

Reflexión y crítica

¿Cabe seguir justificando la tauromaquia en el siglo XXI?

Is it possible to justify the practice of bullfighting in the 21st century?

Jorge Riechmann Fernández
Eduardo Rincón Higuera

Resumen

Necesitamos construir una cultura no de dominación sobre la naturaleza, sino de simbiosis con ella. En esa perspectiva de transformación cultural profunda, renunciar al toreo tiene una dimensión simbólica importantísima – más allá del sufrimiento de los animales directamente implicados (que son muy pocos en comparación con los implicados en las prácticas harto más atroces de la ganadería industrial)–. La filosofía moral contemporánea ha argumentado con solidez la necesidad de dejar atrás el antropocentrismo y el especismo en nuestro trato con los animales no humanos.

Palabras clave: Palabras clave: tauromaquia, especismo, antropocentrismo, utilitarismo, derechos.

Key words: Tauromachy, Speciesism, Anthropocentrism, Utilitarianism, Rights.

Abstract

We need to build a culture not of domination over nature, but of symbiosis with it. In this perspective of profound cultural transformation, renouncing bullfighting has an important symbolic dimension –beyond the suffering of the animals directly involved (which are very few compared to those involved in the most atrocious practices of industrial livestock)–. Contemporary moral philosophy has strongly argued the need to leave behind anthropocentrism and speciesism in our dealings with nonhuman animals.

Planteamiento

En el contexto de las discusiones contemporáneas sobre el tipo de relaciones que tenemos con los animales no humanos, muchos son los debates y las fuentes argumentativas que dan cuenta de la complejidad del asunto.

Con respecto a la tauromaquia, han sido reiteradas las discusiones que se han venido sosteniendo en España, Colombia, México, Portugal y Francia, países en donde aún subsiste a la baja la práctica del toreo en diversas modalidades. Un filósofo bien conocido que se ha aventurado a debatir brindando argumentos desde el lado taurino ha sido Fernando Savater, cuya afición taurina y defensa acérrima de la práctica son patentes. En su libro del 2010, *Tauroética*, define una serie de posiciones que, desde su punto de vista, deslegitiman la crítica antitaurina y le conceden validez a la moralidad del toreo y su papel social preponderante.

En ese contexto, el presente artículo razona, desde un punto de vista general, sobre algunas posiciones de la ética animal contemporánea en contra del uso y explotación de los animales, y desde un punto de vista particular, rebate algunos de los planteamientos de quienes defienden la práctica en cuestión, especialmente los de Savater.

Teniendo en cuenta esa dinámica entre la generalidad y la especificidad de los usos que hacemos de los cosificados animales no humanos, dividimos el texto en dos momentos. En primer lugar, haremos un breve acercamiento a tres tipos de argumentación ética general en contra de ciertas formas de uso de los animales. Revisaremos rápidamente sus planteamientos más relevantes y haremos algunas críticas a sus limitaciones y alcances. Al final, en el segundo apartado y tomando en cuenta esas consideraciones, propondremos el principio de *no dañar a los seres que pueden ser dañados* como un principio ético a la altura de nuestro tiempo, aplicable no sólo a la cuestión de la tauromaquia, sino como un principio ético relacional extensible a todas las formas de vida, así como las posibilidades de ampliación de la discusión en el contexto de la pregunta ética contemporánea que nos hace reflexionar sobre cómo co-habitar la tierra y cómo relacionarnos con los demás animales, en el contexto del colapso socio-ecológico hacia el que parecemos avanzar en el siglo XXI¹.

1 Sobre esta desazonadora perspectiva véase TAINTER, Joseph: *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988. DIAMOND, Jared: *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*. Debate, Barcelona, 2006. Turchin, Peter / NEFEDOV, Sergey: *Secular Cycles*: Princeton University Press, Princeton, 2009. BARDI, Ugo: *Los límites del crecimiento retomados*. Los Libros de La Catarata, Madrid, 2014. PUIG VILAR, Ferran: *¿Hasta qué punto es inminente el colapso de la civilización actual?*, libro publicado en varias entregas en su blog «Usted no se lo cree» durante las navidades de 2014-2015 (entre el 23 de diciembre y el 17 de enero), <https://ustednoselocree.com/background->

Primera parte

El utilitarismo de Bentham es la primera teoría ética moderna que incluye a los animales dentro de la consideración de la moral sobre la base de su sintiencia y la posesión de intereses. Es ya clásico el pasaje de Bentham en su *Introducción a los principios de la moral y la legislación* de 1780². Con este razonamiento, retomado por Singer en *Liberación animal*, se inaugura la pregunta por el criterio que haría de un ser alguien digno de consideración moral, y las razones por la cuales provocarle dolor a un ser con esas características sería una acción inmoral. La novedad del utilitarismo frente a otras teorías éticas radica en el criterio de inclusión de un ser como objeto de la moral: ya no se trata de un requisito cognitivo o de especie, sino de un criterio fáctico como la sintiencia, lo que amplía el espectro de los seres considerables moralmente. «La capacidad para sufrir y disfrutar es un *requisito para tener cualquier otro interés*, una condición que tiene que satisfacerse antes de que podamos hablar con sentido de intereses. (...) La capacidad de sufrir y gozar no solo es necesaria, sino también suficiente para que podamos decir que un ser tiene interés, aunque sea mínimo, en no sufrir»³. La sintiencia es el criterio mínimo sobre la base del cual juzgamos la moralidad o inmoralidad

climatico/otros/hasta-que-punto-es-inminente-el-colapso-de-la-civilizacion-actual-indice-tentativo/. SANTIAGO MUIÑO, Emilio: *No es una estafa, es una crisis (de civilización)*. Enclave de Libros, Madrid, 2015. TAIBO, Carlos: *Colapso*. Los Libros de La Catarata, Madrid, 2016. CASAL LODEIRO, Manuel: *La izquierda ante el colapso de la civilización industrial*. La Oveja Roja, Madrid, 2016. MOSADDEQ AHMED, Nafeez: *Failing States, Collapsing Systems: BioPhysical Triggers of Political Violence*. Springer, Heidelberg, 2017. BARDI, Ugo: *The Seneca Effect: Why Growth is Slow but Collapse is Rapid*. Springer, Heidelberg, 2017.

² «¡Ojalá! llegue el día en el que el resto de la creación viva adquiriera aquellos derechos que sólo la mano de la tiranía pudo sustraerle. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es ninguna razón para entregar a un ser humano con total desamparo al capricho de un atormentador. Quizás un día se llegará a conocer que el número de patas, el pelo de la piel, o la terminación del hueso sacro tampoco son una razón para confiar a un ser sensible a este destino. ¿Qué otra cosa habría de constituir la línea insuperable? ¿Es la capacidad de entender o quizá la capacidad de hablar? Un caballo o un perro desarrollado por completo es incomparablemente más inteligente o comunicativo que un bebé humano de un día, de una semana, e incluso de un mes. Y si la cosa no fuera así, ¿qué importaría? La pregunta no es: ¿pueden pensar?, ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir?» (BENTHAM, Jeremy: *Los principios de la moral y la legislación*. Claridad, Buenos Aires, 2008, p. 283).

³ SINGER, Peter: *Liberación animal*. Taurus, Madrid, 2011, p. 24.

de la acción en coherencia con el principio utilitarista de maximización del placer y reducción del dolor⁴.

Singer ubica la sintiencia como un criterio ético para deliberar y hacer un juicio sobre la moralidad del trato hacia un animal. Gracias a ello, incluye a los animales dentro del ejercicio de deliberación utilizando el *principio de igual consideración de intereses* cuyo punto de partida es el interés compartido de todos los seres sintientes por no sentir dolor. Dicho principio indica que, a la hora de deliberar sobre la moralidad de una acción, el interés del animal de no sentir dolor debe ser tenido en cuenta en una perspectiva ética de corte universalista que supone que los propios intereses no pueden, sólo por ser míos, contar más que los intereses de cualquier otro. El objetivo es maximizar la satisfacción de los intereses de los afectados: «hace énfasis en tener como norma la maximización de las buenas consecuencias de nuestras acciones y la minimización de las malas consecuencias»⁵.

Sin embargo, el tropiezo radica en que la exigencia de maximización utilitarista del placer requiere evaluar la totalidad del placer obtenido en la acción, por lo que el bien colectivo tiene prelación frente al individual. Para el utilitarismo el fin de la acción es aquello sobre lo cual se construye la moral. El fin es la disminución del sufrimiento o dolor y la maximización del placer o dicha: la dicha o el sufrimiento total, no individual. «La acción recta desde el punto de vista moral es aquella que *en conjunto* eleva al máximo los intereses de los afectados»⁶. No se trata entonces de una ética deontológica basada en un sistema de normas, ni de una ética de la virtud basada en las motivaciones del agente, sino de una ética utilitarista conse-

⁴ «El principio ético que fundamenta la igualdad entre los humanos exige también que extendamos la igualdad a los animales. (...) Obviamente, entre los humanos y otros animales existen diferencias importantes y estas tienen que dar lugar a ciertas diferencias en los derechos de cada uno. No obstante, reconocer este hecho evidente no impide que se extienda el principio básico de la igualdad a los animales no humanos. (...) Extender de un grupo a otro el principio básico de la igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos exactamente del mismo modo, ni tampoco garantizar los mismos derechos a ambos. (...) El principio básico de la igualdad no exige un *tratamiento* igual o idéntico, sino una misma consideración. Considerar de la misma manera a seres diferentes puede llevar diferentes tratamientos y diferentes derechos» (Ibid., pp. 17-18).

⁵ HERRERA, Alejandro: «Los intereses de los animales y sus derechos», en PLATTS, Mark (coord.): *Dilemas éticos*. UNAM-FCE, México, 2000, p. 182.

⁶ WOLF, Ursula: *Ética de la relación entre humanos y animales*. Plaza y Valdés, Madrid, 2014, p. 49.

cuencialista que empieza con los fines de la acción y convierte a los juicios éticos en guía de la práctica: los fines de la acción son la base de la corrección moral de la misma.

En línea con lo anterior, para el utilitarismo el *contenido* de la moral es la maximización del interés total de los seres con intereses, no la maximización del interés individual. Ello resulta problemático, pues el individuo sería solamente un portador de placer y dolor, en tanto ser sintiente con intereses, pero no un límite para la acción del otro.

Para el caso de la ética animal, la consecuencia inmediata de un enfoque como este es la posibilidad de justificar moralmente que un individuo pueda ser sacrificado en aras de la dicha o la utilidad general, un argumento extendido en lo que respecta a la experimentación con animales no humanos, o incluso en la ganadería y otras formas de explotación animal como la tauromaquia tradicional y las corridas de toros «incruentas»⁷. Con ello, provocar dolor es moralmente justificable sólo si se hace en aras del principio de maximización del placer, es decir, si ello redundaría en impedir un sufrimiento mayor para un mayor número de seres. Otro tipo de razones para justificar el maltrato son consideradas, por Singer, especistas⁸.

El problema es que el valor de la vida del animal radica en su sintiencia, pero no en su individualidad, por lo que múltiples formas de explotación serían justificables dado que el único interés es el de no sentir dolor, pero no el de preservar su propia existencia, ya que el animal ni siquiera es consciente del daño que se le pudiera producir con su explotación⁹:

⁷ Dicho de otra manera, un individuo puede ser sacrificado en beneficio del otro, siempre y cuando se evite al máximo infligir dolor innecesario y ello contribuya al beneficio y la dicha colectiva. Hay una clara orientación hacia la utilidad general prescindiendo de los límites individuales. Queda entonces excluida la posibilidad de que un animal tenga derechos positivos y que nosotros tengamos obligaciones morales hacia ellos más allá del mandato de no infligir dolor innecesario. En otras palabras, para Singer la capacidad de sentir dolor es la característica que convierte a un ser en objeto de la moral, lo que permite incluir a los animales sintientes sin artificios adicionales, evidenciando con ello una moralidad emergente que no se instaura sobre la base de códigos, sino como una nueva forma de relacionarse con el mundo.

⁸ El especismo o prejuicio de especie, nos indica Peter Singer, «lleva a quienes lo tienen a asignar mayor peso a los intereses de los miembros de su propia especie cuando hay un choque entre sus intereses y los de los miembros de otras especies» (*Ética práctica*. Ariel, Barcelona, 1991, p. 71).

⁹ Con ello, Singer se desliga de un antiespecismo crítico de la explotación y el uso de los animales en cualquier situación y contribuye, como en la tradición

«Concluimos, entonces, que rechazar el especismo no implica que todas las vidas tengan igual valor. Aunque la autoconsciencia, la capacidad para hacer planes y tener deseos y metas para el futuro o de mantener relaciones significativas con otros, etcétera, son irrelevantes para la cuestión de infligir dolor –ya que el dolor es el dolor, sean cuales sean las otras capacidades que pueda tener el ser aparte de la de sentir dolor–, sí tienen relevancia cuando se trata de la privación de la vida»¹⁰.

Con todo lo anterior, transitar hacia una ética animal que vaya más allá de la sintiencia y reconozca el valor de los animales en su complejidad y «animalidad» puede llevarnos a ampliar de manera mucho más contundente el principio ético que exige no matar. Superar dicho escollo requiere de una fundamentación más fuerte de la obligatoriedad moral que tendríamos hacia los animales.

Ante dicha insuficiencia, Tom Regan apela a la noción de *valor inherente* para destacar la importancia que tiene el individuo en la consideración moral, así como la necesidad de estructurar un campo de derechos negativos para preservar la integridad de dicho ser, y con ello transita desde la sintiencia hacia los derechos y hace énfasis en la individualidad del ser sintiente. Este enfoque nos permite responder a la pregunta sobre la igualdad del estatus moral de animales y humanos, basándose en un principio igualitario de justicia según

ilustrada, a poner un valor adicional a la vida humana por encima de la vida animal en un asunto tan importante como la justificación moral del acto de matar: «esto significaría que, comúnmente, si tuviéramos que decidimos entre la vida de un ser humano y la de otro animal, elegiríamos salvar la del humano» (SINGER, op. cit., p. 38). Singer se pone al margen de la discusión sobre la dignidad y el valor intrínseco de los animales pues «hablar de dignidad o valor moral intrínsecos no nos ayuda, porque cualquier defensa satisfactoria de la afirmación de todos los humanos, y solo ellos, tienen dignidad intrínseca tendría que referirse a ciertas capacidades o características relevantes que únicamente poseen los humanos, y en virtud de las cuales se les atribuye dignidad o valor únicos. Introducir ideas de dignidad y valor como sustitutas de otras razones para distinguir a los humanos de los animales no basta. Las frases bonitas son el último recurso de quienes se quedan sin argumentos» (SINGER, op. cit, p. 274). Prefiere entonces quedarse con el concepto de sintiencia y el de igualdad, aun cuando no lo lleva hasta sus últimas consecuencias: «parece imposible aferrarse a la igualdad de los seres humanos sin sugerir una revisión radical del estatus de los no humanos» (SINGER, op. cit, p. 274). Más allá de ello, el gran aporte de Singer a la filosofía y a la ética animal es la afirmación de que «discriminar a unos seres solo en virtud de su especie es una forma de prejuicio tan inmoral e indefendible como lo es la discriminación basada en la raza» (SINGER, op. cit, p. 278): esto es lo que llamamos *especismo*.

¹⁰ SINGER, op. cit, p. 37.

el cual todos los individuos son iguales en cuanto tienen el mismo valor inherente. Resumido en una intuición de la moral cotidiana: cada vida cuenta.

Pero, ¿qué individuos tienen valor inherente y son por ello objetos de la moral? Con Regan transitamos desde el reconocimiento de la sintiencia como criterio de inclusión moral hacia la posesión de valor inherente como *individuo* para ser acogido por un campo de derechos que, de hecho, impidan la vulneración sistemática de sus vidas, solamente sobre la base de que ello producirá un beneficio para otros. Al *contar cada vida*, se hace más difícil la fórmula de sacrificar a uno en aras del bien colectivo¹¹.

Aunque con Regan ganamos en la preponderancia y el valor de la vida del individuo, aún subsisten las excepciones al maltrato. Ser sujeto-de-su-propia-vida es una capacidad previa a la capacidad de

¹¹ El valor inherente se asocia en la posibilidad que tiene un ser de perseguir por sí mismo la satisfacción de sus deseos, de preferir algo en vez de lo otro y de poder llevarlo a cabo dispensándose él mismo de los medios adecuados. Para Regan, los individuos capaces de ello son *sujetos-de-su-propia-vida*: tienen preferencias, deseos, intereses, cierta relación con el futuro, y alguna capacidad de buscar la satisfacción de éstos, viéndose ellos mismos beneficiados de tal acción: «Tienen *tanto* una presencia psicológica unitaria en el mundo *como* un bienestar experiencial a lo largo del tiempo; que (en resumen) son los sujetos-de-una-vida -su vida- una vida en la que les va bien o mal, con independencia lógica de consideraciones acerca de cuán valiosos puedan ser para los demás». REGAN, Tom: «Poniendo a las personas en su sitio», en *Teorema* XVIII/3 (1999), p. 31. Para Regan, el valor inherente está anclado al bien subjetivo que persigue un ser. Apelando a las evidencias biológicas el filósofo norteamericano concibe que, en general, ello es posible en mamíferos en condición de normalidad mayores a un año de vida. Esa capacidad de ser sujeto-de-su-propia-vida funda una pretensión legítima de igual consideración: «subraya el valor propio de los sujetos como fuente de nuestras obligaciones hacia ellos» (HERRERA, op. cit, p. 182). Con ello Regan deja de lado el concepto de persona como criterio para atribuir derechos (entendidos como un artificio para proteger un interés, y un postulado para hacer comprensivos nuestros juicios deliberativos), y pone en lugar de ello la capacidad de beneficiarse a sí mismo con su propia acción. Así las cosas, tener un derecho es tener un marco legal que protege y garantiza la capacidad de perseguir por sí mismo un interés. Ahora bien, en la discusión sobre tener derechos positivos y negativos, Regan restringe el alcance de la propuesta al hecho de que los animales no humanos, mamíferos mayores de un año, tienen derechos negativos básicos: el derecho a no ser asesinado, a no ser torturado y a no ser confinado. La fuente de la obligatoriedad moral es la norma generada por un derecho negativo que nos impide torturar, asesinar y confinar a los animales de manera rutinaria e injustificada, meramente sobre la base de que ello beneficiará a un colectivo: «Es moralmente malo anular rutinariamente los derechos de algunos individuos meramente sobre la base de que se beneficiará a otros» (REGAN, op. cit., p. 19).

razón, y en virtud de esa propiedad, es un sujeto al que se le pueden atribuir derechos: «El vínculo-moral establece que el tratamiento de determinados individuos (aquellos que tienen derechos) de determinadas maneras (anulando rutinariamente sus derechos, por ejemplo matándolos o desfigurando su cuerpo) es malo cuando ese tratamiento tiene lugar meramente para que se beneficien otros. Dicho con otras palabras, la anulación de derechos individuales por esa razón es condición suficiente de una acción mala»¹². No obstante, no habría ningún reparo moral, en el caso de la ética animal, en experimentar con un animal si dicha acción no se produce de manera rutinaria y si está justificada por su necesidad. El énfasis está en la no perpetración del daño, descuidando la necesidad de intervenir cuando sea necesario para preservar la integridad. Hacia los animales no humanos tendríamos deberes directos negativos, sobre la base de que a ellos les atribuimos derechos negativos; no obstante, a los animales humanos sí les podemos atribuir derechos positivos, generándose con ello deberes positivos, una fuente de obligatoriedad mucho más fuerte que la que destinamos a los animales. En línea con ello, estamos obligados moralmente a curar un enfermo humano, incluso provocando dolor en un animal no humano siempre y cuando el daño no sea reiterado, pues ya está justificado.

Con lo anterior, hemos transitado desde la sintiencia hacia el valor inherente, en el ejercicio filosófico de esclarecer las fuentes de la obligatoriedad moral de un buen trato hacia los animales no humanos. Hasta ahora, la posibilidad de considerar moralmente a los seres sintientes, o la de atribuirles derechos, siendo como son seres con valor inherente, nos arroja una serie de problemas y conflictos de intereses en los que salen ganando los humanos. Bien sea porque los intereses humanos son más complejos y valiosos, o bien porque los humanos tienen derechos positivos y ello nos constriñe de manera más fuerte que hacia los animales a respetar su integridad. En cualquier caso, la discusión va creciendo en complejidad y apelando a criterios argumentativos mucho más sólidos que la apelación a la tradición o a la historia:

«Los recursos a la tradición y al valor intrínseco del conocimiento, por ejemplo, no proporcionan siquiera una pizca de justificación de la violación de derechos de alguien. Y, en cuanto a las consideraciones económicas, aquellos que sigan este camino pensando que proporciona un medio de justificar las violaciones rutinarias

¹² *Ibíd.*, p. 22

de derechos en la actualidad haría bien en revisar las atrocidades morales que de esta manera de pensar se ha querido justificar en el pasado»¹³.

En ese contexto, Martha Nussbaum, a partir del enfoque de las capacidades, reconstruye una teoría moral de consideración hacia los animales, combinándola con una teoría política que les dispense un trato *justo* y los incluya dentro de la comunidad política.

El punto de partida es la noción de *dignidad*, ya no en sentido kantiano (anclada a la posesión de racionalidad práctica) sino en sentido aristotélico: anclada al desarrollo de capacidades en la búsqueda de la vida buena o al bien propio que persigue cada clase de ser como aquello que es. En esa línea, la justicia consiste en promover y permitir el desarrollo de capacidades a los seres susceptibles de buscar una vida buena. Al ser seres con intereses, como el de no sentir dolor, y con capacidades, como la filiación afectiva o el juego entre otras, los animales son susceptibles de ingresar a un marco de justicia que les dispense la posibilidad de desarrollar sus vidas de acuerdo con lo que persiguen, por lo que son incluidos en el ámbito estricto de la justicia.

Estamos hablando de una teoría de justicia para los animales basada en un enfoque de las capacidades y que enriquece la cuestión de los derechos de los animales. Se trata de un enfoque que reconoce diversos tipos de dignidad animal y que produce normas de justicia que trascienden la especie. Se desliga un poco del contractualismo clásico, que hace demasiado énfasis en el criterio de racionalidad para reconocer dignidad¹⁴.

¹³ *Ibíd.*, p. 35.

¹⁴ La postura clásica del contractualismo, del tipo de Rawls, niega de entrada que tengamos deberes morales con los animales no humanos, y mucho menos que la justicia tenga que ver con ellos. Sólo acepta que tenemos ciertos deberes de compasión, pero ningún tipo de obligación y que, en cualquier caso, los intereses de los humanos contratantes, de las personas morales, prevalecen por encima de los de los animales. Ese contractualismo rawlsiano está claramente influenciado por Kant y sus tesis que indican que los deberes morales se dirigen sólo hacia seres dotados de conciencia propia, de la que no disponen los animales al ser simplemente medios y nunca un fin en sí mismos. No tenemos deberes directos hacia los animales, dice Kant, aun cuando su buen trato constituya un elemento pedagógico deseable que nos permitirá reforzar nuestros buenos comportamientos hacia los humanos. Para Kant, la dignidad, establecida por la capacidad de raciocinio moral es imprescindible para el estatus ético y para la consideración moral. Dicha idea es enriquecida por Rawls al desarrollar el concepto de *persona moral* como requisito para ser tratado con justicia y basado

Con Nussbaum avanzamos hacia el reconocimiento de la inteligencia y capacidades de muchos animales no humanos, y al rechazo de la idea de que sólo los humanos son sujetos directos de derecho y de justicia, y que los animales serán siempre subsidiarios. Asimismo, el trato cruel que dispensamos a los animales no humanos nos plantea cuestiones de justicia que no pueden ser zanjadas solamente sobre la base de una noción de dignidad o de personalidad moral como artificios teóricos propios de una tradición antropocéntrica ventajista.

Así las cosas, si reducimos la cuestión del trato a los animales a la mera compasión (desprovista de elementos cognitivos y prácticos) estaríamos centrando el asunto solamente en una onda emotiva que nos incomoda ante la provocación de ciertas formas de sufrimiento; en cambio, apuntarlo al asunto de la justicia implica la obligación moral de abstenerse de frustrar el desarrollo de capacidades que son susceptibles de desarrollar y hace que maltratar a los animales sea injusto, pues estaríamos atentando contra seres sintientes con intereses y capacidades que pueden ser agentes y que buscan una existencia floreciente. Con esto último se le otorga un nuevo sentido a la compasión, ligada ahora a la justicia: «la compasión se solapa con el sentido de la justicia de tal modo que la lealtad plena a la justicia exige la compasión con aquellos seres que sufren de forma indebida tanto como la indignación con quienes infligen sufrimientos indebidos»¹⁵. Se trata de subvertir la idea kantiana fundamental, y aceptar por el contrario que los animales pueden ser fines en sí mismos, esto es, como individuos que persiguen su propio bien y aquello que les resulta mejor evitando lo que les resulta peor.

Con esta posición se inaugura la posibilidad de fundamentar la obligatoriedad moral de la acción desde un principio de justicia y desarrollo de capacidades, con sentido normativo, sobre la base de la dignidad de los seres y sus posibilidades de florecimiento¹⁶.

en la igualdad. Ser persona moral es tener posesión de los poderes morales de tener un sentido de lo bueno y uno de lo justo, cosa que los animales no tendrían en absoluto.

15 NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Paidós, Barcelona, 2007, p. 333.

16 Con ello, se instauran deberes directos hacia los animales, en tanto individuos y víctimas del maltrato dado. El animal se ve afectado directamente por el daño, por lo que el deber de no frustrar el desarrollo de sus capacidades es directo y él mismo es el beneficiario o víctima. El desarrollo de las capacidades es el posibilitador de la vida buena, y dado que los animales son seres activos que aspiran a un bien, el trato que les dispensemos es, además de un asunto ético, un asunto político de justicia: «todo ser vivo que ha nacido en una especie

No es una ética de la virtud la de Nussbaum, pero aun así apela a la compasión como motor de la acción, y le otorga un papel movilizador en la argumentación y la deliberación: una compasión con carga cognitiva que nos pone en relación con aquello que nos importa y nos sincroniza con la exigencia de promover el desarrollo de capacidades en los seres susceptibles de desarrollarlas¹⁷. La ventaja del enfoque de las capacidades de Nussbaum es que su «intuición moral básica se relaciona con la dignidad de una forma de vida que posee capacidades y necesidades profundas»¹⁸ y que considera fundamentales las actividades vitales de los animales y sus posibilidades de florecimiento: «desea ver florecer cada cosa como la clase de cosa que es»¹⁹. Así, ella va más allá del estrecho enfoque kantiano

tiene la dignidad peculiar de esa especie, y han de fomentarse en el sentido de la justicia las capacidades que son esenciales para la ejercitación de una vida en la realización de esta dignidad» (WOLF, op. cit., p. 69). Nussbaum transita desde la teoría moral hacia la teoría política pues construye un ideal de comunidad política basada en pactos y acuerdos mínimos que permitan desarrollar el bien propio de cada individuo. Un constructo político en la que no haya una concepción comprensiva de lo bueno, sino unos principios de justicia mínimos que serán plataforma para la realización individual de la idea de lo bueno, de acuerdo con cada individuo. En el marco de esa comunidad, los animales también tendrían oportunidades de realización. A pesar de este avance político, no estamos exentos del «conflicto de capacidades» y de la valoración que podamos hacer de la capacidad de un ser sobre la de otro. Además, no queda muy claro todavía cuál es la exigencia moral en virtud de la cual una capacidad deba desarrollarse. La teoría de Nussbaum oscila entre la teoría moral y la teoría política, así como entre una ética de la compasión y una ética de la justicia. A pesar de criticar el utilitarismo por concentrarse en la suma de bienes en perjuicio del individuo y por imponer una concepción comprensiva del bien, no puede escaparse del criterio de la sintiencia, que pone como umbral mínimo para que un ser sea incluido dentro de las consideraciones de justicia.

¹⁷ Es fundamental reconocer que cada especie animal tiene formas de vida distintas y que persigue bienes diferentes y, más aún, que los individuos de cada especie persigue fines heterogéneos. Con ello, Nussbaum centra su enfoque de las capacidades en la idea de una vida digna más allá de la noción tradicional de dignidad y se concentra en la capacidad, su potencialidad y una relación de contención, respeto y justicia hacia los animales: «ya que los animales no participan directamente en la elaboración y formulación de principios políticos y, por consiguiente, existe un serio peligro de imponerles un modo de vida que ellos no elegirían por sí mismos, lo mejor, pues, es que busquemos un conjunto limitado de principios políticos centrados en la capacitación o la protección, y no una concepción comprensiva de las vidas animales buenas» (NUSSBAUM, op.cit., p. 347).

¹⁸ *Ibíd.*, p. 342.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 344.

y contractualista que hace residir el valor en la humanidad y la racionalidad. Estamos hablando, entonces, de «una preocupación ética por que las funciones de la vida no se vean impedidas y por que la dignidad de los organismos vivos no se vea vulnerada»²⁰.

Para finalizar este apartado, reiteramos entonces que hacer daño es impedir el florecimiento de una vida: se nos hace patente «la concepción de un mundo en el que existen muchos tipos diferentes de animales que luchan por vivir su vida, una vida dotada de su propia dignidad»²¹. El centro de atención es, entonces, el individuo, por lo que no está condicionado por ningún cálculo felicitarario del mayor número o de la suma de bienes: «su atención está fijada en el bienestar de las criaturas existentes y en el daño que se les hace cuando se arruinan sus poderes»²². En ese sentido, el daño individual es el objeto central del interés ético: «los animales son sujetos de justicia en tanto en cuanto son animales individuales que sufren dolor y privaciones»²³. La pertenencia a una especie no es moralmente relevante, pues la relevancia reside en la sintiencia individual y el florecimiento de capacidades.

Segunda parte

En lo que se refiere específicamente a la cuestión de la tauro-maquia, nuestro parecer es que Savater nunca hila muy fino en su reflexión sobre la naturaleza, o sobre el trato que dispensamos a los animales no humanos²⁴. Una de las líneas más fuertes de su razonamiento al respecto la esbozó en un artículo de prensa del 2010 donde afirmó:

«A los animales domésticos se les maltrata cuando no se les trata de manera acorde con el fin para el que fueron criados. No es maltrato obtener huevos de las gallinas, jamones del cerdo, velocidad del caballo o bravura del toro. Todos esos animales y tantos otros no son fruto de la mera evolución sino del designio

²⁰ *Ibíd.*, p. 344.

²¹ *Ibíd.*, p. 351.

²² *Ibíd.*, p. 352.

²³ *Ibíd.*, p. 352.

²⁴ El lector encontrará una crítica a su tratamiento de la distinción natural/artificial en RIECHMANN, Jorge: «La industria de las manos y la nueva naturaleza (sobre naturaleza y artificio en la era de la crisis ecológica global)», capítulo 4 de *Un mundo vulnerable* (segunda edición). Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

humano (...). Tratar bien a un toro de lidia consiste precisamente en lidiarlo»²⁵.

De acuerdo con este razonamiento, tratar bien a una niña criada como esclava sexual consistiría en violarla. Tratar bien a un gladiador ha de consistir en hacerlo pelear hasta la muerte en el circo romano (suponiendo que fuera criado para ello). No habrá problema ninguno con el uso de los *castrati* para diversión de príncipes y prelados, qué duda cabe de que son fruto del designio humano. Y si a algún ingeniero genético ligero de cascos se le ocurre iniciar la producción industrial de bebés transgénicos para elaborar con ellos cremas de belleza, adelante: tampoco ellos serían, al fin y al cabo, producto de la evolución sino del ingenio de los hombres.

Frente a esto, sin duda Savater replicaría que no cabe tratar a humanos y no humanos aplicando el mismo conjunto de criterios morales: para los primeros ética kantiana (o algo semejante), para los segundos instrumentalización sin límites. Según el pensador donostiarra, nuestra relación con la naturaleza o con los animales no humanos ha de regularla la sensibilidad o el gusto estético, pero no la ética. Así, Savater escribe en el mismo artículo de prensa: «La moral trata de las relaciones con nuestros semejantes y no con el resto de la naturaleza. Precisamente la ética es el reconocimiento de la excepcionalidad de la libertad racional en el mundo de las necesidades y los instintos».

Lo que queremos destacar es que el pensador donostiarra aquí *está incurriendo en una petición de principio*: lo que debería ser probado se asume como premisa. Savater presupone que existe una diferencia radical entre animales humanos y no humanos, que es precisamente lo que está en cuestión: tal «abismo ontológico» es, en nuestra opinión, y como hemos descrito con cierta amplitud en la primera parte, una ventajista construcción humana que no puede defenderse sin arbitrariedad²⁶, sin incurrir en *especismo* (prejuicio de especie).

²⁵ SAVATER, Fernando: «Vuelve el Santo Oficio», en *El País*, 29 de julio de 2010. (De forma más meditada en *Tauroética*. Turpial, Madrid, 2011, p. 41). El 28 de julio de 2010, el Parlamento de Cataluña aprobó con 68 votos a favor, 55 en contra y 9 abstenciones abolir las corridas de toros en Cataluña a partir del 1 de enero de 2012.

²⁶ El lector encontrará una crítica a esa noción de un «abismo ontológico» entre los animales humanos y los no humanos en RIECHMANN, Jorge: *Todos los animales somos hermanos* (segunda edición). Los Libros de la Catarata, Madrid,

La petición de principio está bien identificada como falacia desde los trabajos lógicos de Aristóteles. Al propio maestro de Estagira (como más tarde a Nietzsche) le podía parecer autoevidente que los seres humanos se dividían de forma natural en amos innatos y siervos por naturaleza, y que lo natural era que los primeros esclavizaran a los segundos «por su propio bien»: pero con ello incurría él mismo en una clamorosa petición de principio. El prejuicio clasista de su época no podía tomarse como un dato: si acaso, tendría que justificarlo. La situación de Fernando Savater con respecto a los animales no humanos es análoga. Si quiere razonar a partir de su prejuicio de especie, tendrá que tratar de justificarlo primero. La discriminación especista da por sentado que los intereses de un individuo son de mayor o menor importancia por el hecho de pertenecer a una especie animal determinada: pero, ¿por qué esa pertenencia a una especie determinada ha de ser un factor moralmente relevante? No vale afirmar simplemente que «todo lo que cuenta en la ética [es] el reconocimiento de lo humano por lo humano y el deber íntimo que nos impone»²⁷, porque tenemos buenas razones para defender que, más allá del círculo de lo humano, hemos de considerar a los animales no humanos como *pacientes morales* (aunque no como los agentes que no pueden ser, claro está, en el sentido de que sean capaces de la deliberación y el juicio racional práctico)²⁸.

2005, especialmente en el capítulo 1 («Animales humanos y no humanos en un contexto evolutivo»).

²⁷ SAVATER, Fernando: «La barbarie compasiva», en *El País*, 7 de septiembre de 2010.

²⁸ Seguramente vale la pena recordar aquí estas importantes nociones de filosofía práctica. *Agente sería aquel individuo capaz de evaluación, deliberación y decisión moral (los agentes morales forman un subconjunto del conjunto de los seres humanos: los bebés, por ejemplo, no son agentes morales)*. Aunque quizá sea mejor definir al agente moral en función de la responsabilidad: «X es un agente moral si y solo si X (a) es moralmente responsable de sus motivos y acciones, y (b) por lo tanto puede ser moralmente evaluado por tales motivos y acciones (alabado o reprendido, en sentido amplio)». ROWLANDS, Mark: «¿Pueden los animales ser morales», conferencia pronunciada como ponencia en la XVII Semana de Ética y Filosofía Política (Donosti/ San Sebastián, 1 a 3 de junio de 2011), publicada en el programa de mano del congreso, p. 10. Una enumeración de la clase de capacidades que constituirían a un agente moral la sugiere Susan Dwyer: «Todos los humanos (normales) se desarrollan hasta convertirse en agentes morales, es decir en seres con (al menos) las siguientes capacidades morales: la capacidad para hacer juicios sobre la permisibilidad moral, la impermisibilidad moral y la obligatoriedad moral de las acciones en casos reales o hipotéticos, nuevos o ya conocidos; la capacidad para registrar la autoridad especial de la moral (es decir,

Sin embargo, no se nos escapa que quizá Savater podría también acusar de petición de principio a nuestra propia posición. Aquí tomamos con el problema de que existe al menos *cierta* inconmensurabilidad entre posiciones morales básicas. Lo formula con acuidad Carmen Adriana Santander:

«Podemos definir comunidad moral como el conjunto de seres que son moralmente relevantes para una persona concreta en un tiempo determinado. En base a lo que cada cual entiende que es la comunidad moral (los seres hacia los que siente empatía), se busca el criterio de pertenencia a la misma. Es decir, primero *sentimos* cuál es nuestra comunidad moral, y después *pensamos y argumentamos* sobre cuál es el criterio de inclusión. Debido a esto, las comunidades morales son inconmensurables, es decir, quien considera a un conjunto concreto de seres como pertenecientes a su comunidad moral puede discutir con quien considera como pertenecientes a su comunidad moral otro conjunto de seres, pero para que se convenzan uno de ellos tiene que comenzar a experimentar como seres pertenecientes a su comunidad los que constituyen la comunidad moral del otro, es decir, tiene que “entrar” en la visión de la comunidad moral de la otra persona. Se puede comprender otra comunidad moral, pero si no se experimenta, no se comparte, y los criterios de inclusión que de ella derivan no nos parecen relevantes, y la discusión puede ser estéril. Sin embargo, al igual que [en un marco kuhniano] hay un paradigma científico dominante en determinado momento, hay una comunidad moral dominante en un momento y un lugar concretos...»²⁹.

el hecho de que los imperativos morales son vinculantes de manera no hipotética y, a veces, contrarios al interés personal); la capacidad para hacer atribuciones de responsabilidad moral con respecto a las acciones (de manera distinta a la mera responsabilidad causal), y la capacidad para reconocer la fuerza de las excusas». Citada por LUKES, Steven: *Relativismo moral*. Paidós, Barcelona, 2011, p. 78. Diremos entonces que algo es digno de *consideración moral* si debemos tenerlo en cuenta *directamente, por sí mismo*, en nuestros juicios y valoraciones morales. *Paciente moral sería aquel ser afectado por la conducta del agente que merece consideración moral (es decir, más o menos: un ser cuyos intereses deberían ser tomados en cuenta cuando se tomen decisiones que le afectan)*. Por ejemplo, una niña muy pequeña o un discapacitado psíquico profundo no son agentes morales, pero la mayoría de nosotros pensamos que merecen consideración moral y deben ser kantianamente tratados como «fines en sí mismos».

²⁹ SANTANDER GARCÍA, Carmen Adriana: «La inconmensurabilidad de las comunidades morales y el problema del criterio», ponencia en la XVII Semana de Ética y Filosofía Política (Donosti/San Sebastián, 1 a 3 de junio de 2011), publicada

Fundamentar en ética quiere decir: ir desnudando las raíces de nuestra posición, limpiándolas, calibrando su verdadera profundidad, y al final: llegar a una raíz primera que simplemente asumimos o afirmamos –y que para nuestro interlocutor (o adversario) será, probablemente, una petición de principio–. «Todo punto de partida de una investigación filosófica implica una petición de principio. No existe un punto de partida sin presuposiciones»³⁰.

Fernando Savater defiende que «reconocer *derechos* a los animales debería comportar suponerles también *deberes*», dada «la correlación –no meramente lingüística, desde luego– que existe entre “libertad” y “responsabilidad”. En una palabra, como la exigencia de *reciprocidad* específica al menos potencial sin la cual la ética resulta ininteligible (lo cual también distingue el caso de los recién nacidos o los disminuidos psíquicos de cualquier tipo de simios, por despejados que sean)»³¹. Pero debería resultar claro que no tiene razón en esa exigencia de reciprocidad. Hay relaciones éticas que son *esencialmente asimétricas*, y la más importante de las mismas es precisamente la de responsabilidad (la capitana del barco es responsable de sus pasajeros, y no a la inversa; la cirujana torácica es responsable de su paciente mientras lo tiene sedado en la mesa de operaciones, y no a la inversa; el hijo es responsable de su padre demenciado, y no a la inversa). De igual forma, también se dan deberes asimétricos, sin exigencia de reciprocidad, y bien puede suceder que tales deberes (humanos) puedan considerarse fundadores de derechos (cuyos titulares sean animales no humanos)³². Sostener lo contrario –una correlación férrea entre derechos y deberes, sobre la base de la reciprocidad– nos llevaría por ejemplo al disparate moral de negar cualquier deber hacia las generaciones humanas futuras³³. La argumentación ofrecida

en ANCHUSTEGUI, Esteban / CASADO DA ROCHA, Antonio (eds.): *XVII Semana de Ética y Filosofía Política*. Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Leioa (Bizkaia), 2011, p. 281.

³⁰ MACINTYRE, Alasdair: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, p. 96. Se ha tratado este asunto también en «El problema del fundamento», párrafo inicial del capítulo 3 de RIECHMANN, Jorge: *Todos los animales somos hermanos*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

³¹ SAVATER, Fernando: «Filantropía o zoofilia», en *Revista de Libros* 27 (1999).

³² Una buena defensa de la asimetría entre deberes y derechos en el espléndido ensayo de KOLAKOWSKI, Leszek: «Ética sin códigos», en *Tratado sobre la mortalidad de la razón*. Monte Ávila, Caracas, 1993, p. 102-104.

³³ El lector encontrará con más detalle este asunto en RIECHMANN, Jorge: «Responsabilidad hacia las generaciones futuras», capítulo 7 de *Un mundo vulnerable* (segunda edición). Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

por Tom Regan, reseñada en la primera parte de este texto, ya nos dio más luces al respecto.

Tampoco debemos aceptar, en nuestra opinión, la idea de Savater según la cual no cabe hablar con sentido de «intereses» sin elección libre³⁴ (con lo cual los animales no humanos –o los bebés humanos– no poseerían intereses). Hacer depender así la existencia de intereses de la capacidad para elaborarlos discursivamente supone, otra vez, incurrir en petición de principio. Por supuesto que una planta tiene interés en recibir suficiente luz solar, un cerdo tiene interés en no ser degollado, y una niña pequeña tiene interés en recibir una buena educación no sexista, y lo tienen aunque sean incapaces de articularlos racionalmente. La vida va de la mano de la posesión de intereses: todos los vivientes los tienen³⁵.

La cuestión de fondo es que aquel antropocentrismo moral excluyente afirma la prioridad de *cualquier* interés humano (incluso los más frívolos) frente a los intereses básicos de criaturas sintientes con capacidades complejas muy similares a las nuestras. Y esto es lo que parece inaceptable. Ya veíamos en la primera parte del texto que incluso Singer parece caer en el error de concederle primacía a los intereses humanos a pesar de que él mismo postula el *principio de igual consideración de intereses*.

Más adelante escribe Savater: «La *ahimsa* no sólo es incompatible con alimentarse de seres vivos, sino también con la estreptomycinina y otros medios de defendernos de los peligros que suponen esos vivientes para nosotros»³⁶. Este es un razonamiento falaz del tipo «da igual ocho que ochenta», basado en negar relevancia a la distinción entre los *intereses básicos* de un ser humano (no morir de hambre, sobrevivir a una infección) y nuestros deseos triviales y quizá moralmente cuestionables (comer chuletitas de cordero lechal, disfrutar de una buena pelea de gallos).

³⁴ SAVATER, Fernando: *Tauroética*. Turpial, Madrid, 2011, p. 26.

³⁵ Savater tiene razón al criticar la incoherencia de los antitaurinos que comen carne. Pero pedir a los defensores de los animales que renuncien a los antibióticos («cuyo simple nombre ya promete matanzas», SAVATER, Fernando: «La barbarie compasiva», en *El País*, 7 de septiembre de 2010) es pura demagogia. No hay incoherencia ética ninguna entre rechazar el antropocentrismo moral excluyente y defenderse de una infección bacteriana que nos llevaría a la tumba: los defensores de los animales no se creen, por lo general, criaturas angélicas. Saben que la tragedia existe y que no todos los valores que estimamos son siempre conciliables. Lo cual, claro, no nos excusa de tratar de conciliar los que efectivamente pueden conciliarse, aunque a veces nos cueste mucho esfuerzo.

³⁶ SAVATER, Fernando: *Tauroética*. Turpial, Madrid, 2011, pp. 32.

Quizá «antropocentrismo» no sea ni siquiera el término más adecuado para el problema moral que está en juego. Pues por una parte existe lo que en otros lugares hemos llamado *antropocentrismo en sentido epistémico*, que es inevitable (cada ser vivo existe dentro de un mundo sensorial, cognitivo y experiencial característico de su especie, del que no puede evadirse: así, el lagarto es en cierta forma «lagartocéntrico», y la sardina «sardinocéntrica»). Y por otro lado es un hecho que el ser humano ocupa un lugar singular dentro de la biosfera, y que sus peculiares capacidades (entre ellas, muy destacadamente, su poder destructivo) le sitúan en un lugar central respecto a los demás seres vivos. *El problema moral surge cuando los intereses humanos se favorecen sistemáticamente frente a intereses de rango equivalente de los que son portadores organismos no humanos*; para esto sería menos equívoco hablar, más que de antropocentrismo, de *antroposupremacismo* o «supremacismo humano» (así como denominamos «supremacismo blanco» a la ideología racista del Ku-Klux-Klan o los neonazis europeos)³⁷.

Ahora bien, la mal llamada fiesta de los toros, o las torturas de animales en variados y numerosísimos festejos de pueblos españoles y otros países de Europa y Latinoamérica, apenas son como la espuma cultural de un mar de fondo que no siempre percibimos. Cuantitati-

³⁷ Como señala Jorge Enrique Linares, reivindicando un *antropocentrismo reflexivo no especista*: «el hecho de que nuestra visión del mundo no pueda ser más que antropocéntrica o quizá “axiocéntrica”, es decir, de que el valor tenga origen en nuestra conciencia, no justifica que neguemos valor intrínseco a otros seres vivos que tienen una finalidad propia e intereses vitales. No significa que no se puedan reconocer las similitudes y rasgos ontológicos comunes que compartimos con otros seres vivos. Lo que impide es que podamos reclamarles reciprocidad moral. Si no podemos reconocer un valor intrínseco en otros seres vivos significa que no comprendemos las similitudes y rasgos que compartimos con ellos y que no poseemos la suficiente sensibilidad ética para considerarlos como seres intencionales. El antropocentrismo reflexivo es aquél que puede generar una fuerza centrífuga de consideración moral, en lugar del efecto centrípeto del especismo, del etnocentrismo o del racismo que han estado muy presentes en las morales convencionales. Por otra parte, la crítica del antropocentrismo no cuestiona ni pone en entredicho nuestra tradición secular de la autonomía moral y la libertad del sujeto. La fuente y la medida del valor sigue siendo el *agente moral*, la persona autónoma. Pero el ámbito de la consideración moral se extendería (...) hacia otros seres vivos que el ser humano mismo concebiría con intereses vitales, y hacia la biosfera en su conjunto». LINARES, Jorge Enrique: «La expansión de la responsabilidad humana ante la naturaleza», material presentado en el módulo 5 del I Máster Propio Universitario en Ciencias de la Sostenibilidad para Gestionar el Cambio Global, Universidad Internacional de Andalucía, Baeza, 17 al 19 de octubre de 2011.

vamente, los toros que se lidian son desde luego muchísimos menos que los bóvidos sacrificados por su carne³⁸.

Si hubiéramos de identificar, en el ámbito de las prácticas materiales sobre las que se basan nuestros modos de vida, los fenómenos que causan más dolor y daño a los animales no humanos, no sería difícil convenir en *dos conjuntos de fenómenos: la crianza industrial de animales por una parte; y la degradación y destrucción de ecosistemas por otra*.

Basta con identificar estas dos fuentes de daño para que se nos haga patente que resulta imposible frenarlas sin *un potente movimiento de autolimitación, autocontención o repliegue* por parte de la especie humana. Y hay que darse cuenta de lo que esto significa: limitar drásticamente el consumo de carne y pescado, pongamos por caso, o dejar de poseer y usar automóviles privados.

Este movimiento de autocontención representa el mayor desafío de nuestra época. Y de momento, a la hora de afrontarlo, no cabe

³⁸ Un dato impresionante es que, según cálculos de la FAO, las emisiones de gases de efecto invernadero derivadas de la cría de ganado suponen el 18% del total. De ahí la importancia que, para el entero edificio de la convivencia ético-política, reviste el vegetarianismo. Encarna –con una potencia incomparable– la opción de *no dañar al otro* que se halla en la base de toda ética. Es a la vez opción moral, y símbolo de todas las demás opciones morales: aunque podría obtener una ventaja dañándose, me autolimito para no hacerlo. Las demás criaturas no pueden planteárselo, el ser humano sí. Por lo demás, sorprende el desconocimiento de la gente sobre las implicaciones que tiene nuestra dieta para la justicia y la ecología... Si nueve mil millones de personas (la población en que se estabilizará la demografía humana, con suerte, durante este siglo) trataran de comer como lo hace el estadounidense promedio, harían falta las tierras de cultivo de *más de dos planetas adicionales* para soportar esa dieta: 4.500 millones de hectáreas –cuando en la Tierra sólo hay 1.400 millones de hectáreas de tierras de cultivo. Datos de Trainer, Ted: «¿Entienden bien sus defensores las implicaciones políticas radicales de una economía de crecimiento cero?», publicado en *sin permiso* (www.sinpermiso.info) y antes de ello en *real-world economics review* el 6 de septiembre de 2011. Pese a ello, la inmensa mayoría sigue tratando la dieta como si fuese un asunto ajeno a la ética y la política. El mismo cálculo, desde otro ángulo: con dieta estadounidense, y teniendo en cuenta que hemos de cultivar más cosas que alimentos en las tierras de labor (fibras por ejemplo, o materias primas para la producción...) el planeta sólo podría dar sustento a 1.500- 2.000 millones de personas (y hoy somos más de 7.400 millones, quizá no esté de más recordarlo). No cabe ignorar, además, que la producción agropecuaria de hoy es insostenible a medio plazo (depende crucialmente de recursos no renovables a cuyo cénit ya nos estamos aproximando: petróleo, gas natural, fosfatos)... No hay forma de concebir un mundo sostenible para 7.000 ó 9.000 millones de seres humanos salvo en términos de agroecología, soberanía alimentaria y dietas básicamente vegetarianas.

duda de que estamos fallando. «Cuando me preguntan por qué gasto tanto tiempo y dinero hablando de ser amable con los animales, cuando existe tanta crueldad hacia los hombres, yo contesto: *Porque estoy trabajando en las raíces*»³⁹.

La fórmula de Fernando Savater –«el reconocimiento de lo humano por lo humano»⁴⁰– se parece mucho a la pretensión de exclusividad de cualquier club privado: «el reconocimiento de los miembros del Club Pickwick por los miembros del Club Pickwick». Pero la cuestión relevante es: ¿cuáles son los criterios de admisión y pertenencia al club?

Los iguales siempre son iguales-diferentes: esto es obvio (los animales humanos lo aprendemos primero, casi siempre, en las relaciones entre mujeres y hombres). La pregunta relevante es: ¿hasta dónde llega el círculo de nuestra comunidad moral, vale decir, el grupo de los *iguales moralmente* en algún sentido significativo? La respuesta antiespecista dice: el límite no puede coincidir con la barrera de nuestra especie, porque eso no es moralmente significativo.

¿Quiénes forman parte de la comunidad moral? Barruntamos que, en el alba de nuestra especie, los animales no humanos formaban parte de algún modo de nuestras comunidades, investidos con un rango especial, quizá incluso divinizados. Hoy, cien o doscientos mil años después, y quizá en el ocaso de esta muy desequilibrada y muy escasamente racional especie nuestra, precisamos reintegrar a esas criaturas en el seno de la comunidad moral: no como semidioses sino como cohabitantes del planeta que tienen intereses, capacidades y son dueños de una vida, su propia vida, en la que les puede ir mejor o peor.

Se puede barruntar que, en Savater y otros autores, son las *dificultades para ser moral* las que desde un segundo plano conducen a acotar de forma restrictiva y arbitraria la comunidad moral. Estos autores dirían algo así: ya ven ustedes lo complicado que nos resul-

³⁹ George T. Angell (1823-1909), fundador de la «Massachussets Society for the Prevention of Cruelty to Animals», MSPCA (Sociedad de Massachussets para la Prevención de la Crueldad con los Animales).

⁴⁰ Fernando Savater ha empleado esta fórmula en repetidas ocasiones, por ejemplo: «Lo propio de la ética es el reconocimiento de lo humano por lo humano, o sea, determinar racionalmente cuáles son los verdaderos intereses que caracterizan específicamente a la humanidad frente a la programación biológica de los seres naturales... de los cuales también formamos parte» («Filantropía o zoofilia», en *Revista de Libros* 27 (1999). Véase también *El valor de educar*. Ariel, Barcelona, 1997).

ta tratar éticamente al prójimo humano, no sobrecarguemos todavía más nuestros limitados recursos morales introduciendo a demasiada gente en el club. No desperdiciemos la escasa energía moral de que disponemos en cuestiones quizá secundarias. ¿Nos pide entonces la ética más de lo que podemos dar? Es una sospecha recurrente a la vista de lo que sabemos sobre la condición humana –sospecha que recibió su expresión clásica en la frase de aquel inglés evocado por Schopenhauer en uno de sus escritos sobre ética: «No me puedo permitir mantener una conciencia»⁴¹.

Pero si implícitamente se razona de esta forma, lo honesto sería poner la dificultad sobre la mesa de forma directa, en vez de tratar de hacer pasar por buena una idea de la ética –«el reconocimiento de lo humano por lo humano»– a nuestro entender poco convincente. Y por nuestra parte, reconociendo el gran peso que hay que atribuir a esa *dificultad para ser moral* en nuestras consideraciones éticas, argüiríamos dos cosas. En primer lugar, *la dificultad se refiere al paso de una «moral de proximidad» a una «moral de larga distancia»* (el salto de la barrera de especie sería sólo una dificultad añadida, el paso de una moral intrahumana hacia una moral interespecie)⁴²; pero la forma de hacer frente a la dificultad no puede consistir en renunciar a cualquier ética universalista, concentrando nuestros limitados recursos morales sólo en el trato ético con los miembros de nuestro grupo primario y círculos más cercanos⁴³.

⁴¹ *I cannot afford to keep a conscience*, mantener una conciencia moral es para mí demasiado costoso. SCHOPENHAUER, Arthur: «Sobre el fundamento de la moral», en *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Edición de Pilar López de Santa María. Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 218.

⁴² Esto se ha tratado por extenso en RIECHMANN, Jorge: «De una moral de proximidad a una moral de larga distancia», capítulo 6 de *Ética extramuros* (segunda edición actualizada de *Interdependientes y ecodependientes*). Ediciones UAM, Madrid, 2016.

⁴³ Con prudencia, el profesor mexicano Jorge Enrique Linares aboga por un enfoque gradualista y pragmático, pero ello no le lleva a deformar las cuestiones de fondo: «La ética de la “liberación animal”, en la formulación de Singer, se asemeja al modelo bergsoniano de la moral de la “aspiración”, de inspiración más bien religiosa, y que se centra en individuos de singular virtud (el héroe, el sabio o el santo, como los caracterizaba Scheler) capaces de “arrastrar” con su ejemplo vivo a los demás hacia una moralidad del amor universal, que –en este caso– que no se reduce a la humanidad, sino que se extiende a otros seres vivos. (...) Una ética “zoocentrista” podría conducirnos a aporías por motivos más pragmáticos que teóricos. Los argumentos zoocentristas (como los de Singer) sobre la consideración igualitaria de los intereses de otros animales sintientes, la eliminación de toda forma de violencia contra los animales y la preconización

Víctor Gómez Pin –en otro artículo más contra la prohibición del toreo en Cataluña en el verano de 2010, debate donde la demagogia alcanzó muy altas cotas– daba una buena definición de lo que está en juego: «El comportamiento ético no consistiría ya en la exigencia de no instrumentalizar a los seres de razón y de lenguaje, sino en la exigencia de no instrumentalizar a los seres susceptibles de sufrimiento»⁴⁴.

De hecho, lo reformularíamos (ampliando el terreno de análisis, profundizando en el mismo y pasando de una fundamentación utilitarista a otra más o menos aristotélica y, por ello, cercana a Nussbaum como lo reseñamos en la primera parte)⁴⁵: el comportamiento ético consistiría en *no dañar a aquellos seres vivos susceptibles de ser dañados*, cada uno de ellos en formas específicas (que dependen del conjunto característico de capacidades y vulnerabilidades de tal ser vivo). Los límites de esta fórmula, claro está, se hallan en la supervivencia de los agentes morales que tratan de comportarse éticamente y que no viven en un mundo angélico (por ejemplo, pueden renunciar a comer carne y pescado para no dañar a animales con un sistema nervioso desarrollado, pero habrán de comer al menos vegetales).

Ya referenciábamos más arriba el famosísimo pasaje de Bentham. Ahora reformularemos aquí su enfoque utilitarista de la siguiente forma: la cuestión no es –en efecto– si pueden razonar, ni tampoco –solamente– si pueden sufrir, sino más bien: ¿pueden ser dañados? (Diríamos que un roble, o una planta de muérdago sobre el mismo, no pueden sufrir, pero sí pueden ser dañados)⁴⁶.

del vegetarianismo son objetivos congruentes de esa expansión moral, posible y necesaria; pero también son objetivos incapaces de arraigar y de obtener consenso en lo inmediato dentro de una cultura de una larga tradición antropocéntrica y especista, pues parecen más bien recomendar una serie de *máximos* o modelos de virtud superior, y no sentar las bases de valores *mínimos* que pueden ser aceptados por todos los agentes humanos en acuerdos políticos de orden local y global...» (LINARES, Jorge Enrique: «La expansión de la responsabilidad humana ante la naturaleza», op. cit.).

⁴⁴ GÓMEZ PIN, Víctor: «Anatema sobre Ronda», en *El País*, 2 de agosto de 2010.

⁴⁵ Es el tipo de defensa que el lector encontrará en RIECHMANN, Jorge: *Todos los animales somos hermanos* (segunda edición). Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

⁴⁶ Para alimentar la reflexión en torno a nuestras obligaciones morales con respecto a las plantas: MANCUSO, Stefano / VIOLA, Alessandra: *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015. ¿Son las plantas «organismos sensibles capaces de comunicarse, tener vida social, resolver problemas complejos mediante el uso de refinadas estrategias»? (p. 5).

A nuestro entender, desde planteamientos éticos a la altura de nuestro tiempo, *cuando tengamos que vérnoslas con daños evitables la carga de la prueba recaería sobre quien desea causarlos*, no sobre quien se opone a ellos. La clave se halla en la distinción entre *matar (o dañar) innecesariamente* y hacerlo obligado por una necesidad práctica⁴⁷. Se trata de *evitar (o al menos minimizar) todo daño innecesario*, teniendo muy presente la debilidad moral humana y la facilidad con que nos embarcamos en la búsqueda de excusas. Parece claro que esto requiere transformaciones culturales hondas, valores básicos vividos de otra forma, una cosmovisión diferente. Quizá deberíamos defender –ya se ha hecho en otros lugares– que el valor básico es el *florecimiento de todas las criaturas sintientes*⁴⁸, o incluso vivientes⁴⁹.

⁴⁷ Queremos llamar la atención sobre algunos principios ético-políticos relevantes para la discusión actual.

1. Tenemos en primer lugar el principio de *no hacer daño* a los seres que pueden ser dañados (principio que se enuncia desde la perspectiva del agente).

2. En segundo lugar, *hacernos cargo* de lo que hacemos (principio de responsabilidad, formulado también desde la perspectiva del agente).

3. Un tercer principio, sobre cuya importancia ha llamado la atención Aurelio Arteta (*Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*, Alianza, Madrid, 2010), sería el de *no apartar la vista* (que apunta a la perspectiva del espectador).

Podríamos preguntarnos: ¿y qué hay con respecto a la obligación de buscar activamente el bien? En el caso de los animales no humanos, ¿no deberíamos perseguir el bienestar de todos los seres vivos de la biosfera? Hemos de decir que el principio de no dañar («no maleficencia») y el principio de responsabilidad parecen más importantes que un principio utilitarista de beneficencia (buscar activamente el bien de todos los seres), porque en un mundo de sistemas complejos que coevolucionan, con millones de agentes que interactúan, prever las consecuencias de nuestros actos resulta endiabladamente difícil. Y eso sin contar con la escasez de recursos. Por aquí damos con uno de los temas clásicos de la filosofía moral, la asimetría entre deberes negativos y deberes positivos. En cualquier caso, el deber positivo de hacer el bien está en función del poder y el saber del agente moral. Está claro que se sitúa cerca de la *responsabilidad*. Anotemos de pasada que incluso entre los teóricos políticos liberales, se puede intervenir en el «coto vedado» (Ernesto Garzón Valdés) de los derechos fundamentales del individuo si se violan los principios de (a) no dañar y (b) contribuir a la creación de bienes públicos.

4. En cuarto lugar tiene una gran importancia, precisamente en este mundo laberíntico que es el nuestro, el principio de *no da igual ocho que ochenta*, en lo que a daños evitables se refiere. No somos ángeles, pero 8≠80.

⁴⁸ Véase RACHELS, James: *Introducción a la filosofía moral*. FCE, México, 2007, p. 289.

⁴⁹ Invitamos al lector a acercarse a una argumentación zoocéntrica que encontrará en RIECHMANN, Jorge: *Todos los animales somos hermanos*. Los Libros

Podemos coincidir con Thomas Nagel y con Fernando Savater en que la ética «es el resultado de la capacidad humana de someter las pautas motivacionales o de conducta innatas o condicionadas de forma pre-reflexiva a la crítica y la revisión, y crear nuevas formas de conducta»⁵⁰, y sacar de ello no la viciada conclusión según la cual un «abismo ontológico» nos faculta para tratar a los demás animales a nuestro antojo, sino más bien aceptar que *noblesse oblige*, y así nuestras elevadas facultades nos imponen responsabilidades muy exigentes. «¿Por qué debemos comprometer los humanos nuestra propia vida y sus circunstancias no atentando contra cualquier otra vida, cuando el resto de los seres vivos naturales actúan de forma opuesta?», interpela Fernando Savater⁵¹. *Precisamente porque tenemos capacidades morales que los demás animales no tienen: nobleza obliga*. Cuando Savater rechaza la idea según la cual «los dolores causados por la Naturaleza son sufrimientos imprescindibles para la vida en su conjunto, mientras que los provocados por los humanos son caprichosos y no necesarios»⁵² está contradiciéndose a sí mismo: como defensor de la libertad humana, debería tener clara la distinción básica entre *mal natural* y *mal social o moral*. (Éste último, claro, es el mal causado por agentes morales) ⁵³.

El núcleo de lo moral, tal y como lo han concebido pensadores sociales como Zygmunt Bauman, se halla en *el compromiso con el otro a lo largo del tiempo*⁵⁴. Podríamos parafrasear: en el acompañarnos unos a otros. Los animales no humanos viven en un mundo de inocencia y de crueldad. Para los seres humanos no hay inocencia (y la ilusión de inocencia se transforma para nosotros en un potente veneno), pero podemos minimizar la crueldad.

O el reconocimiento del otro, o el festín caníbal. Pero hoy debemos subrayar: ese «otro» no es solamente un animal humano. Como nos decía hace veintitantos siglos el Qohelet, subrayando la vulnerabilidad común y la unidad de destino de todos los animales:

de La Catarata, Madrid, 2005, pp. 68-69.

⁵⁰ SAVATER, Fernando: *Tauroética*. Turpial, Madrid, 2011, p. 29; cita a Thomas Nagel en «Ética sin biología», un capítulo de *Mortal Questions*.

⁵¹ SAVATER, Fernando: *Tauroética*, op. cit., p. 32.

⁵² SAVATER, Fernando: *Tauroética*, op. cit., p. 38.

⁵³ Un iusfilósofo como Ernesto Garzón Valdés reformula la clásica distinción mal natural/ mal social en términos de *catástrofes* (naturales) frente a *calamidades* (causadas por los seres humanos).

⁵⁴ BAUMAN, Zygmunt / TESTER, Keith: *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Paidós, Barcelona, 2002, p. 26.

«Dios prueba [a los seres humanos] para que vean que por sí mismos son animales; pues una es la suerte de hombres y animales: muere uno y muere el otro, todos tienen el mismo aliento y el hombre no supera a los animales. Todos son efímeros. Todos caminan al mismo lugar, todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento del hombre sube arriba y el aliento del animal baja a la tierra?»⁵⁵.

Necesitamos, más que nunca, superar ese narcisismo de especie que solemos llamar antropocentrismo moral. La filosofía moderna –reflexiona la poeta Julia Otxoa– «se olvida de los insectos, de las plantas, de los árboles, de la lectura del cielo, y sin embargo camina soberbia, ungida de ignorancia, con pasos que retumban en la tierra»⁵⁶. No podemos vernos a nosotros mismos como alienígenas caídos desde un mundo superior al oscuro planeta Tierra, donde nos encontramos solos. Necesitamos construir una cultura no de dominación sobre la naturaleza, sino de simbiosis con ella. En esa perspectiva (de transformación cultural profunda, si no queremos emplear el término «revolución»), renunciar al toreo tiene una dimensión simbólica importantísima, más allá del sufrimiento de los animales directamente implicados (que, efectivamente, son muy pocos en comparación con los implicados en las prácticas hartamente más atroces de la ganadería industrial).

Referencias bibliográficas más importantes

- BAUMAN, Zygmunt / TESTER, Keith: *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Paidós, Barcelona, 2002.
- BENTHAM, Jeremy: *Los principios de la moral y la legislación*. Claridad, Buenos Aires, 2008.
- HERRERA, Alejandro: «Los intereses de los animales y sus derechos» en PLATTS, Mark (coord.): *Dilemas Éticos*. UNAM-FCE, México, 2000.
- MACINTYRE, Alasdair: *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001.
- MANCUSO, Stefano / VIOLA, Alessandra: *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015.

⁵⁵ Qohelet (Eclesiastés) 3, 18-21. Seguimos la edición de *Nueva Biblia española*. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 1375.

⁵⁶ OTXOA, Julia: *Jardín de arena*. La Palma, Madrid, 2014.

Jorge Riechmann Fernández
Eduardo Rincón Higuera

- NUSSBAUM, Martha: *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Paidós, Barcelona, 2007.
- RACHELS, James: *Introducción a la filosofía moral*. FCE, México, 2007.
- REGAN, Tom: «Poniendo a las personas en su sitio», en *Revista Teorema* XVIII/3 (1999).
- RIECHMANN, Jorge: *Un mundo vulnerable*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.
- RIECHMANN, Jorge: *Todos los animales somos hermanos*. Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.
- RIECHMANN, Jorge: *Ética extramuros (segunda ed. actualizada de Interdependientes y ecodependientes)*. Ediciones UAM, Madrid, 2016.
- SAVATER, Fernando: *Tauroética*. Turpial, Madrid, 2011.
- SINGER, Peter: *Ética práctica*. Ariel, Barcelona, 1991
- SINGER, Peter: *Liberación animal*. Taurus, Madrid, 2011.
- WOLF, Ursula: *Ética de la relación entre humanos y animales*. Plaza y Valdés, Madrid, 2014.

Recibido el 30 de junio de 2017
Aprobado el 16 de septiembre de 2017

Jorge Riechmann Fernández
Universidad Autónoma de Madrid
jorge.riechmann@uam.es

Eduardo Rincón Higuera
Universidad Minuto de Dios (Bogotá)
eduardorinconhiguera@gmail.com