. In: Garrett JR, editor. *The Ethics of Animal Research: Exploring the Controversy*. London: The MIT Press; 2012.
107. Campbell TC, Campbell TM. *The China study: the most comprehensive study of nutrition ever conducted and the startling implications for diet, weight loss and long-term health*. 1st BenBella Books pbk. ed. Dallas, Tex.: BenBella Books; 2006.
108. Moynihan R, Cassels A. *Selling sickness: how the world's biggest pharmaceutical companies are turning us into patients*. Vancouver: Greystone Books; 2005.
109. Angell M. *La Verdad Acerca de la Industria Farmacéutica: Cómo Nos Engaña y Qué Hacer al Respetto*. 1a. ed. Bogotá: Norma; 2006.
110. Engel MJ. *The Commonsense Case against Animal Experimentation*. In: Garrett JR, editor. *The Ethics of Animal Research: Exploring the Controversy*. London: The MIT Press; 2012.
111. *Comportamiento CNplPdSHdIByd. Informe Belmont: Principios y Directrices para la Protección de Sujetos Humanos de Investigación*. 1979; Available from: <http://www.etsu.edu/irb/Belmont%20Report%20in%20Spanish.pdf>.
112. Emanuel EJ, Wendler D, Grady C. *What Makes Clinical Research Ethical?* JAMA. 2000; 283(20):2701-11.
113. Rollin BE. *Animal Research: A Moral Science*. EMBO Reports. 2007;8(6):521-5.
114. Sunstein CR. *Can Animal Sue?* In: Sunstein CR, Nussbaum MC, editors. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press; 2004.
115. Sapontzis SF. *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press; 1987.