



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

DERECHOS DE LOS ANIMALES, SU DEFENSA ÉTICA DESDE LA
NO-VIOLENCIA, LA ETOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN HUMANIDADES: **ÉTICA SOCIAL**

PRESENTA:

YAZMIN ARACELI PÉREZ HERNÁNDEZ

DRA. HILDA CARMEN VARGAS CANCINO

DIRECTORA DE TESIS

DRA. MARÍA DEL ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ

CO-DIRECTORA DE TESIS

DR. CARLOS EDUARDO MARTÍNEZ HINCAPIÉ

CO-DIRECTOR DE TESIS



MAYO, 2022.

Índice

Introducción.....	1
Capítulo 1: No-violencia hacia los animales y reverencia por la vida	9
Introducción.....	9
1.1 Jainismo y budismo: <i>ahimsâ</i> y compasión por todos los seres sintientes	10
1.2 Henry David Thoreau: el aprecio por la naturaleza y la vida salvaje.....	18
1.3 Lev Tolstói: El vegetarianismo como primer peldaño	24
1.4 Gandhi y sus principios éticos	34
1.5 La Base Moral del Vegetarianismo	43
Conclusiones.....	50
Capítulo 2: El ecofeminismo y defensa ética de los animales.....	52
Introducción.....	52
2.1 Feminismo, ecofeminismo y el movimiento de Liberación Animal	54
2.2 Los dualismos dicotómicos y la lógica del dominio.....	57
2.3 La defensa de la diferencia frente al igualitarismo extensionista	61
2.4 El papel de las emociones frente a las posturas racionalistas en la ética animal	68
2.5 El consumo de carne: las mujeres y los animales como referentes ausentes	71
2.5.1 Los animales y el ciclo de objetivación, fragmentación y consumo	77
2.5.2 El lenguaje opresivo	79
Conclusiones.....	82
Capítulo 3: Los aportes de la Etología a la defensa ética de los animales	84
Introducción.....	84
3.1 Etología clásica y comportamiento animal.....	85
3.2 Del comportamiento prosocial al comportamiento moral	89
3.2.1 Empatía.....	91
3.2.2 Cooperación.....	97
3.3.3 Algunas consideraciones respecto a la atribución de moralidad en los animales	105
3.3 Del bienestarismo a la ciencia del buen vivir animal	107
Conclusiones.....	110
Capítulo 4: Los derechos de los animales desde la filosofía política	112
Introducción.....	112
4.1 Los derechos animales, una problemática no resuelta.....	113

4.2 La teoría de la ciudadanía como propuesta para ampliar los derechos de los animales.....	118
4. 3 Derechos y representación política de los animales domesticados	125
4.4 Animales salvajes: no intervención y soberanía.....	133
Conclusiones.....	142
Conclusiones generales.....	145
Bibliografía.....	155

Introducción

El movimiento de defensa de los derechos de los animales ha tenido un desarrollo de más de doscientos años hasta convertirse en un importante movimiento social, impulsado por una amplia teorización respecto al trato ético hacia éstos y por el surgimiento de múltiples organizaciones a nivel mundial.

A partir de los años setenta del siglo pasado, en el ámbito de la ética y la filosofía se ha desarrollado un debate cada vez más intenso y complejo respecto a la relación de los seres humanos con los animales. La teoría clásica de los derechos se ha fundamentado sobre todo a partir de los enfoques utilitarista y deontológico representados por Singer y Regan respectivamente. La idea central que defiende la postura clásica es que los animales tienen determinados derechos morales básicos y que su reconocimiento requiere cambios fundamentales en el trato que se da a éstos. Desde esta perspectiva, estos seres no existen para los fines humanos, sino que son sujetos que poseen su propio valor inherente, y, por tanto, deben ser tratados con respeto.

Asimismo, las consideraciones respecto al trato ético hacia los animales se han abordado desde otras perspectivas: el bienestarismo y el ecologismo holista. El primero, tiene como fin mejorar las vidas de éstos, pero dentro del contexto de aquellas situaciones en las que las actividades humanas como la ganadería industrial, la investigación en laboratorios, los zoológicos, acuarios, entre otras, imponen condiciones sobre el bienestar de estas criaturas. En tanto que, el planteamiento ecologista, reconoce que los animales son un componente vital de los ecosistemas; sin embargo, prioriza la protección, conservación y restauración de éstos, antes que las vidas individuales de los animales.

Recientemente, nuevos puntos de vista han enriquecido el debate. Por una parte, desde la filosofía política, Nussbaum propone el enfoque de las capacidades en el que defiende el criterio de florecimiento, entendido como la posibilidad para que cada animal individual realice aquellas capacidades que son propias de su especie. Por otro lado, se ha sumado a la discusión la perspectiva de género a través del ecofeminismo, que conjunta la visión feminista, ecologista y animalista. El movimiento ecofeminista ha visibilizado la conexión entre la dominación de las mujeres, la naturaleza y los animales. Por lo que, entre sus

objetivos teóricos, se encuentra la deconstrucción de los dualismos jerarquizados y dicotómicos sobre los que se ha fundado el pensamiento occidental y que ha desvalorizado a la mujer, a la naturaleza, al cuerpo, a los sentimientos y a los animales.

Además del enriquecimiento teórico, se han conseguido algunas victorias políticas reflejadas en modificaciones en la legislación contra la crueldad hacia los animales. En distintos países, se ha penalizado el maltrato; los experimentos con animales deben llevarse a cabo bajo condiciones que generen el menor sufrimiento posible, mientras que algunos tipos como las pruebas cosméticas han sido prohibidas también a nivel internacional; las granjas industriales están obligadas a cumplir con ciertas condiciones mínimas de bienestar tales como proporcionar alimento, agua y libertad de movimiento. En lo que se refiere a los animales de compañía, recientemente, España ha lanzado un anteproyecto de ley en el que propone determinadas obligaciones para quienes pretendan asumir la responsabilidad del cuidado de un perro o gato, es posible que esta propuesta ministerial sirva como referente para otras naciones. Lo anterior sugiere que las inquietudes del movimiento en defensa de los animales se han ido arraigando en la conciencia de la ciudadanía. No obstante, estos avances se enfrentan a una realidad donde las cifras de la explotación resultan alarmantes.

Debido a la creciente demanda para abastecer el consumo de carne, millones de animales terrestres y marinos son sacrificados anualmente. Asimismo, un gran número de éstos son utilizados en los diferentes ámbitos de la investigación. Aunado a lo anterior, el tráfico de la fauna salvaje, la deforestación, urbanización y la contaminación, son las principales causas de la extinción de especies animales y vegetales. Estas tendencias globales representan un desafío ético y político para el movimiento de defensa animal cuyo objetivo central es eliminar el sistema de explotación, sobre el cual se apoya en gran medida la alimentación, las estructuras de producción industrial e investigación científica.

Por otra parte, se han identificado limitaciones en los tres marcos morales en los que se aborda la relación ética con los animales. En lo que se refiere al bienestarismo, éste hace énfasis en el *trato* y no en el *uso*. En este sentido, mientras se dé un trato más “humanitario” se puede continuar con el sistema de explotación sistemática. El ecologismo holista critica diversas prácticas humanas que resultan devastadoras tanto para los animales como para sus ecosistemas, como la contaminación y destrucción de sus hábitats, los excesos de la ganadería

industrial, entre otras. No obstante, son permisibles prácticas como la caza, el sacrificio de especies invasivas o la gestión de las poblaciones para mantener el equilibrio. Al promover el florecimiento de las especies y los ecosistemas, además de considerar permisible el sacrificio de vidas animales, los objetivos del ecologismo holista parecen incompatibles con la idea de los derechos animales. Por tanto, en el bienestarismo y el ecologismo holista, subyace la primacía por los intereses humanos.

El enfoque de derechos, por su parte, ha hecho énfasis en los derechos negativos tales como no ser torturado, privado de la libertad o asesinado, mismos que se consideran aplicables de forma genérica a todos los animales que tienen algún nivel de conciencia o sensibilidad. No obstante, se ha dicho poco respecto a qué obligaciones se pueden tener para con los animales, como el derecho a respetar sus hábitats, el deber de rescatar a aquellos que resulten afectados involuntariamente por las actividades humanas, así como el cuidado de aquellos que dependen de los seres humanos.

Por otro lado, los teóricos de la Liberación Animal han tomado como referente a los seres humanos y las similitudes entre éstos y los animales para hacer extensivas las consideraciones éticas y morales hacia éstos dejando de lado el valor de las diferencias y las particularidades. Del mismo modo, se ha excluido el elemento afectivo como parte esencial en la defensa ética de los animales, dando preeminencia a la razón.

Frente a las limitaciones que se han identificado sobre todo en la teoría clásica, así como el creciente sistema de explotación animal, el cual es una expresión de la violencia global y el especismo, la presente investigación realiza un análisis reflexivo de los derechos de los animales a partir de los principios de la ética no-violenta, los avances y estudios etológicos, las aportaciones del ecofeminismo a la ética animal, la propuesta del enfoque de las capacidades y la teoría de la ciudadanía. Lo anterior tiene como fin responder a la siguiente cuestión central: ¿Es posible llevar a cabo la defensa ética de los derechos de los animales desde la No-violencia, la Etología y la Filosofía Política?

A partir de este planteamiento, este trabajo de investigación se ha estructurado en cuatro capítulos, los cuales tienen como fin dar respuesta al cuestionamiento anterior. En el primer capítulo se aborda la Ética de la No-violencia y sus aportaciones a la defensa de los derechos de los animales. Se inicia con la revisión de los orígenes de esta ideología pacifista a través

del jainismo y el budismo. Desde la perspectiva de estas doctrinas, los seres humanos tienen la vocación de vivir en armonía con todos los seres vivos y sintientes. Por lo que cualquier acto de violencia perpetrado contra el menor de ellos, rompe con esa armonía y crea un desorden en el que, quien inflige violencia se convierte también en víctima. Asimismo, los practicantes de estas tradiciones han tenido desde siempre entre sus máximas y principios el cuidado y respeto por todos los seres sintientes, así como la práctica de la compasión hacia éstos con su corolario el vegetarianismo, lo que hace que estas virtudes se relacionen con un profundo sentimiento de respeto y reverencia por la vida.

Posteriormente, se revisan algunos aspectos de la vida de pensadores pacifistas como Thoreau, Tolstói y Gandhi, quienes manifestaron su admiración por la vida natural y salvaje y en congruencia con los principios de la ética de la No-violencia optaron por practicar el vegetarianismo.

En lo que se refiere a Thoreau, se reflexiona en torno a su estancia en la laguna de Walden y cómo este acontecimiento, al que se refiere como un experimento de vida, influyó en su aprecio por la naturaleza y los animales. Al alejarse del bullicio de la ciudad para internarse en el bosque, pretendía sobre todo encontrarse a sí mismo y experimentar la vida a través de la conexión con el mundo natural. Se opuso a la explotación animal y consideró que cualquier forma de esclavitud, terminaba esclavizando a los seres humanos.

Para Tolstói, la práctica del vegetarianismo la cual respondía a cuestiones éticas y morales y a la práctica de preceptos espirituales como la abstinencia y el ayuno, formó parte de su ideología pacifista y no-violenta. No obstante, antes de modificar sus hábitos alimenticios y de encontrar en la esencia del cristianismo el sentido de la vida, atravesó por un profundo proceso de transformación personal que duró hasta el final de sus días. Tolstói consideraba que quien deseara hacer el bien y llevar una vida ética y moral, debía comenzar por dejar de causar sufrimiento no sólo de las personas sino también de los animales; fue sobre todo a este último aspecto a lo que se refirió como el primer peldaño.

Se da cierre a este primer capítulo con la propuesta ética y política de Gandhi la cual se fundamenta en los principios de *satya*, *ahimsâ*, *sarbodaya*, *swaraj*, *swadeshi* y *satyagraha*, todos estos con un amplio valor ético, moral y simbólico. Al igual que sus antecesores, Thoreau y Tolstói, la práctica del vegetarianismo desempeñó un papel importante en la vida

del Mahatma puesto que estaba estrechamente relacionada con sus convicciones éticas y morales y vinculado con la práctica de *satyagraha* y el principio de *ahimsâ*. Su oposición a dañar y dar muerte a otras criaturas para el beneficio humano fue lo que motivó a Gandhi a llevar una dieta sin carne.

En el segundo capítulo, se analizan las aportaciones del ecofeminismo a la defensa ética de los animales. En el primer apartado, se identifica la intersección entre los movimientos feminista, ecofeminista y de Liberación Animal. La defensa de los animales ha estado presente en el feminismo en los orígenes del sufragismo y, posteriormente, se vincula al ecofeminismo. En el siguiente apartado, se lleva a cabo el análisis de la lógica del dominio que subyace en la forma en cómo son concebidas las mujeres, la naturaleza y los animales. Desde el punto de vista ecofeminista, se discute sobre la esencia de estas conexiones, así como el origen y las características de estas dominaciones.

En tercera instancia, se aborda la defensa de la *diferencia* frente al *igualitarismo extensionista* en el que se han enfocado los teóricos del movimiento animalista. Algunas ecofeministas critican las posturas de Singer y Regan, ya que éstos han fundamentado la defensa ética de los animales a partir de las similitudes que éstos comparten con los seres humanos. Por lo que, apelan por apreciar las diferencias y los rasgos distintivos de los animales, así como reivindicar el componente afectivo como un elemento fundamental de la defensa ética de los animales.

Asimismo, se aborda el vínculo entre la opresión de las mujeres y el consumo de carne. Desde algunas corrientes del ecofeminismo, éste se ha relacionado con la objetivación y cosificación de la mujer y el animal, lo que los convierte en referentes ausentes en donde ambos desaparecen como individuos y aparecen como trozos de carne para satisfacer los deseos de otros. Finalmente, se analiza la forma en cómo el lenguaje se ha convertido en un elemento opresivo para las mujeres y los animales, en el que la heterodesignación de la mujer como naturaleza se ha manifestado en un lenguaje insultante que la asemeja con las hembras animales reduciéndola a funciones sexuales y reproductoras. En esta manifestación de sexismo subyace el especismo en el que el animal es concebido como inferior y objeto de posesión y desprecio.

El tercer capítulo, se centra en los estudios respecto a la comprensión del comportamiento animal, partiendo de la perspectiva de la etología clásica, particularmente desde la propuesta de Tinbergen, quien identificó cuatro áreas interconectadas respecto de la conducta de los animales en las que debían indagar las investigaciones etológicas. Posteriormente, se reflexiona en torno a la posibilidad de trascender la prosocialidad y dar cabida a la moralidad en algunas especies, para lo cual se analizan algunos estudios en los que éstas exhiben empatía hacia sus congéneres y se muestran cooperativos; seguido de las implicaciones éticas y filosóficas que conlleva la atribución de moralidad. Finalmente se revisa la propuesta de la etología para trascender el bienestarismo y dar paso a la ciencia del buen vivir animal y con ello contribuir a la defensa ética de los derechos de los animales. Además de esta disciplina, la primatología, la neurociencia entre otras, han contribuido a que los derechos de los animales se consideren una cuestión que precisa el análisis ético y filosófico, debido a que han transformado la visión del mundo natural y animal, al mostrar la riqueza, complejidad y particularidad de su comportamiento trascendiendo la visión automática mecanicista.

En el cuarto y último capítulo, se abordan los derechos de los animales desde la perspectiva de la filosofía política a través de la teoría de la ciudadanía y el enfoque de las capacidades. En primera instancia, se parte de las ideas centrales de los tres marcos morales en los que se aborda la defensa de los animales: el planteamiento bienestarista, ecologista y el enfoque de derechos básicos, para identificar las limitaciones de éstos sobre todo en lo que se refiere al bienestarismo y al ecologismo holista en los cuales subyace la primacía por los intereses humanos.

Posteriormente, se analiza la teoría de la ciudadanía como propuesta para complementar la teoría clásica de los derechos de los animales. Ésta coincide con la premisa del enfoque de derechos, el cual sostiene que los animales tienen determinados derechos morales básicos, y que el reconocimiento de éstos requiere cambios fundamentales en la forma en cómo son tratados. No obstante, considera que es necesario repensar la situación de maltrato y explotación de los animales en las sociedades humanas, ya que, esta problemática no puede resolverse defendiendo únicamente el valor intrínseco de los animales individuales. Al respecto propone ampliar la teoría clásica a través de la inclusión de distintos derechos

relacionales y diferenciados, además de los derechos universales que defienden los teóricos de la Liberación Animal.

Asimismo, la teoría de la ciudadanía argumenta que los diferentes tipos de relaciones entre los seres humanos y los animales conllevan una serie de obligaciones específicas que, de acuerdo con esta teoría deben analizarse a partir de las categorías de la ciudadanía, es decir, en términos de comunidad, soberanía y territorio.

En relación con lo anterior, desde el enfoque de las capacidades y la teoría de la ciudadanía se plantean dos formas en las que los animales domésticos podrían ser representados y velar por sus derechos. El enfoque de las capacidades considera que la representación de éstos a través de la figura de un tutor, puede ser una alternativa sensata desde el punto de vista moral. Por su parte, la teoría de la ciudadanía considera que las relaciones entre los seres humanos y los animales domesticados pueden restablecerse de forma justa si se conciben siguiendo los principios de pertenencia y ciudadanía.

El último tema por tratar en este capítulo es el caso de los animales salvajes ante el cual el enfoque de derechos de los animales ha adoptado una postura *no intervencionista* en la que los seres humanos deben abstenerse de perjudicarlos y han de dejar que éstos vivan sus vidas en paz. En tanto que, desde la teoría de la ciudadanía, se apela por proteger a las comunidades de animales salvajes y sus intereses frente a la vulnerabilidad a la injusticia a través del derecho a la soberanía. Finalmente, se exponen las conclusiones a las que se llegaron posterior al análisis y reflexión de cada uno de los temas abordados en la presente investigación.

Además de dar respuesta a la pregunta central, este trabajo pretende que la No-violencia y el respeto hacia los animales sea la regla y no la excepción; que la empatía y la compasión, así como el componente afectivo se reivindiquen como parte esencial del movimiento animalista. Asimismo, que el conocimiento científico respecto a las capacidades cognitivas y emocionales de los animales tengan como fin los intereses y el bienestar de éstos.

El pensamiento evoluciona y con ello diversas formas de dominio y opresión que anteriormente se asumían como legítimas, actualmente se consideran injustificables.

Visualizar un futuro en el que el maltrato y la explotación animal se contemplen como impensables, es posible.

Capítulo 1

No-violencia hacia los animales y reverencia por la vida

Introducción

A lo largo de la historia, la humanidad ha sido partícipe de actos violentos que se han justificado como un medio para lograr un fin con sus consecuencias conocidas y devastadoras. En la época actual, la vida se ve amenazada por las armas de destrucción masiva, los conflictos bélicos, así como la creciente ola de violencia entre seres humanos, hacia la naturaleza y los animales, agudizadas debido a las formas actuales de producción y consumo.

Dentro de las formas de discriminación y violencia hacia otros seres, se encuentra el especismo, que ha desembocado en acciones que atentan contra la naturaleza y los animales tales como: envenenar la tierra con productos químicos y pesticidas para la producción de alimentos; crear métodos de crianza intensiva y masiva para mantener la demanda del consumo de carne; la destrucción de bosques y selvas tropicales debido a la creciente agricultura y ganadería industrial, además de la pesca a gran escala. Estas manifestaciones de violencia son consecuencia de concebir a la naturaleza como cúmulo de recursos explotables y vertedero de desechos, y a los animales como medio para los fines humanos.

Diversos movimientos sociales, ecologistas y animalistas de los últimos tiempos que rechazan el uso de la violencia, así como toda forma de opresión e injusticia han encontrado en la No-violencia una vía para hacer frente a estos conflictos y un medio para conseguir la paz entre los seres humanos y con los otros seres.

A partir de la segunda mitad del siglo XX la No-violencia se conoce en Occidente a través de la lucha no armada de Gandhi en la liberación de la India del imperio británico. La filosofía defendida por el Mahatma tiene sus orígenes en las tradiciones hinduistas del jainismo y el budismo. Desde la perspectiva de estas doctrinas, el ser humano tiene la vocación de vivir en armonía con todos los seres vivos y sintientes. Por lo que, cualquier acto de violencia perpetrado contra el menor de ellos, rompe con esa armonía y crea un desorden en el que los humanos se convierten también en víctimas. Por otra parte, esta práctica está relacionada con otras virtudes que expresan amor por todos los seres vivos y un profundo sentimiento de reverencia por la vida.

Los fundamentos sobre los que se erige la ética de la No-violencia hacen que el movimiento de los derechos de los animales encuentre cabida y sustento en sus premisas. Algunos teóricos consideran que es una extensión de los movimientos pacifistas como una forma de rechazo a la violencia y al especismo. En este tenor, en el presente capítulo se abordan los orígenes de la No-violencia hacia los animales en las tradiciones jainista y budista las cuales, como se verá a continuación, han tenido desde siempre entre sus máximas y principios el respeto por todos los seres vivos y sintientes, así como la práctica de la compasión hacia éstos.

Posteriormente, se reflexiona en torno a la forma de vida de pensadores pacifistas como Thoreau, Tolstói y Gandhi, quienes manifestaron su admiración por la vida natural y salvaje y en congruencia con los principios de la ética de la No-violencia la cual exige no sólo evitar causar sufrimiento a las personas sino también a los animales, optaron por practicar el vegetarianismo.

1.1 Jainismo y budismo: *ahimsâ* y compasión por todos los seres sintientes

*Ahimsâ*¹, traducida como no-violencia, es un principio ético que se refiere a no dañar en el acto, la palabra y el pensamiento a ningún ser vivo; sin embargo, no debe interpretarse como un simple acto negativo que reprime las tendencias agresivas y violentas de los seres humanos, sino que, esta práctica está íntimamente relacionada con otras virtudes que expresan amor por todos los seres vivos y un profundo sentimiento de reverencia por la vida. La No-violencia implica llevar una vida compasiva con todos seres sintientes. En este sentido, evitar su sufrimiento es una de las prácticas más elevadas del *ahimsâ*.

El principio de *ahimsâ* tiene una larga historia en la tradición india y forma parte de los preceptos de doctrinas como el budismo y el jainismo, así como en las prácticas de yoga y meditación.

¹ La palabra sanscrita *ahimsâ*, está formada por el prefijo *a* el cual hace alusión a la ausencia de violencia y le da un sentido negativo al término *himsa* que significa herir o matar, para así conformar la expresión No-violencia cuyo significado está relacionado también con el respeto por la vida. *Cfr.*, K. T. S. Sarao and Jeffery D. Long, *Encyclopedia of Indian Religions. Buddhism and Jainism*, Springer, 2017, p. 25.

En lo que se refiere al jainismo², éste no es sólo un sistema filosófico, sino que, es, ante todo, una forma de vida que ha tenido siempre entre sus máximas y principios la práctica del *ahimsâ*. La expresión de profundo respeto por la vida que han manifestado sus practicantes influyó en el budismo, el hinduismo y el islam, sobre todo en la adopción del vegetarianismo.

Los jainas tienen la firme creencia de que en todos los seres del mundo animado e inanimado hay presencia espiritual. Desde su perspectiva, no hay nada en el universo sin cierto grado de sensibilidad en los diversos niveles de existencia consiente e inconsciente que va desde las formas más simples a las más complejas, tal como lo menciona Kumar:

[...] en primer lugar no le haremos daño a ningún ser que tenga cinco sentidos, esto es, los seres humanos y los mamíferos. [...] Después ampliamos la no violencia a los seres con cuatro sentidos, con tres y con dos. De acuerdo con la biología jainista, la vegetación se considera vida con un solo sentido, y para la supervivencia humana hay que quitar la vida, por lo que la quitamos en su forma más simple. Así es como progresivamente se minimiza la violencia³.

No obstante, debido a que su consideración de lo vivo es omniabarcante, dentro del jainismo se manifiesta una concepción especial de las plantas, a las cuales se considera que incluso tienen conciencia de sí mismas y del mundo que les rodea, esto se ve reflejado en el conocimiento del tiempo en que deben germinar. Además, comparten con los seres humanos y los animales deseos y necesidades como la nutrición o la reproducción⁴.

El alma, a la cual denominan *jîva*, es una sustancia viviente que se encuentra presente en todas las formas de vida, es decir, tanto en los seres humanos como en los animales y en las plantas. Todo ser del mundo tiene *jîva* o principio sintiente; también está el *ajîva*, que es la sustancia inanimada y que puede ser material o no.⁵ En esta doctrina, todo lo que tiene *jîva* o alma, no sólo debe ser respetado, sino que reconocen que cada ser posee un valor intrínseco y su propia dignidad, y como consecuencia una consideración moral.

² La doctrina jainista surgió alrededor de los siglos VI-V a. C. y su origen coincide con el surgimiento del budismo. Cuenta con al menos 3,000 años de historia y fue asentada por Mahavira Vardhamana, maestro asceta y heterodoxo llamado el Gran Héroe o Conquistador, quien además es considerado contemporáneo de Buda. El término jainista proviene de la palabra sánscrita *jina*, que pueda traducirse como «conquistador», «vencedor» en relación con Mahavira su fundador. Cfr., Christopher Key, *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*, Indian Books Centre, Delhi, 1995, p. 11.

³ Satish Kumar, *Tierra, Alma y Sociedad*, Madrid, Kairós, 2014, pp. 61-62.

⁴ Cfr., Pablo de Lora, *Justicia para los animales*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 186-187.

⁵ Cfr., Christopher Key, *op. cit.*, 1995, p. 11.

Los jainas conceden una importancia especial y significativa al cumplimiento del *dharma*, en el que el primer principio de éste se traduce en la *ahimsâ* o no-violencia hacia uno mismo, con los demás y hacia otros seres, sean animales, plantas, océanos. En este sentido, matar, destruir o dañar la vida va en contra del *dharma*, mientras que cuidar y conservar la vida con compasión, es cumplir con éste⁶. Por tanto, el principio de *ahimsâ* es una invitación de respeto a sí mismo, a la naturaleza y a todos los seres sintientes.

El compromiso que los jainas asumen hacia el principio de *ahimsâ*, los lleva a tener severas restricciones y a llevar a cabo prácticas que podrían considerarse extremas, con el afán de no dañar a ningún ser vivo por más diminuto o minúsculo que parezca⁷. Entre éstas se observan estrictos hábitos en la dieta, como abstenerse de comer carne debido a que exige el sacrificio de animales, ingerir alcohol y determinados tipos de alimentos. Así como el establecimiento de normas que prohíben el abuso, el maltrato de cualquier ser viviente y sintiente; y prohibiciones contra el trato lesivo hacia los animales como golpes, mutilaciones, marcado, sobrecarga y la privación de alimento y espacio. Además de prácticas como la caza, la pesca, los sacrificios y las peleas de animales.

Su amplia noción de sensibilidad refleja un incondicional respeto hacia toda forma de vida, lo que ha llevado a construir desde tiempos antiguos, numerosos albergues y lugares de reposo para los animales viejos y enfermos que son cuidados hasta que mueren de forma natural⁸. Por todo su conjunto de creencias y prácticas, se considera que el jainismo es una de las doctrinas más respetuosas con los animales. Algunos como Bilimoria, consideran que

⁶ Cfr., Satish Kumar, *op. cit.*, 2014, p. 60.

⁷ Los jainas son tan sensibles al sacrificio tanto intencionado como accidental de cualquier ser viviente que, los monjes, por ejemplo, usan una tela o mascarilla para no tragar o aspirar a algún insecto que pudiera haber en el aire, barren el suelo y tienen mucho cuidado de no pisar ningún de éstos. Filtran el agua que beben y no consumen tubérculos para no herir o dañar a algún animal subterráneo como las lombrices. En los hogares jainistas conservadores, se cocina cuarenta y cinco minutos después del amanecer y se deja de cocinar cuarenta y cinco minutos después de la puesta de sol, con el fin de evitar que, al encender el fogón, ningún insecto se consuma en la llama. Cfr., Matthieu Ricard, *En defensa de los animales*, Barcelona, Kairós, 2015, pp. 47-48.

⁸ En Delhi, India, se encuentra el hospital caritativo para aves llamado Bird's Charitable Hospital (Hospital Benéfico para Aves), el cual puede albergar hasta 6,000 aves. Todos estos pájaros son atendidos por médicos y personal, (todos voluntarios) que cuidan de éstos hasta que pueden ser liberados en su hábitat natural. Cuando esto no es así, el hospicio se ocupa de las aves hasta su muerte. Cfr., *Ibid.* También puede consultarse: Alexandre Marchand, "El hospital jainista que cura a los pájaros en la India" en *La Razón Digital*, Nueva Delhi, 2016. Disponible en: http://www.la-razon.com/sociedad/asi_va_la_vida/India-Hospital-jainista-cura-pajaros-heridos_0_2611538851.html [Consultado el 28 de octubre de 2019].

los jainistas son los primeros protagonistas de la liberación animal⁹, una actitud moral en contra del especismo que incluye la defensa del vegetarianismo. No obstante, como se ha visto, esta actitud no sólo se manifiesta hacia éstos, sino que se extiende hacia el resto de los seres vivos.

Al igual que en el jainismo, la práctica del *ahimsâ* ha sido una de las máximas aspiraciones dentro del budismo¹⁰. La No-violencia es la piedra de toque de la rectitud. En esta tradición el respeto a la vida es absoluto, dado que matar es dañarse directamente a sí mismo, además de que arrastra un karma negativo.

Dentro del budismo el círculo de consideración moral se extiende hacia todos los seres sintientes con capacidad de sufrimiento, a través de la práctica de la compasión como parte de su doctrina y de su ética. El compromiso budista con la ética de no dañar las formas de vida se encuentra presente en las enseñanzas tanto del Buddha como de los budistas posteriores en los que se hace referencia a los animales.

El tratamiento de los animales quedó plasmado dentro del *Noble Óctuple Sendero*, al hacer referencia a la “recta acción” (*samma kammanta*), y a los “rectos medios de vida” (*samma ajiva*)¹¹, lo que implica que todas las acciones deben abstenerse de dañar o matar a cualquier ser sintiente: “[...] el no hacer daño o no ejercer violencia contra otros seres (*ahimsâ*) constituye una de las normas esenciales del budismo”.¹² Asimismo, en el *Primer precepto* queda establecido el respeto por la vida de toda criatura.

De acuerdo con Silva, los discursos relevantes para las cuestiones relacionadas con los valores de la vida abordan cuatro temas: el sacrificio de animales, la guerra, la agricultura y el consumo de carne. En relación con el primer valor, Buddha condenó el daño y sacrificio

⁹ Cfr., Purusottama Bilimoria, “La ética india” en Singer Peter, *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 93.

¹⁰ El budismo surgió en el noreste de la India teniendo como figura representativa a Siddharta Gautama (563 a. C.) que después sería conocido como el Buddha Shâkyamuni.

¹¹ Cfr., Walpola Rahula, *Lo que el Buddha enseñó*, Buenos Aires, Kier, 1996, p. 69.

¹² Moisés García, *Animales en las religiones de la India*, p. 25. Disponible en: http://www.academia.edu/6594823/ANIMALES_EN_LAS_RELIGIONES_DE_LA_INDIA [Consultado el 25 de octubre de 2019].

de animales, por lo que la caza y la tortura quedaron prohibidos. Además, prohibió cavar el suelo pues se corría el peligro de dañar a los insectos¹³.

El impulso hacia la compasión animal activa y el vegetarianismo fue promovido especialmente por la escuela Māharyana. En el *Sutra Lankavatāra*, uno de los primeros textos de esta escuela, se hace un llamamiento elocuente a adoptar esta práctica y al respeto por los animales. Este precepto está basado sobre todo en la creencia del karma y la reencarnación¹⁴, ya que se creía que un espíritu podía reencarnar en ellos. Lo que provocó una preocupación por la no violencia en la dieta. Por otra parte, el punto de vista de que todo está interrelacionado ha servido para promover la abstención de la carne y dentro del contexto budista, como base para oponerse al maltrato animal.

En esta tradición, el cumplimiento del precepto de no matar y no dañar a ningún ser para fines de alimentación está relacionado con su concepción de seres sintientes. Para los budistas, estos seres son aquellos que poseen un objeto de conocimiento. De esta forma, su concepción se limita a los animales con sistema nervioso. Por lo que queda prohibido matar, sobre todo, a animales terrestres, ya que éstos sienten y conocen, tienen la naturaleza búdica pero no la reconocen. Si se les inflige cualquier tipo de sufrimiento físico o psicológico son conscientes de su identidad y del dolor.

Quien hace sufrir a un animal se condena a una reencarnación peor en otra vida. Procurarles sufrimiento a estos seres, significa apartarlos del camino budista que siguen desde una forma de vida inconsciente. Por su parte, las plantas quedan excluidas de esta consideración y pueden servir para la alimentación humana; sin embargo, lo anterior hace que los vegetales sean muy honrados ya que hacen posible que el ser humano sobreviva¹⁵.

Al no existir la imagen de un dios creador¹⁶, para los budistas y los jainas, el tiempo no tiene inicio, así como la vida misma, sino que cada estado de vida está interrelacionado y es

¹³ Cfr., Padmasiri Silva, *op. cit.*, 2004, p. 111.

¹⁴ Cfr., Christopher Key, *op. cit.*, 1995, p. 27. En la tradición budista, la enseñanza del renacimiento establece que los seres humanos pueden renacer como animales si cometen actos atroces, y que los animales pueden renacer como humanos si se esfuerzan por actuar meritoriamente.

¹⁵ Cfr., Erica Rueda e Igor Zabaleta, *Budismo la esencia de oriente*, Madrid, Edimat, 2015, pp. 68-69.

¹⁶ El budismo y el jainismo han sido catalogadas como doctrinas heterodoxas y no teístas, pues niegan la posibilidad de un Dios o Ser Absoluto creador del universo que se encuentre por encima y exento de las leyes de éste.

intercambiable muriendo y naciendo constantemente en una forma particular. Siguiendo con la creencia anterior, es importante mencionar que el voto de *ahimsâ* está motivado no sólo por razones éticas y altruistas hacia los otros seres, sino que subyace el temor y la preocupación de dañarse a sí mismo al producir un daño a un animal o a otro ser humano, lo cual puede generar un *karma* negativo, tal como menciona Silva:

Mientras que el voto de ahimsa o de un ser vivo puede parecer motivado por razones altruistas, hay aquí también una preocupación por el motivo de dañarse a uno mismo, algo que podría producirse por acciones muy diversas, y no sólo por actos que producen el sufrimiento de otros seres¹⁷.

En este sentido, reencarnar en animales es consecuencia de cometer errores. Esta perspectiva resulta en cierto punto contradictoria ya que puede interpretarse como una expresión de desdén por la vida de los animales al visualizarse como un retroceso en el camino hacia la realización. No obstante, aunque la condición humana es la forma de vida más deseable y elevada, en estas doctrinas se considera que está relacionada y depende de las demás formas de vida¹⁸.

En lo que se refiere a la práctica del vegetarianismo, de acuerdo con Ricard, en el *Sutra Parinirvana*, el Buddha dijo: “Comer carne destruye la gran compasión”,¹⁹ por lo que recomendaba a sus discípulos que se abstuvieran del consumo de ésta. En relación con lo anterior, declara que uno de los votos que los budistas pronuncian antes de iniciar el camino hacia la iluminación es: “Tomando el Dharma como refugio, prometo no dañar a ningún ser”.²⁰ Este precepto se extiende como se ha visto, hacia todos los seres vivos, puesto que, en el budismo, el respeto por cualquier forma de vida es indispensable para alcanzar la iluminación.

Dentro de sus textos no se condena unánimemente el consumo de carne, no es algo que esté prohibido como tal. Los budistas no consideran que ésta sea impura en sí misma como es el caso de los hinduistas y no encuentran objeción en comer la carne de un animal que ha muerto de forma natural, luego de cerciorarse de que no ha sido sacrificado para su comida. Ser vegetariano no es una norma impuesta en la doctrina y en la ética budista. No obstante,

¹⁷ Padmasiri Silva, *op. cit.*, 2004, p. 93.

¹⁸ *Cfr.*, Christopher Key, *op. cit.*, 1995, p. 43.

¹⁹ Matthieu Ricard, *op. cit.*, 2015, p. 51.

²⁰ *Ibid.*, p. 48.

adoptar el vegetarianismo como forma de vida, es la manifestación y el resultado de la práctica de la compasión por todos los seres vivos²¹.

Aunque el vegetarianismo no es practicado de manera rigurosa dentro de la comunidad budista, cada vez más practicantes de esta doctrina lo adoptan como forma de vida, y en apego a los ideales religiosos y éticos que esta filosofía persigue. Los monjes budistas en general son vegetarianos. En los monasterios budistas de India y Nepal, cada vez se extiende más la práctica del vegetarianismo prohibiendo el uso de carne en sus comidas. Asimismo, los budistas chinos y vietnamitas llevan a cabo esta práctica de manera estricta.

Comprar animales destinados al matadero para después liberarlos y que éstos terminen sus días en su medio natural junto a sus compañeros de rebaño o en refugios donde son bien tratados, es otra práctica que refleja la compasión por los seres sintientes. En países como Bután donde se practica el budismo tántrico, está prohibido cazar y pescar.

Dentro del budismo y el jainismo, los seres humanos mantienen una relación vertical con los animales y éstos son objeto de respeto, consideración y compasión, pues desde su perspectiva, son y forman parte del ciclo de la vida. La percepción de no superioridad frente a otros seres proporciona un paso importante hacia la concepción del carácter sagrado de toda vida

Mientras que en las tradiciones religiosas occidentales judeocristianas se pueden encontrar algunas consideraciones hacia los animales entre sus preceptos y mandatos, en las doctrinas orientales como el budismo y el jainismo, la compasión y el evitar cualquier forma de daño a los seres vivos, son fundamentales no sólo como un voto que asumen sus adeptos al acoger su doctrina, sino que estos elementos forman parte de su ética. En estas concepciones, el ser humano dista mucho de asumirse como explotador dominador de las criaturas, antes bien, adquiere una responsabilidad especial: velar por el bienestar de todos los seres del mundo como parte esencial de su camino hacia la realización.

A diferencia de las tradiciones religiosas judeocristianas que conciben a los animales bajo una visión de inferioridad, justificando la explotación y el dominio de éstos y de la naturaleza,

²¹ *Cfr., Ibid.*, p. 50.

para las doctrinas jainista y budista este actuar sería impensable, ya que matar o dañar a otro ser es una falta a los preceptos éticos y religiosos del *ahimsâ*.

Ricard sostiene que el budismo rechaza la idea de que el ser humano se considere el pináculo de la creación y que las demás criaturas tengan como fin satisfacer sus exigencias, además de rechazar la actitud de potestad y dominio sobre éstas²². Contrario a esto, todos los seres tienen el derecho a existir y a no sufrir. Por su parte, Silva menciona que, en un sentido ético más profundo, el concepto budista de sociedad incluiría también a los animales y a los seres inferiores y no sólo a los humanos. En esta tradición, el cultivo de las virtudes socio-morales engloba una conducta en relación con todos los seres vivos, actitud contraria a la mayoría de los sistemas éticos occidentales.

Como se ha visto, el principio de *ahimsâ* y la práctica de la compasión, forman parte de la práctica espiritual y de la forma de vida de estas tradiciones, las cuales han mostrado una actitud benevolente, compasiva y de preocupación por todos los seres vivos. La apertura de conciencia respecto de los deseos y necesidades de otros seres humanos, animales, vegetales e incluso del mundo de los elementos que se desprende del jainismo y el budismo, configura una visión en la que todos los seres existen en reciproca dependencia.

No dañar a los animales ocupa un lugar importante en ambas doctrinas, de las cuales se desprende una visión de cuidado y responsabilidad, derivada de una compasión universal en la que se adquiere el compromiso de ser benevolentes con todos los seres vivos, especialmente con los seres sintientes.

A partir de la segunda mitad del siglo XX la *ahimsâ* o No-violencia se dio a conocer en occidente debido al uso político y transformador que le dio Gandhi; sin embargo, no sólo está ligada a las transformaciones y luchas sociales, sino también, a la transformación personal. Como se vio con anterioridad, la práctica de la No-violencia requiere que la persona sea consciente de las implicaciones de sus acciones para sí misma y hacia los demás seres. En los apartados siguientes se reflexiona en torno a la forma de vida de pensadores como Thoreau, Tolstói y Gandhi, quienes como parte de su aspiración hacia una vida coherente

²² Cfr., *Ibid.*, pp. 48-49.

con los principios de la No-violencia y con el afán de no causar sufrimiento a ningún ser sintiente, adoptaron el vegetarianismo.

1.2 Henry David Thoreau: el aprecio por la naturaleza y la vida salvaje

La figura de Henry David Thoreau representa para diversos pensadores un ejemplo radical de lo que significa llevar una vida auténtica en consonancia con el pensamiento. Pionero en la defensa de muchas causas que actualmente continúan defendiéndose, como la protección de la naturaleza y la vida salvaje, la lucha por los derechos civiles, el antimilitarismo y la reivindicación del ocio creativo, hacen que su pensamiento y su obra permanezcan vigentes.

En los tiempos presentes en los que problemáticas como el calentamiento global y los temas relacionados con la destrucción y devastación de la naturaleza, las reflexiones y el experimento de vida de Thoreau han sido un llamado a replantearse si es posible vivir de otra manera, es decir, de forma más atenta y respetuosa con la naturaleza, más empática con todos los seres que habitan el planeta, humanos y no humanos, a partir de una economía verdaderamente sustentable que tome en cuenta no sólo las necesidades humanas sino las de todos los seres.

Sus descripciones acerca de las estaciones y los paisajes norteamericanos lo llevaron a ser considerado un escritor naturalista, e incluso para algunos representa un icono del antiurbanismo²³. No obstante, al alejarse del bullicio de la ciudad para internarse en el bosque, Thoreau pretendía sobre todo encontrarse a sí mismo y experimentar la vida a través de la conexión con la naturaleza:

Fui a los bosques porque deseaba vivir conscientemente, enfrentar sólo los hechos esenciales de la vida y ver si podía aprender lo que ella tenía para enseñar, y no, al momento de mi muerte, descubrir que no había vivido. No deseaba vivir lo que no fuera vida, que es algo tan preciado [...] Quería vivir con profundidad y extraer toda la médula de la vida, vivir de manera tan vigorosa y espartana como para poner en fuga todo lo que no fuese la vida [...]²⁴.

²³ Cfr., Santiago Berute, “El bosque como templo de la filosofía: Henry David Thoreau y los enemigos de la ciudad”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, no. 34, Madrid, UNED, 2014, pp. 105-136.

²⁴ Henry David Thoreau, *Walden o La vida en el bosque*, Buenos Aires, Losada, 2012, p. 88.

Alejado de las grandes urbes y de todos los distractores que en éstas se encuentran, renunció además a todas las comodidades que conllevaba el estilo de vida ciudadano y ostentoso²⁵ y optó por vivir una vida más simple y austera, tal como lo hicieron los hombres más sabios²⁶. De ahí que su ejemplo inspirase a diversos pensadores a adentrarse en la naturaleza en busca de una vida más auténtica.

Thoreau no era especialmente afecto a las cosas materiales, sino que, su ideal de vida era vivir sólo con lo necesario. Una de las críticas a las personas de su época fue que dejaban de disfrutar de la vida empeñados en satisfacer necesidades que resultaban innecesarias entregando sus mejores años al trabajo:

[...] los hombres trabajan bajo error. La mejor parte del hombre pronto es enterrada en el suelo como abono. Por un aparente destino, comúnmente llamado necesidad, se ocupan como dice un viejo libro, de almacenar tesoros que las polillas y el óxido corroerán y que los ladrones descubrirán cuando lleguen a su final, sino antes.²⁷

Para Thoreau, las personas, lejos de poseer sus tierras e incluso sus animales, en realidad se convertían en esclavos de estas posesiones y al arrastrar el peso de éstas, dejaban de lado el cultivo de sus cualidades. Para él, las necesidades básicas de la vida eran muy pocas. En los animales se reducían a dos: alimento y refugio, mientras que en los seres humanos la lista era sólo un poco más amplia: comida, refugio, ropa y combustible: “[...] porque sólo cuando nos aseguramos esos elementos estaremos preparados para enfrentar los verdaderos problemas de la vida con libertades de éxito”²⁸.

La crítica de Thoreau encaja muy bien en las sociedades occidentales actuales, en donde los hombres y mujeres de esta época viven esclavizados consciente o inconscientemente, al trabajo, a sus posesiones y al consumismo. Por otra parte, la era tecnológica y de la

²⁵ Aunque este alejamiento de la ciudad duró poco más de dos años, Thoreau siempre llevó un estilo de vida simple y austero.

²⁶ “En cuanto a los lujos y comodidades, los hombres más sabios siempre vivieron una vida más simple y frugal que la de los pobres. Los filósofos antiguos -chinos, hindúes, persas y griegos- constituían una clase más pobre que ninguna otra en riqueza exterior, no igualada por ninguna otra en riqueza interior”. Henry David Thoreau, *op. cit.*, 2012, p. 17.

²⁷ *Ibid.*, p. 9.

²⁸ *Ibid.*, p. 16.

comunicación, ha desconectado a las personas de sí mismas, de ahí que surja la necesidad y el llamado a reconectarse con la naturaleza para reconectarse consigo mismas²⁹.

Thoreau optó por apartar de sí todo aquello que consideró innecesario: hábitos, posesiones materiales, para limitarse a los hechos esenciales de la vida y de tal forma que pudiera experimentarla a profundidad. De este experimento como él mismo lo llamó, obtuvo reflexiones en torno a la naturaleza y sus habitantes animales.

Relata haber construido su vivienda sólo con lo indispensable³⁰. Por otra parte, al internarse en la naturaleza, se asumió como un habitante más de ésta. Vivió junto a la laguna de Walden, cuya experiencia la percibía en conexión con ella. Antes de habitar su morada, Thoreau era consciente de que ésta ya estaba siendo habitada por otros seres vivos como pájaros, insectos y ratones, lejos de ahuyentarlos, siempre se mostró hospitalario:

Los ratones que frecuentaban mi casa no eran los comunes [...] Cuando todavía estaba construyendo, uno de ellos tenía su nido debajo de la casa, y antes de que hubiera colocado el segundo piso y barrido las virutas, aparecía regularmente a la hora del almuerzo y recogía las migajas caídas a mis pies. Es probable que nunca hubiera visto a un hombre, pero pronto se familiarizó bastante conmigo, y corría por mis zapatos y mi ropa. Podía subir sin problema por las paredes de la habitación con impulsos cortos como una ardilla, a la que se parecía en sus movimientos³¹.

Una actitud contraria a la que muestran los habitantes de las grandes ciudades que consideran a los animales como plagas o seres indeseados y que no sólo destruyen sus hábitats, sino que los aniquilan en su afán por construir grandes urbes.

El acercamiento que la mayoría de los seres humanos tienen con el mundo natural y sus habitantes, a menudo está caracterizado por una actitud de dominio y conquista sobre lo otro, o lo que Warren denominaría *la mirada dominante y arrogante*³². En ese sentido, parece importante destacar que el acercamiento de Thoreau e incluso la forma de relacionarse con los otros seres muestra un grado de humildad y el respeto hacia éstos, sin imponer nunca su presencia.

²⁹ Caminar por el bosque, entrar en contacto con la tierra o acariciar a un animal reporta beneficios físicos y mentales para las personas.

³⁰ Thoreau menciona que construyó su vivienda con apenas unos pocos materiales como madera, tejas, arena y piedras, invirtiendo, además, poco dinero.

³¹ Henry David Thoreau, *op. cit.*, 2012, p. 209.

³² *Cfr.*, Karen Warren, “El poder y la promesa del feminismo ecológico” en Valdés Margarita (comp.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*, México, UNAM, FCE, 2004, p. 248.

Cuando algunas de las cosechas de Thoreau se estropeaban a causa del clima o las marmotas, éste las arrojaba al bosque para que otros animales pudieran comer de ellas. Gracias a esta experiencia, llegó a la conclusión de que en la naturaleza no existían pérdidas, sino que las pérdidas de unos, pueden ser las ganancias de otros³³.

La vida en el bosque le enseñó que la naturaleza tiene sus propios ciclos y tiempos. Tiempo de siembra, de cosecha e incluso de plagas, Thoreau observó que la tierra y sus frutos son tan sabios que, llegado el tiempo de maduración, son capaces de ahuyentar a las especies que destruyen las cosechas. Al respecto, es importante señalar que en la actualidad cada vez se modifican más los ciclos de la tierra para explotarla. Las cosechas son impregnadas de sustancias químicas que no sólo destruyen a las plagas, sino que son nocivas para los seres humanos, un problema cada vez más frecuente y con más evidencias sobre sus daños³⁴.

Asimismo, Thoreau manifestó su reverencia por el carácter ambivalente que habitaba en él y en todos los seres humanos, es decir, el deseo por una vida superior y espiritual y a la vez, su condición primitiva y salvaje. Sentía la expresión de ambas formas al estar en contacto con los animales de quienes admiraba el ímpetu y la plenitud con que vivían³⁵.

Durante sus años de juventud, fue partidario de la caza y la pesca; sin embargo, el entrar en contacto con otras criaturas lo hizo apreciar todas las formas de vida y sentir compasión por éstas: “Ningún ser humano, pasada la irreflexiva etapa de la niñez, matará porque sí a ninguna criatura que tiene el mismo derecho que él”³⁶. Dada su aspiración a llevar una vida más modesta y civilizada, encontraba que la práctica de estas actividades le hacía sentir indigno de sí mismo: “En los últimos años observé reiteradamente que no puedo pescar sin disminuir un poco el respeto por mí mismo. Lo he experimentado una y otra vez. Soy habilidoso para la pesca, [...] pero siempre, cuando lo hice, sentí que habría sido mejor no pescar. Creo que no me equivoco”³⁷.

La cuestión de la alimentación fue otro aspecto central en su afán por llevar una vida digna de sí misma y modesta, y tiene especial importancia en el tema que aquí compete, es decir,

³³ Cfr., Henry David Thoreau, *op. cit.*, 2012, p. 146.

³⁴ Cfr., Rachel Carson, *Primavera silenciosa*, México, Crítica, 2017, pp. 8-9.

³⁵ Henry David Thoreau, *op. cit.*, 2012, p. 195.

³⁶ *Ibid.*, p. 196.

³⁷ *Ibid.*, p. 197.

su relación con la naturaleza y su concepción de los animales. Thoreau no era inicialmente vegetariano³⁸, pero aspiraba a serlo para elevar su espíritu. La transformación de su pensamiento transformó también su alimentación. Por una parte, como él mismo reconoce, sentía dentro de sí el impulso bestial de devorar a otras criaturas salvajes³⁹, pero, por otro lado, un impulso hacia lo elevado que lo hacía rechazar la crueldad y que lo llevó a sentir repulsión por la carne:

¿No es de extrañar que el hombre sea un animal carnívoro? Es verdad, él puede vivir y vive, en gran medida depredando a otros animales; pero es un modo de vida miserable -como puede descubrir cualquiera que ande atrapando conejos o degollando corderos-, y aquel que enseñe al hombre a llevar una dieta más inocente y sana será considerado un benefactor de su especie. Más allá de mi propia práctica, no tengo dudas de que, si desea progresar, es parte del destino de la raza humana dejar de comer animales, tan seguramente como las tribus salvajes dejaron de comerse entre sí cuando entraron en contacto con los más civilizados⁴⁰.

Aunque muchos grupos oprimidos de seres humanos hayan ganado sus luchas, gocen de mejores condiciones de vida y sus derechos hayan sido reivindicados, se coincide con Thoreau en que no podrá decirse de ninguna sociedad humana que es civilizada si continúa perpetrando la explotación de los animales. La liberación de los animales de la opresión humana sigue siendo una lucha pendiente.

Thoreau desaprobaba los hábitos alimenticios que obedecían a la desmesura y la glotonería: “El goloso grosero es un hombre en estado larval; y existen naciones enteras en esa condición; naciones sin fantasía ni imaginación cuyos enormes abdómenes los delatan”⁴¹. En este sentido, las naciones cuyos ritmos y estilos de vida de sus habitantes se vuelven tan apresurados, que en ocasiones los hace optar por alimentos de preparación fácil y rápida, demasiado procesados lo que hace insostenible este tipo de alimentación para sus propios cuerpos. En esta dinámica también desempeñan un papel importante la mercadotecnia, el agronegocio e incluso los sistemas de salud.

No fue sólo el experimento que Thoreau llevó a cabo lo que lo acercó a la naturaleza, siempre manifestó su aprecio, admiración e incluso amor por la vida salvaje y natural. La naturaleza

³⁸ Thoreau se alimentaba de sus cosechas, cocía arroz, preparaba su propio pan, recogía distintos frutos y en ocasiones recurría a la pesca. Además de que, en algunos pasajes de su obra *Walden*, él mismo describió que en algún momento experimentó comiendo pequeñas criaturas salvajes.

³⁹ *Cfr.*, Henry David Thoreau, *op. cit.*, 2012, p. 195.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 200.

⁴¹ *Ibid.*, p. 199.

fue para él una fuente de vida e inspiración⁴². Las reflexiones de Thoreau influyeron en los pioneros del conservacionismo norteamericano y la ética ambiental, tal como lo muestra el siguiente pasaje en donde concibe a los seres humanos como parte de la comunidad natural:

Quisiera decir unas palabras en favor de la naturaleza, en favor de la libertad absoluta y de lo absolutamente salvaje, en contraste con una libertad y una cultura meramente civiles; contemplar al hombre como habitante de la naturaleza, como parte integrante suya, más que como miembro de la sociedad⁴³.

Esta concepción del ser humano como miembro y ciudadano de la comunidad de la tierra, es uno de los conceptos que fue retomado por Leopold para la construcción de su propuesta ética⁴⁴. En ésta apelaba por una ética que extendiera sus límites más allá de los seres humanos para incluir a los suelos, los ríos, mares, las plantas, los animales, la tierra en conjunto.

Para algunos pensadores, Thoreau hizo de la naturaleza y de los bosques un templo de la filosofía, lo que lo convirtió en un filósofo de la naturaleza⁴⁵. La vida en el bosque le permitió reflexionar en torno a su relación con los otros seres y su lugar en el mundo. Por otra parte, su experimento recuperó el sentido original de la economía, es decir, el cuidado del hogar⁴⁶, que es también hogar de todos los seres, pero no sólo del espacio físico en donde habitaba, sino del lugar que ocupaba en el entramado de la vida.

Asimismo, encontró que la vida salvaje se rige por leyes, como él mismo escribió “leyes superiores”⁴⁷. Que la naturaleza tiene sus propios tiempos y que se encierra en ella una sabiduría capaz de guiar a los seres humanos: “Creo que existe en la Naturaleza un sutil magnetismo y que, si cedemos inconscientemente a él, nos dirigirá correctamente”⁴⁸.

Las líneas anteriores de Thoreau muestran su postura para recuperar la conexión, el aprecio y el sentimiento de pertenencia a la comunidad natural. Así como cambiar la concepción que

⁴² De ahí que en su obra “Caminar”, Thoreau escribió que parte de su rutina era dar paseos por el bosque durante al menos cuatro horas diarias para mantener su vitalidad e inspiración.

⁴³ Henry David Thoreau, *El arte de caminar: tras los pasos de Henry D. Thoreau. Walking, un manifiesto inspirador*, Barcelona, Ned ediciones, 2013, p. 65. [En línea] Disponible en: <https://elibro.net/es/ereader/cus21/59694?page=36>

⁴⁴ Cfr., Aldo Leopold, *Una ética de la tierra*, Madrid, Catarata, 2017, p. 126.

⁴⁵ Cfr., Santiago Berute, *op. cit.*, 2014, p. 109.

⁴⁶ Thoreau dedicó el primer capítulo de su obra *Walden* a describir su concepción de economía en la cual no sólo hace referencia a la administración de sus recursos sino a una economía de la vida, es decir, a vivir de forma libre y sin ataduras con tan sólo lo necesario. Cfr., Henry David Thoreau, *op. cit.*, 2012, pp. 7-78.

⁴⁷ Cfr., *Ibid.*, pp. 195-196.

⁴⁸ Henry David Thoreau, *Pasear*, New York, Harper Collins Publishers, 1994, p. 49.

los seres humanos tienen de sí mismos frente a la naturaleza y los animales, como dueños y conquistadores, habitantes de paso, por el de *cohabitantes*, ciudadanos y parte constitutiva del mundo natural, del planeta. Este cambio de perspectiva resulta aún más apremiante en los tiempos actuales en donde el valor mercantilista y utilitario que se le ha otorgado a los bienes naturales ha llevado a la humanidad a rebasar incluso los límites planetarios, comprometiendo su supervivencia y la de los demás habitantes a largo plazo.

Finalmente, la forma de vida de personas como Thoreau, invita a vivir de manera más mesurada y empática tomando solo lo necesario en términos materiales, sin estar en deuda con las generaciones presentes y futuras de seres humanos y demás habitantes. Es probable, que generar un cambio de consciencia de manera individual respecto a los estilos de vida, sobre todo de los habitantes de los países industrializados, tendría un mayor y mejor impacto en la construcción de políticas sustentables a largo plazo. Mientras el objetivo principal de las políticas y estrategias medioambientales sea mantener el crecimiento económico sin asumir una verdadera economía de vida, será más complicado garantizar un futuro para todos los seres.

Al igual que Thoreau, otros pensadores y defensores de la No-violencia han aspirado a una vida virtuosa a través de la simplicidad y la medida, renunciando a los lujos, comodidades y demás hábitos que implicarán causar daño a sus semejantes, tal es el caso de Lev Tolstói, quien reflexionó en torno a los hábitos de la gente de su época y reinterpretó las ideologías imperantes. Propuso que para llevar vida moral es preciso comenzar por el primer escalón de la virtud: dejar de causar sufrimiento no sólo a las personas, sino también a los animales.

1.3 Lev Tolstói: El vegetarianismo como primer peldaño

La compasión por los animales es tan natural para nosotros que sólo podemos insensibilizarnos sobre sus sufrimientos y muerte mediante las tradiciones o la hipnosis.

Lev Tolstói

Un aspecto importante de la vida de Tolstói es la práctica del vegetarianismo que formó parte de su ideología pacifista y no-violenta. No obstante, antes de modificar sus hábitos alimenticios y de encontrar en la esencia del cristianismo el sentido de la vida, Tolstói atravesó por un profundo proceso de transformación personal que duró hasta el final de sus días.

Pertenciente a una familia noble moscovita, en sus años de juventud, en parte por el vacío existencial que sentía, la repulsa que comenzaba a sentir por la vida aristocrática y su anhelo por volver a la vida pacífica del campo que experimentó en sus años de infancia, Tolstói se volvió adicto a la bebida, al juego y a las mujeres.

Las alternancias entre la vida citadina y campirana durante parte de su juventud estuvieron acompañadas de periodos de abstinencia en los que intentaba curarse de sus pasiones y vicios, sobre todo cuando permanecía en la vida apacible del campo. Pero fue su estancia en el Cáucaso lo que comenzó a transformar al escritor y es ahí, donde de acuerdo con Ríos, acompañado de un proceso introspectivo inicia su vida literaria:

En el Cáucaso observa entusiasmado la belleza de la vida natural, el aire fresco y puro, y comienza a anhelar un sentimiento de unidad metafísica y religiosa. Su sensualidad parece cambiar de rumbo y ya no se dirige tanto hacia los placeres del cuerpo como hacia la contemplación sensual de la belleza natural y hacia una introspección espiritual⁴⁹.

Aunque con recaídas en sus adicciones, Tolstói quedó transformado en las montañas caucásicas donde le asaltan por primera vez los problemas de religión, metafísica, historia y del sentido de la vida⁵⁰. Por otra parte, el enamoramiento de Sofía Bers a la que Tolstói llamaba por su diminutivo *Sonia*, quien se convirtió en su esposa, influyó en que éste abandonara su vicio por las mujeres y se entregara a la vida marital.

La vida conyugal del Tolstói y Sofía estuvo acompañada de momentos serenos, apacibles y amorosos, así como otros en los que el escritor a través de sus obras expresó lacerantes críticas hacia el matrimonio⁵¹. Las crisis existenciales de Tolstói permearon en el matrimonio y sobre todo en Sofía, quien comenzó a manifestar ataques de nervios e histeria. Es importante mencionar que, pese a sus desacuerdos maritales e ideológicos, Sofía siempre se mostró presta a apoyar y aceptar con resignación las decisiones de Tolstói hasta el final de sus días, en los que, debido al insalvable odio y tensión generado entre los tolstonianos y la familia del escritor, éste decidió huir del hogar considerando lo más conveniente⁵².

⁴⁹ Antonio Ríos, *Lev Tolstói. Su vida y su obra*, Madrid, Ediciones Rialp, 2015, p. 38.

⁵⁰ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 38.

⁵¹ De acuerdo con Ríos en su obra *Sonata a Kreutzer*, Tolstói muestra su odio más intenso por la feminidad y profiere furibundos ataques a la vida matrimonial. *Cfr.*, Antonio Ríos, *op. cit.*, 2015, p. 62.

⁵² *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 65-66.

Sofía, al enterarse de la fuga de Tolstói, decidió suicidarse; sin embargo, las dificultades y complicaciones en la salud de éste ponen freno a la huida. Lo anterior permitió a Sofía emprender el viaje y encontrarse con el escritor, aunque éste yacía inconsciente. Finalmente, el 7 de noviembre de 1910 muere Tolstói, dos días después es enterrado en Yasnaia, Poliania⁵³.

Además de los aspectos anteriores de la vida del escritor ruso, de acuerdo con Martínez, la transformación del Tolstói pacifista fue resultado sobre todo de tres experiencias que marcaron la existencia de este pensador:

Su paso por el ejército, que lo adentró en la reflexión acerca de los misterios y las tragedias de la vida; su opción religiosa, a la que llegó después de una profunda crisis existencial que lo puso al borde del suicidio, inspirada en la lectura directa del mensaje de Jesús; y su profunda capacidad de aprender de la gente más sencilla, con quienes se acercó a conocer más de cerca las muchas sectas cristianas de los campesinos rusos, enemigos de la Iglesia oficial y perseguidos por ésta⁵⁴.

En lo que se refiere a la adopción del vegetarianismo en Tolstói, éste responde a cuestiones éticas y morales y a la práctica de preceptos espirituales como la abstinencia y el ayuno. De la lectura y reinterpretación de las enseñanzas de Jesús, retomó el mandamiento del cristianismo «no matarás» y lo hizo extensivo hacia los animales⁵⁵.

Al igual que para Thoreau, la transición de Tolstói hacia el vegetarianismo fue de manera paulatina, con periodos en los que seguía una estricta dieta vegetariana y otros en los que consumía carne⁵⁶. Sus hábitos alimenticios permearon en su vida familiar. Algunos de sus hijos adoptaron la dieta vegetariana, lo que dejó a la familia dividida simbólicamente en dos bandos: los vegetarianos y los que consumían carne⁵⁷. Asimismo, esta transformación lo llevó a cambiar su perspectiva acerca de actividades como la caza, la cual practicaba hasta antes de su conversión espiritual y que abandonó a partir de adoptar el vegetarianismo⁵⁸.

⁵³ Cfr., *Ibid.*, pp. 67.

⁵⁴ Carlos Martínez, *De nuevo la vida. El poder de la Noviolencia y las transformaciones culturales*, Bogotá, UNIMINUTO, 2019, p. 118.

⁵⁵ Cfr., Lev Tolstói, *El primer peldaño. Y otros escritos sobre vegetarianismo*, Barcelona, Kairós, 2017, p. 8

⁵⁶ Cfr., *Ibid.*, p. 9.

⁵⁷ Su esposa Sofía no estaba de acuerdo con que Tolstói adoptara la dieta vegetariana, entre otras cosas consideraba que esta práctica dividía a su familia y mermaba la salud de Tolstói. En uno de sus diarios Tolstói escribe: “Sofía estaba de mal humor y únicamente hablaba de lo que sabe que me hace daño: las obras y las ganancias que producen, la repartición, los robos, el vegetarianismo”. Lev Tolstói, *Diarios. 1895-1910*, México, Ediciones Era/CONACULTA, 2003, p. 35.

⁵⁸ Cfr., Lev Tolstói, *op. cit.*, 2017, p. 8. También Cfr., Antonio Ríos, *op. cit.*, 2015, p. 44.

Influenciado tanto por las doctrinas orientales como por el cristianismo Tolstói propuso una escalera de la virtud como camino para llevar una vida moral⁵⁹. Reflexionó en torno a la abstinencia, el ayuno y la gula o glotonería hasta llegar a la conclusión de que para llevar una vida ética y moral se debe empezar por lo más elemental, dejar de causar el sufrimiento no sólo a los seres humanos sino también a los animales. En este sentido, uno de los actos fundamentales para él, era dejar de comer carne y con ello dejar de contradecir el precepto de «no matar».

Para Tolstói, el primer escalón o peldaño es la abstinencia, entendida desde el cristianismo como abnegación, esta es una condición imprescindible para aspirar a la perfección⁶⁰. Parte fundamental de la abstinencia es el dominio de sí mismo. Así como otras virtudes, ésta se consigue paso a paso y la primera condición para llegar a esta virtud es mediante el ayuno. Practicar el ayuno evitaría caer en la gula y la glotonería.

Al observar los hábitos alimenticios de la gente de su época, consideró que la comida desempeñaba un papel central en la vida de las personas: “No hay ni una fiesta, celebración, consagración o inauguración sea cual sea, que se celebre sin una comida”⁶¹; sin embargo, el acto de comer no expresaba un verdadero apetito o necesidad sino gula y glotonería, además de que estas comilonas se acompañaban de carne. Es en este punto donde el ayuno y la abstinencia cobran especial importancia en su propuesta, y es la actitud que se tiene frente a ciertos alimentos lo que, determinaba desde la perspectiva de Tolstói el comienzo de una vida moral.

Al igual que los preceptos del cristianismo y de otras doctrinas espirituales influyeron en la adopción del vegetarianismo de Tolstói, Vladimir Chertkov tuvo una influencia significativa en sus nuevos hábitos. De acuerdo con Fernández-Valdés, fue éste quien le dio a conocer el movimiento vegetariano⁶² a través de la obra de Howard Williams: *The Ethics of Diet*, la cual

⁵⁹ “Todas las doctrinas morales han establecido una escalera que, como dice la sabiduría china, va desde la tierra hasta el cielo [...]. Tanto las doctrinas de los brahmanes, budistas y confucianos como las de los filósofos griegos, determinan los escalones de la virtud: no se puede llegar al superior si antes no se ha superado el inferior. Todos los maestros morales de la humanidad, tanto religiosos como no religiosos, han reconocido que es necesario seguir un orden determinado para alcanzar la virtud imprescindible para toda vida moral”. Lev Tolstói, *op. cit.*, 2017, p. 21.

⁶⁰ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 25.

⁶¹ *Ibid.*, p. 56.

⁶² Fernández- Valdés sitúa el inicio del vegetarianismo de Tolstói en 1883, año en el que conoció a Chertkov y quien le dio a leer la obra de Howard Williams.

tuvo gran impacto en Tolstói, de forma tal que lo instó a cambiar sus hábitos alimenticios e incluso a visitar el matadero de Tula con el fin de cerciorarse sobre lo que sucedía en esos lugares. Más tarde escribiría en la introducción de esta obra:

Long before this, when reading that excellent book, *The Ethics of Diet*, I had whised to visit a slaughterhouse, in order to see with my own eyes the reality of the question raised when vegetarianism in discussed. But at first I felt ashamed of going to look a suffering, which one knows is about to take a place, but which one cannot avert; and so I kept putting off my visit.⁶³

No es de extrañar que geográficamente, estos sitios se encuentran enclaustrados y el acceso sea estrictamente restringido, de forma que no se vea ni se escuche lo que sucede ahí, siendo los únicos testigos los matarifes y los animales. Es probable que, si las personas conocieran de primera mano lo que ocurre dentro de los mataderos, optarían por otras formas de alimentación.

Aunque también es cierto que muchas personas, gracias a los libros y documentales que han recreado la realidad de las granjas industriales y las plantas de despiece, han optado por llevar un vegetarianismo que responde a cuestiones éticas, mientras que otras, prefieren no pensar acerca de la procedencia de la carne. Joy menciona al respecto que: “[...] conocemos algo de la verdad. Sabemos que la producción de carne es un proceso sucio, pero decimos no saber hasta qué punto. Sabemos que la carne viene de los animales, pero preferimos no establecer relación”⁶⁴.

Tolstói describió con detalle diversas escenas que presenció en el matadero de Tula. Se sorprendió al ver la naturalidad con la que los matarifes daban muerte a los animales. El trato cruel y salvaje que se daba a éstos y la falta de empatía y deshumanización de algunos de los trabajadores:

[...] hace poco me encontré en la carretera con un matarife de su casa a Tula. Como aún no es muy hábil en su oficio, su tarea consiste en clavarle el cuchillo a las reses. Le pregunté si no le daba lástima matar animales. Y me contestó como siempre te responden a esto: «¿Por qué voy a sentir lástima? Hay que hacerlo.» Pero cuando le dije que no hace falta alimentarse

⁶³ “Hace tiempo cuando leí este excelente libro de *The Ethics of Diet*, ya había deseado visitar un matadero para ver con mis propios ojos de qué se estaba hablando cuando se trata el tema del vegetarianismo. Pero me sentía avergonzado como siempre sucede cuando uno sabe que va a presenciar unos sufrimientos que no podrá detener, así que seguí posponiendo mi visita”, Lev Tolstói, en la Introducción de *The Ethics of Diet: an antology of vegetarian thought*, Howard Williams, Tennessee, White Crow Books, 2010, p. 38.

⁶⁴ Lev Tolstói, *op. cit.*, 2017, pp. 62-63.

de carne, estuvo de acuerdo conmigo en que le daba lástima. «Pero ¿qué le vamos a hacer? Hay que alimentarse -dijo-»⁶⁵

Es cierto que el personal que labora en las granjas industriales, especialmente quienes trabajan en los mataderos y las plantas de despiece, pierden la empatía hacia los seres que están asesinando, debido sobre todo a que es preciso seguir el ritmo acelerado de la producción. Detenerse a sentir o a mostrar cualquier rasgo de humanidad o compasión por estos seres, es una pérdida costosa para el sistema. No obstante, el coste psicológico para estas personas es muy alto, al estar rodeados de un ambiente de violencia que se reproduce día con día, los convierte en víctimas y victimarios de un sistema violento e inhumano.

Tolstói consideraba que, sentir compasión hacia los animales y manifestar aversión frente a la violencia hacia éstos, era una actitud natural de los seres humanos, sin embargo, ésta había sido moldeada por la costumbre y las tradiciones: “Así de fuerte es la aversión que la gente siente ante cualquier asesinato, pero gracias al ejemplo, a la avidez humana, a la afirmación de que Dios lo permite, y, sobre todo, a la costumbre, la gente se olvida completamente de este sentimiento natural en nosotros”⁶⁶.

En concordancia con Tolstói, la relaciones que las personas establecen con los animales están determinadas por la educación, las costumbres, las tradiciones e incluso por las ideologías religiosas. Asimismo, estas relaciones se vuelven ambivalentes. Por una parte, un gran número de personas establece vínculos con sus animales de compañía que los enriquecen profundamente, lo que les hace desarrollar empatía hacia las especies que son más próximas a estos, mientras que, por otro lado, catalogan a otras especies como comida, prendas de vestir, modelos para la experimentación, entre otras.

Tolstói criticaba la doble actitud que la gente de su tiempo manifestaba respecto a los animales:

Entonces ves a una señora dulce y refinada devorando los cadáveres de esos animales, absolutamente convencida de que hace lo correcto cuando afirma dos tesis que se excluyen mutuamente: la primera, que está tan delicada que no puede llevar una dieta únicamente vegetariana y que su débil organismo necesita la carne -tal como le asegura su médico-; y la

⁶⁵ Melanie Joy, *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013, p. 75.

⁶⁶ Lev Tolstói, *op. cit.*, 2017, p. 64.

segunda, que es tan sensible que es incapaz de hacer sufrir a ningún animal e incluso de presenciar su sufrimiento⁶⁷.

Estas actitudes son comunes en las personas actualmente. Por una parte, está la preocupación de que, al adoptar una dieta sin alimentos de origen animal, se produzca en el organismo algún tipo de descompensación. Frente a esta creencia, algunos médicos prescriben dietas en donde la proteína se obtiene principalmente de la carne; sin embargo, poco a poco se han ido desmitificando estas creencias.

Diversos estudios han revelado que el consumo excesivo de carne trae consecuencias negativas para la salud humana⁶⁸. Mientras que, numerosos estudios e informes, tal como menciona Francione, han confirmado que una dieta vegetariana bien equilibrada proporciona suficiente proteína y hierro⁶⁹. En este sentido, Tolstói consideraba que comer carne no era necesario para los seres humanos, por el contrario, su consumo fomentaba otros vicios: “¡si al menos fuera imprescindible! Admitamos que no lo sea, ¿sirve por lo menos de algo? De nada. Tan solo para fomentar en nosotros la brutalidad, reforzar el deseo, el desenfreno y la ebriedad”⁷⁰.

Por otro lado, tal como se mencionó anteriormente, está la arbitrariedad moral que muestran algunas personas, en donde las consideraciones y la empatía se limitan a ciertas especies. Singer evidenció esta actitud común, mientras conversaba con una mujer que expresaba su fascinación por los animales: «Adoro a los animales», comenzó; «tengo un perro y dos gatos, y se llevan maravillosamente bien [...]». Hizo una pausa [...] cogió un sándwich de jamón y nos preguntó qué animales domésticos teníamos nosotros⁷¹.

El vegetarianismo de Tolstói, como se mencionó anteriormente, respondía a cuestiones morales estrechamente relacionadas con preceptos espirituales. Desde su perspectiva, para alcanzar una vida moral era imprescindible llevar a cabo un orden de acciones morales. Es aquí donde la abstinencia y el ayuno desempeñan un papel importante en esta práctica, ya

⁶⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁸ Cfr., Organización Mundial de la Salud, *Carcinogenicidad del consumo de carne roja y de la carne procesada*, 2015. Disponible en: <https://www.who.int/features/qa/cancer-red-meat/es/#:~:text=Se%20sabe%20que%20comer%20carne.coraz%C3%B3n%2C%20diabetes%20y%20otras%20enfermedades>. [Consultado el 27 de septiembre de 2020].

⁶⁹ Cfr., Gary L. Francione y Anna Charlton, *Come con conciencia. Un análisis sobre la moralidad del consumo de animales*, Utha, Exempla Press, 2015, pp. 30-31.

⁷⁰ Lev Tolstói, *op. cit.*, 2017, p. 73.

⁷¹ Peter Singer, *Liberación Animal*, Madrid, Trota, 1999, pp. 19-20.

que, según Tolstói, las personas que desearan sinceramente llevar una vida moral, en principio, tendrían que abstenerse de comer animales. De esta forma menciona que: “[...] -ya sin entrar en cómo esta alimentación excita las pasiones- su uso es directamente inmoral: exige el asesinato y es un acto contrario a nuestra moralidad que nace solo de la avidez y el deseo de glotonería”⁷².

El vínculo entre la abstinencia de la carne animal y la vida moral, como el mismo Tolstói reconoce, no es ciertamente una novedad. Desde la antigüedad, pensadores griegos como Pitágoras y Plutarco, practicaban y propugnaban el vegetarianismo. En tanto que, como se ha visto, las doctrinas orientales como el budismo y el jainismo, y sus representantes, han preconizado desde sus orígenes la práctica de la No-violencia hacia ningún ser vivo, la compasión y como corolario de ambas, el vegetarianismo.

Esta práctica tan antigua ha prevalecido a lo largo del tiempo, y desde la época de Tolstói se ha convertido en un movimiento ético y social, en auge, al que poco a poco ha ido sumando más adeptos: “[...] todo avance moral de la humanidad -que constituye la base de cualquier avance- es lento por definición; pero no es casualidad que lo que caracterice a este movimiento sea que es imparable y cada vez se acelere más. Así es el avance del vegetarianismo”⁷³.

Optar por una dieta vegetariana, es una de las expresiones del Movimiento de Liberación Animal, que cobró relevancia a partir de los años 70. Este se sumó a los diversos movimientos y luchas que tuvieron como objetivo poner fin a las diferentes formas de opresión y expandir los horizontes éticos y morales a todos los seres, humanos y no humanos. El auge de este movimiento se ve reflejado en las numerosas publicaciones, libros, artículos, así como en el creciente número de personas que eligen ser vegetarianos sobre todo por motivos éticos y medioambientales.

Para Tolstói el crecimiento del movimiento vegetariano era motivo de alegría, y señal de la aspiración al perfeccionamiento moral de las personas al comenzar por el primer peldaño: “Uno no puede dejar de alegrarse de esto [...] finalmente ponen el pie sobre el primer peldaño

⁷² Lev Tolstói, *op. cit.*, 2017, p. 74.

⁷³ *Ibid.*, pp. 74-75.

de la escalera y se agolpan junto a este, porque saben que no existe ningún otro camino para llegar arriba que no sea el primer peldaño [...]”⁷⁴.

Tolstói era consciente de la imposibilidad de vivir sin matar a ningún ser vivo, y en ese sentido, alcanzar la perfección absoluta, era un atributo propiamente de Dios; sin embargo, esto no era excusa para seguir obrando mal, sino que, por el contrario, los seres humanos debían esforzarse por el continuo perfeccionamiento que conlleva una vida moral:

Es totalmente cierto que puede ser difícil evitar matar reptiles y es totalmente imposible destruir la vida de los insectos. Todo esto es cierto, pero la cuestión es que el objetivo de cualquier trabajo moral no consiste ni mucho menos en alcanzar la perfección absoluta, sino en el perfeccionamiento, es decir, en acercarnos más y más a la perfección⁷⁵.

En este tenor, llevar a cabo el precepto de «no matar», no consiste para Tolstói en alcanzar la perfección absoluta sino en acercarse a ésta lo más que se pueda, es decir, abstenerse de dañar y matar a cuantos menos seres sea posible, comenzando por los seres humanos, después los seres más próximos a éstos y que despiertan el sentimiento de compasión y finalmente, los insectos y las plantas⁷⁶. Entre más se ascienda por la escalera de la compasión hacia todos los seres, mejor será para estos y para los seres humanos.

En diversos escritos, Tolstói expresó su interés y consideración hacia los animales. En un fragmento de su obra *El Reino de Dios está en vosotros*, apeló por incluir a todo ser humano dentro de la concepción de humanidad⁷⁷ y por hacer extensiva esta inclusión hacia los animales: “Y si tomamos a todos los hombres sin excepción, ¿por qué tomamos únicamente a los seres humanos y no a los animales más desarrollados [...]?”⁷⁸. Mientras que, en sus *Diarios*, menciona una serie de mandamientos a seguir que implementaría en el catecismo infantil, entre los que se encuentran: no comer en exceso y no torturar a los animales⁷⁹.

Los nuevos hábitos alimenticios de Tolstói, como se señaló anteriormente, permearon en su vida familiar, pero sobre todo el relato de las escenas violentas del matadero de Tula influyó

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 79.

⁷⁶ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 80.

⁷⁷ *Cfr.*, Lev Tolstói, *El reino de Dios está en vosotros*, Barcelona, Kairós, 2011, p. 146. En otros fragmentos de esta obra, se menciona que los seres humanos de buen corazón no pueden tolerar el trato cruel hacia los animales.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Cfr.*, Lev Tolstói, *op. cit.*, 2003, pp. 242-243.

en que algunos de sus hijos adoptaran también el vegetarianismo. Tal es el caso de su hijo Lev, quien en 1903 leería un discurso a favor de la dieta vegetariana, titulado “Reforma de la alimentación”, ante la Sociedad Vegetariana de San Petersburgo⁸⁰. En este escrito, expuso los motivos por los cuales los seres humanos deberían optar por el vegetarianismo e incluso por el frugivorismo, abordando cuestiones de salud, físicas, económicas y morales. En una parte de su discurso, Lev sostenía que:

[...] Se ha comprobado y demostrado que el ser humano, como tipo de primate superior, no es un animal omnívoro, sino frugívoro por su constitución, por los dientes e intestinos; que para el estómago la carne es de muy difícil digestión, ya que genera en nuestros órganos una tensión que los perjudica. Se ha demostrado que la carne introduce en el organismo del ser humano gran cantidad de tóxicos, muchos más que los desechos de la alimentación vegetal, lo que envenena y deteriora nuestra sangre y nos causa numerosas enfermedades. [...] Si todo el mundo comenzara a comer carne, no habría suficientes pastos para tanto ganado, que es producido de manera artificial. [...] Desde una perspectiva moral, alimentarse de carne tampoco tiene ninguna justificación, y hoy en día constituye una mancha negra y vergonzosa en nuestra cultura. Hacemos que los animales se reproduzcan y los matamos para alimentarnos, cuando esto no solo no es indispensable para nosotros, sino que incluso nos resulta perjudicial⁸¹.

Llama la atención la vigencia de su discurso, ya que actualmente, los efectos colaterales de la ganadería industrial y el consumo de carne han contribuido significativamente en el deterioro medioambiental, el calentamiento global, además de evidenciar los daños a la salud humana y la mala administración de los alimentos.

Finalmente, el primer peldaño al que apela Tolstói y la adopción del vegetarianismo forma parte de una ética mucho más amplia que tiene sus raíces en la ideología de la No-violencia y en la reinterpretación de las enseñanzas del cristianismo. Muestra una visión distinta de la relación de los seres humanos respecto a las criaturas más vulnerables, alejada del dominio y la explotación y orientada hacia la compasión y la virtud. Más allá de la abstinencia por la carne animal, el primer peldaño, es la base del respeto no sólo de los animales, sino de todos los seres vivos, lo cual, reforzaría el respeto por todos los seres humanos.

⁸⁰ Esta Sociedad defendía la necesidad de abandonar la alimentación animal y sustituirla por la vegetal.

⁸¹ Lev Tolstói (hijo), “Reforma de la alimentación. (Palabras de un vegetariano convencido)” en *El primer peldaño y otros escritos sobre vegetarianismo*, Barcelona, Kairós, 2017, pp. 105-107.

1.4 Gandhi y sus principios éticos

Para algunos pensadores, la figura de Gandhi encarna el cuidado de la humanidad, del espíritu y la naturaleza⁸². En torno a su persona, su labor y pensamiento, se encuentran opiniones y perspectivas diversas. Por una parte, fue criticado y juzgado por algunos políticos de la época, mientras que, por otro, fue admirado por pensadores y escritores⁸³. De acuerdo con Pontara, ante el asesinato del Mahatma, el propio Einstein expresaría que difícilmente las generaciones futuras creerían que un hombre de semejante estatura moral hubiera existido⁸⁴. Entre los aspectos más admirables de su persona destaca la introducción de la ética en la política, en medio de un ambiente de violencia y totalitarismos⁸⁵. En este tenor, la práctica de la espiritualidad sería el soporte para mantenerse firme en sus convicciones⁸⁶ y dejar una impresión transparente dentro del ámbito político⁸⁷.

Su incansable lucha por la justicia le hizo acreedor de la veneración entre las masas de pobres, campesinos e incluso de los intocables. Este sentimiento hacia Gandhi también se vio reflejado entre los indios y los pakistaníes⁸⁸. No obstante, más allá de las consideraciones anteriores y de la mitificación de éste como un santo⁸⁹ y mártir, Gandhi fue, ante todo, un ser humano de carne y hueso que trató de llevar una vida de acuerdo con los principios que profesaba: la verdad, la justicia y el amor.

La construcción de la propuesta ética y política de Gandhi se fundamenta en los siguientes principios: *satya*, *ahimsâ*, *sarboodaya*, *swaraj*, *swadeshi* y *satyagraha*, todos estos con un amplio valor ético, moral y simbólico. De acuerdo con López, el primero de estos *satya*, es en el mundo occidental, lo equivalente a verdad, entendida por Gandhi desde dos acepciones:

⁸² Cfr., Satish Kumar, *op. cit.*, 2014, p. 68.

⁸³ Cfr., Giuliano Pontara, “Gandhi: el político y su pensamiento”, en *Polis*, Santiago, vol. 15, No. 43, 2016, p. 2. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v15n43/art_02.pdf [Consultado el 5 de noviembre de 2020].

⁸⁴ Cfr., *Idem*.

⁸⁵ Cfr., Mario López, “Gandhi, Política y Satyagraha”, en *Ra-Ximbai*, vol. 8, No. 2, enero-abril, 2012, p. 41.

⁸⁶ Cfr., Satish Kumar, *op. cit.*, 2014, p. 68.

⁸⁷ Cfr., Giuliano Pontara, *op. cit.*, 2016, p. 2.

⁸⁸ Cfr., Mario López, *op. cit.*, 2012, p. 43.

⁸⁹ El mismo Gandhi expresó su rechazo a ser considerado como tal: “En realidad pienso que la palabra santo debería ser retirada del lenguaje cotidiano. Es demasiado sagrada para referirse ligeramente a una persona, mucho menos a alguien como yo que reclama ser un humilde buscador de la verdad que conoce sus limitaciones, comete errores, nunca se preocupa de admitirlos cuando los descubre, y que confiesa francamente que, como un científico, está experimentando sobre algunas eternas verdades de la vida. Gandhi, *Política de la No Violencia*, Madrid, Diario Público, 2010, p. 36.

verdad epistemológica⁹⁰ y verdad ontológica, esta última sería en palabras de López: “[...] lo más parecido a Verdad, lo Absoluto, el Amor, la Luz, la Guía, etc., es decir, se reconocería como Dios. Para Gandhi, la Verdad se identificaría con Dios (y no al revés). Dios sería - desde su concepción panteísta- la suma total de todo lo que vive⁹¹”.

Para Gandhi, el único método y la única vía para llevar a cabo la Verdad es a través del *satyagraha* y de la mano de la *ahimsâ*. En este sentido, Vargas considera que: “[...] la base de la comprensión de su propuesta [ética] se encuentra en lo profundo del significado de las dos palabras con las que se identifica a la No-violencia: *ahimsa* y *satyagraha*, de ahí se desprende la justicia social y la justicia con toda forma de vida [...]”⁹². Esto último es un aspecto clave para el tema que aquí compete, a saber, la No-violencia hacia los animales y la reverencia y respeto por la vida desde la ética gandhiana.

El principio de *ahimsâ* como se vio con anterioridad, tiene un papel importante dentro del hinduismo, el budismo y sobre todo en la doctrina jainista. Desde una acepción negativa, privativa, podría traducirse como no dañar, no perjudicar, o no matar a ningún ser; sin embargo, López considera que esta interpretación es demasiado restringida, por lo que menciona que:

[...] *ahimsa* es una de las virtudes morales más exaltadas que es interpretada como una incapacidad, o total ausencia, del deseo de dañar, odiar, hacer el mal, o matar a cualquier ser viviente. Algunos autores piensan incluso que debería traducirse por el término ‘inocencia’ o ‘pureza’ porque ambas reflejarían la verdadera profundidad transformadora de mente y corazón que significa *ahimsa*⁹³.

Por todo lo anterior, la práctica del *ahimsâ* adquiere gran importancia en la ética gandhiana. En este sentido, para Gandhi, practicar la No-violencia tenía un gran alcance y profundidad, comenzando por la propia persona hasta manifestar esta actitud de respeto por la naturaleza, tal como menciona Kumar: “Debemos ser no violentos con nosotros mismos, con las demás personas y con la naturaleza”⁹⁴. En concordancia con Gandhi y Kumar, valores como el respeto y la tolerancia, así como el amor, surgen a partir de la práctica personal; sin embargo,

⁹⁰ La verdad epistemológica se refiere a aquello que se considera como cierto o verdadero, pero que en algún momento podría dejar de serlo.

⁹¹ Mario López, *op. cit.*, 2012, p. 47.

⁹² Hilda Vargas, *Consumo ético y socialmente solidario. Una propuesta no-violenta desde la mirada de la Ecología Profunda*, México, Editorial Torres Asociados, 2018, p. 43.

⁹³ Mario López, *op. cit.*, 2012, p. 48.

⁹⁴ Satish Kumar, *op. cit.*, 2014, p.70.

es importante educar a los niños y niñas en el respeto por todas las formas de vida, así como el cuidado de la naturaleza, lo cual resultará beneficioso para ellos y para todos los seres.⁹⁵

El principio de *sarvodaya*⁹⁶, hace referencia al bienestar general donde toda la comunidad queda incluida. Implica la solidaridad, igualdad y justicia dentro de una sociedad de modo tal, que pueda garantizarse a cada uno de sus miembros los recursos materiales necesarios que les permitan llevar una vida simple además de la autorrealización⁹⁷. El objetivo de este principio era la creación de una comunidad autosuficiente sin caer en abuso de los bienes naturales y materiales, es decir, alejada del lujo y la codicia⁹⁸.

Esta iniciativa que en principio tenía como finalidad reconstruir y unificar a la nación india, muestra una forma diferente de concebir el desarrollo como: “[...] la construcción permanente de todos y todas, reemplazando la competencia por la colaboración y la solidaridad empoderando a los más frágiles a partir de evidenciar y descubrir sus fortalezas: el bienestar de todos y para todos”⁹⁹.

Para Gandhi, en el mundo había suficientes recursos para cubrir las necesidades de todos y todas, pero nunca sería suficiente para satisfacer la codicia de unos cuantos. En este sentido, no se oponía al progreso económico. No obstante, para éste, el verdadero progreso de una nación era, ante todo, el progreso moral: “Por progreso económico, doy por sentado que nos referimos al avance material ilimitado y que por el progreso verdadero entendemos progreso moral o, lo que es lo mismo, el progreso de lo permanente en nosotros”¹⁰⁰.

Se coincide con Gandhi, en que ha sido el progreso moral el que ha llevado a la humanidad hacia la construcción de un mundo más incluyente y a la expansión de las fronteras éticas y morales. Gracias a éste se han gestado movimientos y revoluciones sociales que buscan poner

⁹⁵ Inculcar en los infantes la compasión y empatía por los otros y por lo otro, puede ayudar a que éstos crezcan en el respeto a los animales, a la naturaleza y por supuesto a las personas.

⁹⁶ Término conformado por «*sarva*» que significa todos y «*udaya*» que quiere decir bienestar. Cfr., Satish Kumar, *op. cit.*, 2014, p. 69.

⁹⁷ Cfr. Mario López, *op. cit.*, p. 51. De acuerdo con López, para Gandhi, esto sólo podría ser posible dentro de un socialismo no violento y de control sobre aquellos bienes y recursos imprescindibles para que las personas no pasen escasez.

⁹⁸ Cfr., Hilda Vargas, *op. cit.*, 2018, p. 66.

⁹⁹ Cfr., Carlos Martínez, *op. cit.*, 2019, p. 156.

¹⁰⁰ Gandhi, *op. cit.*, 2010, p. 25.

fin a los diversos ismos: sexismo, racismo, especismo, entre otros. Además de deconstruir y trascender los paradigmas imperantes, a saber, el antropocentrismo y el patriarcado.

Por otra parte, *sarvodaya* no sólo tenía como fin el bienestar de todos los seres humanos, sino que, de acuerdo con Kumar este incluía a todas las formas de vida y reconocía su valor intrínseco: “*Sarvodaya* incluye toda la vida, sin excluir ninguna. Según *sarvodaya*, los animales, los insectos, las plantas, los bosques, las montañas, los ríos y también las personas tienen un valor intrínseco”¹⁰¹. En este tenor, este principio se oponía a la explotación humana y de la naturaleza y, por el contrario, fomentaba la gratitud y humildad de los seres humanos hacia ésta por brindarle los bienes necesarios para satisfacer sus necesidades¹⁰².

El *sarvodaya* encierra, además, otros valores relacionados con el respeto a la naturaleza y a todas las formas de vida. Desde este principio no hay jerarquías entre especies, el ser humano no es superior a otros seres vivos, y en ese sentido, todas las criaturas merecen respeto. Además de que se reconoce el papel y la función de cada uno. Todos los seres ocupan un lugar en el mundo e incluso en el universo y todo está interrelacionado¹⁰³.

La concepción de *sarvodaya*, dista mucho de la visión occidental antropocéntrica industrializada que crea jerarquías entre los seres, divisiones entre las naciones en desarrolladas y subdesarrolladas, entre en ricos y pobres, y ha separado a la humanidad de la naturaleza y los otros seres, para concebirlas como cúmulo de recursos explotables en pos del crecimiento económico.

El medio para lograr el *sarvodaya*, es decir, el bienestar de todos y todas sería a través del principio de *swaraj*¹⁰⁴, entendido como autogobierno. De acuerdo con López, esta palabra de origen védico implicaría también otros significados como: “[...] derecho y acción de la autodeterminación, de la independencia política, así como de la capacidad a un nivel

¹⁰¹ Satish Kumar, *op. cit.*, 2014, p. 69.

¹⁰² *Cfr.*, *Ibid.*, p. 70. De acuerdo con Kumar, Gandhi propuso este principio en medio del sistema capitalista, comunista y socialista cuyas pretensiones estaban orientadas hacia el crecimiento económico y el progreso material, pero sólo de unos cuantos a costa de explotar y subyugar a la naturaleza.

¹⁰³ *Cfr.*, Satish Kumar, *op. cit.*, 2014, pp. 70-71.

¹⁰⁴ Término formado por *Swa* «yo», y *raj* «brillar», «el brillo del yo y el yo que brilla». *Cfr.*, *Ibid.*, p. 73. Swaraj también habla de libertad, “[...] es el raj (“reino”, “gobierno”, “régimen”) de los *hind* o hindúes”, Mahatma Gandhi, *Hind Swaraj*, traducción y prólogo de Pietro Ameglio, Cuernavaca, Mor., México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2014, p. 13.

individual y grupal de ser autónomos, auto-controlados y auto-disciplinados”¹⁰⁵. En un sentido político el *swaraj* implicaba la independencia de la India del imperialismo británico; sin embargo, en un sentido más amplio, hacía referencia a la liberación del sistema capitalista, tal como señala Vargas: “El *Swaraj* no se reducía a liberarse de los ingleses, implicaba la liberación de un capitalismo suicida, injusto, esclavizante y cosificador de la Naturaleza”¹⁰⁶.

Kumar menciona que el modelo de autogobierno de Gandhi está inspirado en la naturaleza, y sostiene que: “Los sistemas humanos tienen que ser como los sistemas de la Tierra, que se autoorganizan, se autosostienen, se automantienen y se autogobiernan. Sea cual sea el sistema de gobierno que adoptemos, su misión debería ser el de una simple, sutil e invisible coordinación”¹⁰⁷. Siguiendo a Kumar, la naturaleza provee y sostiene a todos los seres. Puede apreciarse que dentro del mundo natural hay un orden en el que subyace una inteligencia ordenadora que coordina a todos los seres que en él habitan. Una inteligencia invisible que existe en todos los fenómenos y formas de vida. Además de que, las criaturas que habitan las comunidades naturales toman de éstas sólo lo necesario para su subsistencia sin destruir el equilibrio.

El autogobierno al que hace referencia el *swaraj*, tiene una dimensión política, así como una dimensión interna, que, desde un sentido individual-personal, se refiere al autogobierno, autodominio. Los individuos deberían percibirse como seres autónomos y libres, pero al mismo tiempo conscientes del impacto que tienen sus acciones y elecciones en el colectivo humano y en la comunidad de la vida: “Cuando somos conscientes de la responsabilidad personal y de la justicia social, también lo somos del entorno natural del que depende la vida. No hay ninguna separación entre el *Swaraj* personal, el social y el medioambiental”¹⁰⁸.

Otro de los principios propuestos por Gandhi, y que se encuentra estrechamente relacionado con el *sarvodaya* y el *swaraj*, es *swadeshi*¹⁰⁹, el cual puede interpretarse, en un sentido literal, como perteneciente al propio país¹¹⁰, pero también como autonomía en lo material,

¹⁰⁵ Mario López, *op. cit.*, 2012, p. 52.

¹⁰⁶ Hilda Vargas, *op. cit.*, 2018, pp. 55-56.

¹⁰⁷ Satish Kumar, *op. cit.*, 2014, pp. 73-74.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰⁹ De acuerdo con Kumar, *Swadeshi* significa: *Swa* «yo» y *desh* «lugar». *Cfr.*, *Ibid.*, 2014, pp. 76-77.

¹¹⁰ *Cfr.*, Mario López, *op. cit.*, 2012, p. 53.

autosuficiencia, es decir, que las necesidades básicas y los modos de hacer sean satisfechos a partir del consumo local y nacional.

La propuesta de *swadeshi* se orienta hacia la autocontención en los niveles de consumo¹¹¹ y la obsolescencia, en ese tenor, López considera que: “Swadeshi implicaba no multiplicar los consumos y deseos artificialmente mucho menos si resultaban costosos o había detrás sufrimientos innecesarios; y contenía una mirada especial y una atención a «valorar lo que tenemos» y hacerlo que sea social, compartido y solidario”¹¹². Este principio tiene especial importancia en las sociedades industrializadas y consumistas actuales, en donde la mayoría de las personas no acostumbran a cuestionar e indagar sobre el origen de los productos que consumen, muchos de los cuales conllevan en su elaboración y manufactura el sufrimiento y la degradación de otros seres, la destrucción de la naturaleza y condiciones de trabajo deplorables que rosan en la esclavitud.

Swadeshi da importancia a la tecnología y a las herramientas a escala humana y local más que a las grandes industrias. En este tenor, la tecnología debería estar al servicio de las personas y no éstas al servicio de la tecnología. Sin embargo, sucede lo contrario, los seres humanos, la naturaleza, fungen como medios al servicio del progreso tecnológico, en tanto que la prioridad de la tecnología y la ciencia no es el bienestar y beneficio de todos, sino el crecimiento económico que beneficia a la minoría. Respecto a lo anterior, Kumar considera que: “Cuando la tecnología y la economía se hacen dueñas y las personas se convierten en instrumentos al servicio de la máquina industrial entonces el trabajo se convierte en destructor del alma, destructor del medioambiente y perjudicial para la armonía de la sociedad”¹¹³.

Poner en práctica la economía local a través de la participación de todos los miembros de la comunidad, así como la satisfacción de las necesidades materiales tomando del entorno inmediato sólo lo necesario sin salirse de los límites hace del principio de *swadeshi*: “[...] un prerequisite para el cuidado de la tierra, del alma y de la sociedad”¹¹⁴.

¹¹¹ Cfr., Carlos Martínez, *op. cit.*, 2019, p. 158.

¹¹² Mario López, *op. cit.*, 2012, p. 54.

¹¹³ Satish Kumar, *op. cit.*, 2014, p. 78.

¹¹⁴ *Idem.*

Los tres principios anteriores de la ética gandhiana, *sarvodaya* (el bienestar de todos), *swaraj* (autogobierno) y *swadeshi* (autosuficiencia), están estrechamente relacionados unos con otros, se complementan, y cada uno es la continuación del otro, de ahí que no puedan existir por separado. Su práctica tiene una dimensión individual a través de la interiorización para expresarse después de manera colectiva. Por otra parte, la aplicación de estos principios ofrece la posibilidad de hacer frente a problemáticas contemporáneas como el agotamiento de los recursos, el cambio climático, la pobreza y el hambre en el mundo, la explotación de los animales a través de la crianza masiva, el desempleo, el consumismo exacerbado y la obsolescencia, entre otras, debido a que fomentan la participación de los individuos en sus respectivas comunidades, el empoderamiento a través de la autosuficiencia y velan por el bienestar de todos los seres, el cuidado de la naturaleza y apelan por el uso moderado y responsable de los bienes que ésta ofrece.

Uno de los principios más importantes de la ética gandhiana es la *satyagraha*, la cual se convirtió en una lucha por la búsqueda de la verdad y en una forma de vida para el Mahatma. *Satyagraha* es un neologismo creado por Gandhi para darle nombre a la estrategia activa y creativa de la No-violencia¹¹⁵. A través de este concepto, se oponía a que la lucha no-violenta se entendiera como una simple resistencia pasiva tal como era concebida por los británicos:

Quando la lucha avanzó, el concepto de «resistencia pasiva», generó cierta confusión y nos pareció vergonzoso permitir que esta gran lucha fuera conocida sólo por un término de origen inglés. Al mismo tiempo, esta terminología extranjera apenas podía ser utilizada de forma común entre la comunidad india. [...] Así que comencé a llamar al movimiento indio *satyagraha*, es decir, la fuerza que nace de la verdad y el amor o la no-violencia, y abandoné el concepto de «resistencia pasiva»¹¹⁶.

Asimismo, con el propósito de definir cuál era la postura del movimiento *satyagraha*, Gandhi distinguió tres tipos de no-violencia: la del cobarde, en donde, quienes se suscribían a ésta se abstendrían de oponer cualquier tipo de resistencia armada o no, ante el abuso y opresión por

¹¹⁵ El nacimiento de *satyagraha* se dio durante la primera manifestación no-violenta que se llevó a cabo en Sudáfrica, en 1906, con el fin de defender los derechos de la minoría india. En un inicio, al no tener claro qué nombre darle a este movimiento, Gandhi se refería a éste como «resistencia pasiva». Cuando la lucha empezó a avanzar, el Mahatma convocó a través del *Indian Opinion*, a que los lectores enviaran sus propuestas para designar a esta lucha. Uno de los competidores Shri Mangalal Gandhi, sugirió la palabra *sadagraha*, que significa «firmeza por una buena causa»; sin embargo, ésta no representaba del todo al movimiento, por lo que Gandhi la cambió por *satyagraha*. Cfr., Gandhi, *op. cit.*, 2010, p. 63, 73-75. Por otra parte, López menciona que, para algunos autores este acontecimiento marcó el nacimiento de la no-violencia contemporánea. Cfr., Mario López, *op. cit.*, 2012, p. 59.

¹¹⁶ *Idem.*

miedo y cobardía; la del débil, como una posición pragmática, es decir, en la que se elige la lucha no-violenta por razones prácticas, no hay un rechazo auténtico y estable de la violencia armada, sino que quien recurre a esta postura no posee las armas para hacerle frente a una lucha de tal magnitud. Finalmente, Gandhi define la no-violencia del fuerte, como alternativa a la lucha armada en donde hay un rechazo firme y fundado en razones morales para no recurrir a ésta¹¹⁷. No obstante, no se reduce a rechazar la violencia física o las armas, sino que, de acuerdo con López, va más allá: “[...] la no-violencia del fuerte o *satyagraha* es, en cambio, toda una filosofía de transformación y de manejo de los conflictos que se fundamenta en valores ético-políticos que irían más allá del simple rechazo de la violencia armada”¹¹⁸.

Tal como se menciona, la No-violencia del fuerte que subyace en la práctica de la *satyagraha*, es la transformación de los valores personales, que en el contexto actual puede aplicarse en las elecciones de consumo, entendido este como un acto político frente a ciertos productos, en el cuidado y preservación de los bienes de la naturaleza; además de las actitudes de empatía hacia los demás seres y las muestras de sororidad antes la ola de violencia que viven las mujeres. Por otra parte, existen diversas manifestaciones de la práctica *satyagraha* en su dimensión individual que se han convertido en manifestaciones colectivas generadoras de movimientos sociales y políticos como el activismo a favor de los derechos de los animales y la naturaleza o el reconocimiento de los derechos civiles de los afroamericanos, entre otros.

Gandhi propuso también una serie de principios o condiciones que han de guiar la acción de la *satyagraha*. En primera instancia, se debe abstener totalmente del uso de violencia, es decir, adoptar técnicas que no representen amenaza o lesiones a los adversarios. De acuerdo con Martínez, este principio está inspirado en el profundo significado de *ahimsâ*¹¹⁹, el cual no sólo se refiere a la No-violencia, sino que está relacionado con el cuidado de la vida en sus múltiples manifestaciones. Esta condición resulta fundamental dentro de la tradición occidental androantropocéntrica, en donde el uso de la violencia ha servido como medio para el adoctrinamiento, la opresión, el sometimiento y la explotación. De ahí que la No-violencia

¹¹⁷ Cfr., *Ibid.*, p. 55. También Cfr., Giulliano Pontara, *op. cit.*, 2016, pp. 8-9.

¹¹⁸ Mario López, *op. cit.*, 2012, p. 55

¹¹⁹ Cfr., Carlos Martínez, *op. cit.*, 2019, p. 144.

se presente como alternativa para manifestar la oposición frente a los sistemas imperantes, además de generar consciencia ante situaciones que perpetúan la violencia.

Diversas causas han hecho de la vía no-violenta un medio de defensa y expresión. Sirva como ejemplo, las representaciones de algunos activistas en favor de los derechos de los animales, que utilizan su cuerpo para representar la crueldad que subyace detrás de prácticas como el uso de pieles, la tauromaquia, el consumo de carne, la experimentación, entre otras¹²⁰. Las representaciones artísticas como la pintura, la fotografía y la música, son otro ejemplo de manifestaciones no-violentas a las que se ha recurrido como medio de protesta y lucha¹²¹.

En segunda instancia, se encuentra la disposición al sacrificio. De acuerdo con este principio, cualquier lucha no-violenta requiere compromiso, coraje y sacrificio personal, sin dejar de lado la prudencia en cada acción no-violenta. Poner en práctica lo anterior, no significa caer en el victimismo, la pasividad o el martirologio frente a la opresión del adversario, sino que, más específicamente significa, no responder al mal con otro mal, es decir, no reproducir las actitudes violentas.

El tercer principio, consiste en buscar la verdad en todo conflicto o lucha. Implica la apertura y objetividad, estar abierto al diálogo y a aceptar que ninguna verdad es absoluta y permanente, sino que requiere de una revisión constante de los propósitos, así como la corrección de éstos. El cuarto principio hace referencia al empeño constructivo como un esfuerzo continuo por transformar las contradicciones y los conflictos antagónicos, los cuales pueden resolverse y de esta forma convertir la lucha en un movimiento constructivo y no-violento. Finalmente, la gradualidad de los medios, que consiste en comenzar por los métodos más livianos y sutiles hasta llegar, si es necesario, a los más contundentes que hacen referencia a la acción directa como la desobediencia civil o las manifestaciones masivas no-violentas¹²².

¹²⁰ Véase: <https://www.animanaturalis.org/n/11062/exitosa-manifestacion-de-animanaturalis-en-pamplona> [Consultado el 1 de diciembre de 2020].

¹²¹ Cfr., Selene Grimalt, “El arte como expresión del #NiUnaMenos”, en *La izquierda diario*, 2017. Disponible en: <http://www.laizquierdadiario.mx/El-arte-como-expresion-del-NiUnaMenos>. [Consultado el 1 de diciembre de 2020].

¹²² Cfr., Mario López, *op. cit.*, 2012, pp. 56-59. También Cfr., Carlos Martínez, *op. cit.*, 2019, pp. 144-150. Cabe mencionar que, aunque estos principios se han presentado en el orden anterior, no reflejan necesariamente un orden de prioridad y no han de cumplirse de forma absoluta.

Como se ha visto, la *satyagraha* no se reduce a un hecho histórico y al contexto independentista de la India, sino que, gracias a su trascendencia ética y política, se ha convertido en un medio, una vía para otras luchas y movimientos ligados a la dignidad y los derechos de seres humanos y no humanos, al respeto por la vida, al cuidado y preservación de la naturaleza, entre otras causas. Ya sea que tengan conocimiento de la lógica no-violenta que plantea la *satyagraha* o que, sin tener contacto, recurran a ésta como estrategia. Finalmente, el sistema opresor existe y permanece cuando las personas hacen permisible la opresión por cobardía o temor; sin embargo, pequeños actos cotidianos de valentía pueden marcar el inicio de un movimiento emancipatorio.

Al igual que sus antecesores, Thoreau y Tolstói, los hábitos alimenticios a los que Gandhi llamó “experimentos en la dietética” desempeñaron un papel importante en la vida del Mahatma puesto que estaban estrechamente relacionados con sus convicciones éticas y morales y vinculados con la práctica de *satyagraha* y el principio de *ahimsâ* como se verá en el apartado siguiente.

1.5 La Base Moral del Vegetarianismo

Nacido en el seno de una devota familia hindú¹²³, la práctica del vegetarianismo estuvo presente durante toda la vida de Gandhi. Durante sus primeros años, ésta obedeció a la tradición heredada por sus antepasados, y posteriormente, el Mahatma vinculó esta práctica con cuestiones morales. En este sentido, parece importante mencionar los episodios más representativos de la transición al vegetarianismo ético de Mohandas.

Pese a la obediencia y devoción que Gandhi profesaba hacia sus padres, cedió por corto tiempo a probar la carne, persuadido por su amigo de la infancia¹²⁴, bajo el argumento de que este alimento lo volvería fuerte, y quien sostenía, que el consumo de carne proporcionaba la fuerza a los ingleses para dominar al pueblo indio¹²⁵.

¹²³ Los Gandhi eran *vaishnavas* de gran convicción. De acuerdo con Gandhi, los practicantes de esta religión al igual que los jainistas, se oponían tajantemente a comer carne. Cfr., Mahatma Gandhi, *Autobiografía. Historia de mis experiencias con la verdad*, Madrid, Gaia Ediciones, 2014, p. 31.

¹²⁴ Este primer acercamiento de Mohandas se dio al probar la carne de cabra. A este episodio de su vida se refiere como “Una tragedia”. Cfr., Mahatma Gandhi, *op. cit.*, 2014, p. 31.

¹²⁵ Cfr., *Ibid.*, p. 30.

De esta forma, Gandhi se convirtió por poco tiempo en comedor de carne; sin embargo, sintió la repulsa moral por el engaño hacia sus padres, por lo que resolvió no probar este alimento mientras ellos vivieran, aunque consideraba necesaria la reforma alimentaria para empoderar a los hindúes frente a los ingleses tal como él mismo menciona:

Aun cuando es esencial comer carne y también implantar la “reforma” en todo el país, engañar y mentir a los propios padres es peor que no comer carne. Por tanto, mientras ellos vivan no debo hacerlo. Cuando dejen de existir y yo tenga libertad absoluta, comeré carne abiertamente. Pero hasta que llegue ese momento me abstendré totalmente¹²⁶.

No obstante, este fue el único y último acercamiento de Mohandas con la dieta carnívora. Durante su estancia en Inglaterra, Gandhi reafirmó su voto con el vegetarianismo¹²⁷. Su alimentación resultó problemática dentro de la sociedad inglesa en incipiente industrialización y dentro de una cultura tradicionalmente consumidora de carne. El voto de Gandhi era constantemente cuestionado por las personas y amistades allegadas a él, quienes además intentaron persuadirlo en diversas ocasiones para que adoptara las costumbres de etiqueta inglesas¹²⁸. Pero el Mahatma se mantuvo firme y defendió sus creencias y su voto.

Posteriormente, Gandhi entró en contacto con la obra de Henry Salt, “Apología del vegetarianismo”, lo que significó un punto de inflexión, ya que, hasta ese momento su abstinencia por la carne se debía sobre todo a su voto familiar. La obra de Salt influyó en la adopción del vegetarianismo motivado por cuestiones morales:

Leí el libro de Salt de cabo a rabo. Me impresionó mucho. Desde ese momento me convertí al vegetarianismo por verdadera convicción y bendije el día en que hiciera solemne promesa frente a mi madre. Me había abstenido de comer carne, sólo al servicio de la verdad, y por respeto al voto formulado, pero deseando que cada hindú se convirtiera en carnívoro, e incluso pensando que llegaría el momento en que yo podría serlo abiertamente. Pero entonces la elección definitiva fue a favor del vegetarianismo, cuya difusión pasó a ser desde instante ni cometido principal en la vida¹²⁹.

Gandhi analizó diversas posturas del vegetarianismo, en donde los escritores de la época exponían argumentos económicos, éticos, médicos y científicos a favor de la dieta vegetariana¹³⁰. Lo anterior influyó en él y lo llevó a involucrarse activamente en este tema,

¹²⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹²⁷ Gandhi partió a Inglaterra bajo juramento ante su madre de que abstendría de comer carne e ingerir alcohol.

¹²⁸ *Cfr.*, Mahatma Gandhi, *op. cit.*, 2014, pp. 47-51.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁰ *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 57-58.

de esta forma, se afilió a la Sociedad Vegetariana de Londres¹³¹ de la cual fue colaborador durante algunos años; más tarde se convirtió en el secretario del Club Vegetariano de Londres¹³², que el mismo Mohandas creó:

En Inglaterra había una sociedad vegetariana que editaba un seminario. Me suscribí al seminario, me afilié a la sociedad, y al cabo de poco tiempo me encontré desempeñando un cargo en la Junta Directiva. Ahí entré en contacto con los que estaban considerados como pilares del vegetarianismo, e inicié mis experimentos en dietética¹³³.

La colaboración de Gandhi en estas sociedades duró hasta 1891, cuando éste regresó a su país natal; sin embargo, en 1931¹³⁴ fue invitado a exponer su disertación ante la Sociedad Vegetariana de Londres. En esta reunión reafirmaría nuevamente su convicción por el vegetarianismo. A este breve discurso de Gandhi se le llamó “La Base Moral del Vegetarianismo”, en el cual enfatizó las razones morales de esta práctica.

En principio, Gandhi aconsejó a los vegetarianos que tuvieran especial cuidado en no poner demasiado énfasis en las ventajas de esta dieta para la salud, sino en señalar la base moral de esta práctica:

Pienso que esa es la peor forma de encarar la cuestión. He notado también que son aquellas personas que se hacen vegetarianos porque sufren de una enfermedad u otra -es decir, puramente del punto de vista de la salud-, las que en mayor parte abandonan. He descubierto que para mantenerse fiel al vegetarianismo, un hombre requiere tener una base moral. [...] Creo que lo que los vegetarianos deberían de hacer es no acentuar las consecuencias físicas del vegetarianismo, sino investigar las consecuencias morales”¹³⁵.

Tal como menciona Gandhi, algunas personas han optado por este estilo de alimentación por motivos de salud, por reducir su peso o incluso por moda, en este sentido, no hay ninguna motivación moral, es decir, reducir el sufrimiento de miles de animales. Optar por llevar una dieta vegetariana para mejorar la salud, es una decisión respetable. No obstante, los efectos

¹³¹ La Sociedad Vegetariana del Reino Unido (UK Vegetarian Society), fue creada el 30 de septiembre de 1847. Desde entonces ha desempeñado un papel fundamental como punto de referencia, motivación y estímulo para asociaciones vegetarianas locales y nacionales, y para personas de todo el mundo. Cfr., Unión Vegetariana Internacional, *La Sociedad Vegetariana del Reino Unido. 150 años encabezando el Movimiento Vegetariano*. Disponible en: <http://www.ivu.org/spanish/news/3-98/vegsocuk.html> [Consultado el 21 de noviembre de 2020].

¹³² Gandhi fue secretario del Club Vegetariano de Bayswater, la ciudad donde residía en Londres de 1888 a 1891. Colaboró con Sir Edwin Arnold y el Dr. Joseph Oldfield en la edición de la revista *The Vegetarian*. Cfr., Mahatma Gandhi, *op. cit.*, 2014, pp. 59-60.

¹³³ *Ibid.*, p. 58.

¹³⁴ En 1931, cuando Gandhi llegó a Inglaterra para participar en la Conferencia de la Mesa Redonda de la India fue invitado a exponer su disertación ante la Sociedad Vegetariana de Inglaterra.

¹³⁵ Mahatma Gandhi, *La Base Moral del Vegetarianismo*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2019, pp. 48, 50.

negativos del consumo de carne en la salud humana no sólo se deben al consumo excesivo de este alimento. Los métodos de crianza y la forma en cómo se da muerte a estos animales, hace que se liberen toxinas, además de otras sustancias que hacen de la carne un alimento poco saludable, pero sobre todo han convertido a la industria de la carne un sistema violento e inhumano¹³⁶.

Por otra parte, siguiendo con la cuestión de la salud, llevar una dieta sin carne o sin productos de origen animal no es garantía de buena salud si se cae en los excesos y malos hábitos, tal como Gandhi señaló en su discurso:

Descubrí asimismo que la salud no era ningún monopolio de los vegetarianos. Me encontré con que [...] los no vegetarianos podían mostrar, hablando en forma general, buena salud. También pude ver que a varios vegetarianos se les hacía imposible seguir siéndolo porque habían convertido a la comida en un fetiche, y porque pensaban que haciéndose vegetarianos podrían comer tantas lentejas, habichuelas y queso como quisieran¹³⁷.

En otra parte de su disertación, el Mahatma invitaba a no imponer ninguna práctica sino a ser tolerantes y respetuosos frente a los gustos y preferencias de los no vegetarianos: “Lo que deseo hacerles notar es que los vegetarianos tienen que ser tolerantes si es que desean convertir a otros al vegetarianismo. Adopten un poco de humildad. Debemos de apelar al sentido común de la gente que no ve las cosas como nosotros las vemos”¹³⁸. La tolerancia y la humildad frente a quienes no comparten las mismas convicciones, son consideradas una manifestación del *ahimsâ*, así como de la *satyagraha*, al defenderse con firmeza las convicciones propias y convertir a otros mediante el ejemplo y no bajo la imposición.

Al final de su discurso, Gandhi apelaba por llevar una dieta, en la medida de lo posible, a base de vegetales e incluso frugal, y reafirmó su satisfacción por practicar el vegetarianismo motivado sobre todo por cuestiones morales¹³⁹:

El hombre es algo más que carne. [...] Por lo tanto, los vegetarianos debieran tener esa base moral: la de que el hombre no nació como animal carnívoro, sino para vivir de las frutas y las hierbas que nos da la tierra. [...] Yo agregaría que he descubierto por mi propia experiencia

¹³⁶ Cfr., Melanie Joy, *op. cit.*, 2013.

¹³⁷ Mahatma Gandhi, *op. cit.*, 2019, p. 48. Algunas personas que han optado por el vegetarianismo caen en el sobrepeso debido al consumo excesivo de carbohidratos.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 49.

¹³⁹ Al inicio de su disertación, Gandhi reconoció públicamente la influencia de Henry Salt, quien se encontraba entre los asistentes a esta reunión, en su conversión al vegetarianismo por cuestiones morales. Cfr., Mahatma Gandhi, *op. cit.*, 2019, p. 47.

y la experiencia de centenares de amigos y compañeros, que ellos encuentran satisfacción en lo que concierne al vegetarianismo en la base moral que han elegido¹⁴⁰.

Es claro que la razón principal que llevó a Gandhi a adoptar el vegetarianismo fue su oposición a no dañar y dar muerte a otras criaturas para el beneficio humano: “No nos avergonzamos de sacrificar una multitud de otras vidas con el objeto de alimentar nuestro perecedero cuerpo e intentar prolongar su existencia por algunos momentos más, con el resultado que aniquilamos, tanto el cuerpo como el alma”¹⁴¹. Consideró que, en algún punto, el progreso espiritual de la humanidad exigiría dejar de tomar la vida de otros seres para satisfacer los deseos humanos: “Siento que el progreso espiritual exige a cierta altura que dejemos de matar a las criaturas con quienes convivimos, para satisfacción de nuestras necesidades corporales”¹⁴². No obstante, cada año se toma la vida de millones de animales tan solo para satisfacer la demanda del consumo de carne¹⁴³, la cual se estima que vaya en aumento en las próximas dos décadas¹⁴⁴.

Antes de exponer públicamente su postura frente a la Sociedad Vegetariana de Londres, el Mahatma tenía muy clara su opinión respecto a la dieta carnívora: “No considero la alimentación carnívora necesaria para nosotros a ninguna altura de la vida, ni bajo cualquier clima en que ordinariamente les sea posible vivir a los seres humanos. Sostengo que la alimentación carnívora es inadecuada para nuestra especie”¹⁴⁵. Aunado a lo anterior, Mohandas consideraba que fisiológicamente, los seres humanos eran más cercanos al vegetarianismo¹⁴⁶. Asimismo, frente a quienes demeritaban la dieta vegetariana argumentando que era causa de debilidad de la mente y el cuerpo, Gandhi respondió que:

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 49-50.

¹⁴¹ Mahatma Gandhi, *op. cit.*, 2014, p. 256.

¹⁴² Mahatma Gandhi, *op. cit.*, 2019, p. 39.

¹⁴³ *Cfr.*, Melanie Joy, *op. cit.*, 2013.

¹⁴⁴ *Cfr.*, Henning Steinfeld, Pierre Gerber, Tom Wassenaar, *et. al.*, *La larga sombra del ganado, problemas ambientales y opciones*, FAO, Roma, 2009.

¹⁴⁵ Mahatma Gandhi, *op. cit.*, 2019, p. 37.

¹⁴⁶ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 11. Existen diversas perspectivas en relación con este punto. Algunos especialistas en la salud coinciden en que los seres humanos no están diseñados fisiológicamente para comer carne. Asimismo, señalan algunas similitudes entre éstos y los herbívoros tales como el tracto intestinal corto, la obtención de la vitamina C, entre otras. Mientras que, otros, consideran que esta cercanía no es prueba suficiente para afirmar que el ser humano es naturalmente vegetariano. Basándose en la anatomía y en la evidencia disponible respecto a la dieta humana natural, sostienen que ésta es omnívora y que incluye carne.

“Los más grandes reformadores hindúes han sido los más activos de su generación e invariablemente fueron vegetarianos”¹⁴⁷.

Como se mencionó con anterioridad, Gandhi pasó toda su vida realizando experimentos en su dieta, en función de sus ideales éticos, morales y espirituales. Aunque era un vegetariano estricto, el padecimiento de una enfermedad lo orilló a incluir leche de cabra en su dieta de por vida ¹⁴⁸: “En mi opinión, la ingestión de leche o de carne tiene desventajas bien definidas. Para poder obtener carne tenemos que matar y, por otro lado, no contamos con el derecho a ninguna otra clase de leche que no sea la que nos suministró nuestra madre en la infancia”¹⁴⁹.

En los tiempos actuales, la industria de la leche tiene un impacto ambiental negativo, al ser una de las industrias más contaminantes a nivel global¹⁵⁰. Por otra parte, al igual que el sistema de producción de carne, se ha convertido en un sistema que reproduce día con día un ciclo de crueldad hacia las vacas y los terneros utilizados para estos fines. Comienza con un embarazo forzoso y finaliza con una muerte prematura. En medio de este proceso, están los terneros sacrificados y las infecciones por mastitis con el fin de obtener hasta diez veces más leche de la que una vaca produciría para alimentar a sus crías¹⁵¹. Conocedor de las condiciones en las que se obtenían estos alimentos, Gandhi instaba a la ciencia médica a indagar más acerca de los beneficios de los vegetales para mantener a los seres humanos sanos y dejar de centrar la atención en los mataderos y la producción de leche¹⁵².

El Mahatma consideró que practicar el vegetarianismo y abstenerse de ciertos hábitos no es garantía de que las personas sean buenas, y de este modo, tampoco condenó a quienes consumían carne. Abstenerse de comer carne, estaba estrechamente vinculado con el principio de *ahimsâ*, pero no se trataba únicamente de una cuestión restrictiva en la dieta,

¹⁴⁷ Mahatma Gandhi, *op. cit.*, 2019, p. 38.

¹⁴⁸ En 1917, Gandhi enfermó de disentería y debido a la debilidad de su cuerpo, por prescripción médica tuvo que ingerir leche de cabra para recobrar sus fuerzas. Este alimento quedó incluido en su dieta de por vida. *Cfr.*, *Ibid.*, p. 17. Gandhi mencionó con pesar en su disertación este suceso y su condición física: “Yo dejaría la leche si pudiera, pero no puedo. Lo he intentado cientos de veces. Después de una seria enfermedad no pude recobrar mis fuerzas a menos que volviera a tomar leche. Ésa ha sido la tragedia de mi vida. Pero la base de mi vegetarianismo no es física, sino moral”. *Ibid.*, p. 49.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 14.

¹⁵⁰ *Cfr.*, Henning Steinfeld, Pierre Gerber, Tom Wassenaar, *et. al.*, *op. cit.*, 2009.

¹⁵¹ *Cfr.*, Sin embargo, “Industria lechera: impacto ambiental y maltrato animal”, 1 de abril, 2016. Disponible en: <https://www.sinembargo.mx/01-04-2016/1642539>. [Consultado el 6 de diciembre de 2020].

¹⁵² *Cfr.*, Mahatma Gandhi, *op. cit.*, 2019, p. 33.

sino que implicaba además otras virtudes como el respeto y el amor hacia todos los seres. Interiorizar las virtudes de la No-violencia, conlleva a abstenerse de dañar a los otros y a lo otro. Del mismo modo, fue consciente de que era imposible practicar el *ahimsâ* en su totalidad, ya que algunos actos necesarios para la supervivencia como el hecho de respirar, implicaba sin intención, la muerte de seres minúsculos:

Me siento dolorosamente consciente del hecho de que mi deseo de continuar mi vida dentro del cuerpo me complica en un constante *himsa*. [...] Por ejemplo, sé que con la acción de respirar destruyo innumerables gérmenes invisibles que flotan en el aire. Pero no por eso dejo de respirar. La consumición de vegetales implica *himsa*, pero he descubierto que no puedo dejarlos. También existe *himsa* en el uso de antisépticos, y sin embargo no puedo obligarme a descartar el uso de desinfectantes [...] para librarme de la peste de los mosquitos y cosas parecidas.¹⁵³

En este tenor, consideró necesario dar muerte a ciertos animales cuando éstos representaran una amenaza para la vida de las personas, además del uso de ciertos instrumentos para el adiestramiento: “Soporto que se mate a las víboras en el *Ashram* cuando es imposible cazarlas y evitar que hagan daño. Llego hasta a tolerar el uso de un palo para conducir a los bueyes en el *Ashram*. Es así como el *himsa* que yo directa o indirectamente cometo no tienen fin”¹⁵⁴.

Además de estar relacionado con el principio de *ahimsâ*, Gandhi vinculó la abstinencia de la carne al cumplimiento de su voto *brahmacharya*¹⁵⁵. Encontró en una dieta austera a base de frutas y semillas el apoyo para cumplir su promesa: “

El dominio del paladar es la primera cosa esencial en la observación de este voto. Descubrí que llegando a dominar el paladar resulta muy fácil mantener la promesa, gracias a la cual proseguí mis experimentos sobre dietética no sólo desde el punto de vista vegetariano sino *bramachari*.¹⁵⁶

Los hábitos alimenticios de Gandhi se fueron modificando en función de este voto, de tal forma que abandonó el consumo de leche de vaca debido a que, por una parte, consideraba que tanto ésta como la carne estimulaba las pasiones humanas; y, por otro lado, porque conocía las torturas a las que eran sometidas las vacas y los búfalos¹⁵⁷.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵⁴ *Idem.*

¹⁵⁵ En 1906, Gandhi, en común acuerdo con su esposa Kasturbai, hizo el voto *brahmacharya*, el cual significaba la abstención de todo placer material y dominio absoluto del pensamiento sobre el cuerpo. A partir de ese momento, Gandhi renunció a las relaciones carnales e hizo diversas modificaciones en su dieta. *Cfr.*, Mahatma Gandhi, *op. cit.*, 2014, pp. 169, 261.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 172.

¹⁵⁷ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 261.

Finalmente, se concluye que la práctica del vegetarianismo fue una parte importante en la vida de Gandhi vinculada con sus ideales éticos, morales y espirituales. Este proceso de transición comenzó como una restricción y abstención en función del cumplimiento de un voto familiar, hasta convertirse en una elección por convicción ética y moral, fiel a la interiorización del principio de *ahimsâ*, no desde la prescripción sino como una expresión de amor y respeto por los otros seres. Su elección del vegetarianismo fue también una manifestación de la *satyagraha* al mostrarse firme en sus convicciones y en la no cooperación con un sistema que ya desde entonces se mostraba violento e inhumano.

Conclusiones

En este primer capítulo se abordaron los orígenes de la No-violencia, piedra angular de las doctrinas jainista y budista. De acuerdo con éstas, la práctica de *ahimsâ* y la compasión, se extienden hacia todos los seres sintientes. El comportamiento humano que transgrede estos principios es considerado incorrecto y desde un punto de vista más tradicional como karma negativo que se vuelve en contra del causante de la violencia.

En tiempos posteriores pensadores como Gandhi, quien se vio profundamente influenciado por la doctrina jainista, consideró el principio de *ahimsâ*, como un precepto fundamental para la ética humana lo cual lo llevó a profesar una vida de No-violencia hacia ningún ser humano y no humano y como consecuencia de esto, a practicar el vegetarianismo. Asimismo, pensadores como Thoreau y Tolstói, quienes influyeron también en el pensamiento del Mahatma, se vieron transformados por la esencia y la fuerza de la No-violencia. Esta transformación personal los llevó a apartarse de hábitos y vicios, y adoptar el vegetarianismo en su afán por dejar de causar sufrimiento a otros seres.

Las diversas prácticas humanas que han institucionalizado la violencia hacia la naturaleza y los animales como la ganadería industrial, la sobre pesca de los océanos, la contaminación ambiental, el consumismo exacerbado, entre otras, terminan por alcanzar también a los seres humanos. En ese sentido, la No-violencia como un medio para conseguir la paz, no sólo entre seres humanos, sino también para hacer las paces con la naturaleza y los animales, se convierte en una alternativa y más aún, en una elección para hacer frente a estas y otras problemáticas.

Elegir el camino de la No-violencia, es apostar por la vida, la dignidad y la libertad. Actuar desde esta ideología es negarse a deshumanizar a otro ser humano, pero también, es oponerse a la explotación, dominio y sufrimiento de otros seres. En este sentido, abrazar la causa por los derechos de los animales desde la ética no-violenta consiste en adoptar formas y estilos de vida que dejen de perpetuar la violencia hacia éstos, además de que tiene que ver con el trato respetuoso, empático y compasivo que reconoce su capacidad de sentir y sufrir.

La práctica de esta ética representa un desafío para quien desea adherirse a ella. No se trata de mantenerse pasivo frente a la violencia, sino que requiere de un estado activo del ser interior. Frente a un sistema programado que ha normalizado la violencia hacia los animales, a través de estrategias mercadológicas que disfrazan la situación real de éstos en los diferentes ámbitos donde son explotados, la No-violencia apela por enfrentar a la indiferencia y a cuestionar la estructura de estos sistemas.

La violencia hacia los animales se relaciona estrechamente con ejercer actos violentos hacia las personas y ha conducido en numerosas ocasiones a inferiorizar a diferentes grupos humanos. Movimientos sociales como el feminismo y el ecofeminismo han encontrado vínculos entre la violencia de género, hacia los animales y la explotación de la naturaleza. Estas conexiones serán abordadas en el siguiente capítulo.

Capítulo 2

El ecofeminismo y defensa ética de los animales

Introducción

La causa de los animales implica un salto cualitativo de la conciencia humana; llama a una evolución ética que hemos de cultivar en el corazón del ecofeminismo.

Alicia H. Puleo

La dominación de las mujeres y de los animales, a la vez que la infravaloración de ambos está relacionada. Las mujeres han sido vinculadas a la naturaleza y a la animalidad, lo que ha justificado desde la visión patriarcal su sometimiento. Esta actitud pone de manifiesto el prejuicio de especie en el que la otredad animal se concibe como diferente, inferior, es decir, como objetos de legítima dominación, posesión y desprecio. Partiendo de la conexión que existe entre la dominación por razón de género y de especie, algunas teóricas han considerado que la ética animal, es una cuestión feminista.

El movimiento feminista ha mostrado que, durante siglos, las mujeres han sufrido situaciones de dominación y discriminación. La lucha por la reivindicación de sus derechos continúa. Por su parte, el movimiento en defensa de los animales ha conseguido algunas victorias reflejadas en leyes que prohíben y castigan el maltrato animal; sin embargo, éste enfrenta una situación más compleja: liberar a los animales de la explotación humana, que ha sido la base en la que se apoya la forma de alimentación, vestido, entretenimiento y las estructuras de producción industrial y de investigación científica de la mayor parte de las sociedades humanas.

Frente a estas relaciones opresivas y de dominación diversas pensadoras feministas y ecofeministas han señalado la inmoralidad del comportamiento con las mujeres y el trato que se da a los animales, así como los peligros que trae consigo la explotación de la naturaleza. Sus reflexiones tienen como fin, transformar la forma en que los seres humanos se conciben como especie y la manera en cómo se relacionan con lo otro y con el resto del tejido de la vida. Para alcanzar este objetivo, ofrecen propuestas éticas y políticas dentro de las cuales se sitúa el movimiento ecofeminista, el cual, aporta la perspectiva de género al movimiento ecologista y a la ética animal.

El surgimiento del ecofeminismo coincide con el movimiento de Liberación Animal; sin embargo, éste no ha sido la primera forma de feminismo que se interesó por los animales. Algunas sufragistas compaginaron la reivindicación del voto femenino con la lucha contra la esclavitud, el vegetarianismo, la vivisección y la protección animal. Actualmente, a nivel internacional, el activismo de los movimientos ecologista y animalista es mayoritariamente femenino. Son numerosas las mujeres que participan en los grupos ecologistas y en los partidos verdes.

En lo que se refiere a la producción teórica, diversas pensadoras han centrado su reflexión y análisis en fundamentar la consideración ética y moral hacia los animales. No obstante, consideran que son los varones quienes reciben el mayor reconocimiento en el ámbito de la Ética Animal o al menos en lo que se refiere a las propuestas teóricas. Ésta ha sido una de las demandas de las pensadoras feministas y ecofeministas quienes pretenden abordar la cuestión de los animales desde una perspectiva de género.

El desarrollo del ecofeminismo y el establecimiento de sus objetivos a través de sus diversas vertientes, ha dejado claro que ser ecofeminista no implica y no se reduce a que las mujeres, a diferencia de los hombres, estén de manera innata ligadas a la naturaleza, a su cuidado y a la protección de la vida. En la teoría y en la práctica, hay varones que se dedican a defender al medioambiente y a los animales, y mujeres indiferentes y ajenas a estas nuevas formas de conciencia.

En el presente capítulo se reflexiona en torno a éste y otros aspectos tales como: la intersección entre los movimientos feminista, ecofeminista y de Liberación Animal; el análisis de la lógica del dominio que subyace en la forma en cómo son concebidas las mujeres, la naturaleza y los animales; la defensa de la *diferencia* frente al *igualitarismo extensionista* al que han apelado los defensores del movimiento animalista, así como la reivindicación del componente afectivo como un elemento fundamental de la defensa ética de los animales. Asimismo, algunas teóricas ecofeministas han encontrado que existe un vínculo entre el consumo de carne y la opresión de las mujeres. Finalmente, se reflexiona en torno a la forma en cómo el lenguaje se ha convertido en un elemento opresivo para éstas y los animales.

2.1 Feminismo, ecofeminismo y el movimiento de Liberación Animal

Aunque el surgimiento del feminismo es anterior al ecologismo, se les suele ubicar en la categoría de nuevos movimientos sociales. El punto de contacto entre estos movimientos tuvo lugar en los años setenta del siglo pasado, cuando las preocupaciones ambientales cobraron importancia debido sobre todo a las publicaciones de Ehrlich y el Club de Roma¹⁵⁸. El debate suscitado por estos estudios llevó a algunas pensadoras y activistas a plantearse si el feminismo tenía algo que aportar respecto a la problemática medioambiental.

Puleo sugiere que, para entender el encuentro entre estos dos movimientos, es preciso tener en cuenta que el feminismo identificó que uno de los mecanismos de legitimación del patriarcado, ha sido la naturalización de la mujer, es decir, que éstas han sido vinculadas a la naturaleza y a la animalidad, lo que ha justificado desde una visión patriarcal, su sometimiento. Lo anterior, llevó al feminismo a cuestionar la identificación mujer-naturaleza.

Por otra parte, la defensa de los animales ha estado presente desde el comienzo en la agenda del movimiento feminista; sin embargo, la relación de las mujeres con los animales tiene una doble vertiente. Por un lado, numerosas feministas han evitado ocuparse de la cuestión de los animales pues consideran que esto supone un riesgo, debido a la vinculación que se ha hecho de éstas con la naturaleza. Mientras que otras feministas, han adoptado la causa animalista como parte de su lucha, ya que han encontrado que la opresión de las mujeres y los animales se basa en la misma lógica de la dominación¹⁵⁹. La ocupación y lucha por la opresión de éstos y otros seres humanos excluidos como los niños y los esclavos, se ha considerado un rasgo distintivo de este movimiento¹⁶⁰.

¹⁵⁸ La obra de Paul Ehrlich y Anne Ehrlich de 1968, denominada *La bomba P* o *The Population Bomb*, pronosticaba la muerte por inanición de millones de seres humanos y la destrucción medioambiental en pocos años si no se emitían medidas de control de la natalidad. En 1972, el Club de Roma elaboró un informe acerca de los límites del crecimiento. El objetivo principal de éste era enfatizar que el crecimiento económico tenía un límite, además de la imposibilidad del planeta de seguir soportando un crecimiento desmedido de la población y de la economía. En dicho informe, la científica ambiental Donella Meadows, desempeñó un papel importante. Cfr., Alicia Puleo, *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Valencia, Cátedra, 2011, p. 25.

¹⁵⁹ Cfr., Alicia Puleo, “El hilo de Ariadna: ecofeminismo, animales y crítica al androcentrismo”, en Barrios Olga, Figueruelo Ángela, López Teresa, et. al., *Feminismo Ecológico. Estudios multidisciplinares de género*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 72-73. [Consultado el 27 de septiembre de 2021].

¹⁶⁰ Cfr., Isabel Balza y Francisco Garrido, “¿Son las mujeres más sensibles a los derechos de los animales? Sobre los vínculos entre el animalismo y el feminismo”, *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 54,

La intersección histórica entre el movimiento feminista y el animalismo se ha dado en diversos momentos. Este último aparece vinculado con el feminismo en los orígenes del sufragismo y, posteriormente, se vincula al movimiento ecofeminista. En lo que se refiere al primer encuentro entre estos movimientos, tanto el sufragismo como las primeras asociaciones de defensa y protección de los animales surgen a finales del siglo XIX¹⁶¹, además de que éstas, se encontraban conformadas en su mayoría por mujeres del incipiente movimiento feminista¹⁶². Pioneras de éste como Gouges y Wollstonecraft condenaban la violencia ejercida contra los animales¹⁶³.

Sufragistas y animalistas como Stanton, Stone, Perkins, entre otras, lucharon contra la vivisección de los animales en la investigación científica. Identificaron que esta práctica además de ser cruel compartía algunas formas de dominación al clasificar a los animales en especies y subespecies y anatomizar a las mujeres. De esta forma, los cuerpos femeninos, así como los de los animales se convertían en máquinas para la disección¹⁶⁴.

Otro argumento defendido por algunas sufragistas era que las mujeres tenían, naturalmente, determinadas virtudes como una mayor sensibilidad moral, de tal manera que: “Creían que las mujeres son naturalmente más compasivas y más aptas para el cuidado, de modo que su misión sería llevar a cabo una reforma moral de la sociedad basándose en las virtudes femeninas”¹⁶⁵. Por tanto, las primeras feministas sufragistas y animalistas comprendieron que defender los derechos de un colectivo oprimido como el de las mujeres conllevaba

enero-junio 2016, p. 291, disponible en: <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/941/940> [Consultado el 30 de septiembre de 2021].

¹⁶¹ La promulgación de leyes y las primeras asociaciones de protección a los animales datan del siglo XIX. En 1824 se crea la primera organización protectora de animales que posteriormente se convertiría en la Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals (RSPCA). Asimismo, en 1883 Caroline Earle White funda la American Antivivisection Society. *Cfr.*, Alicia Puleo, *op. cit.*, 2011, p. 333.

¹⁶² *Cfr.*, Isabel Balza y Francisco Garrido, *op. cit.*, 2016, p. 292.

¹⁶³ *Cfr.*, Alicia Puleo, *op. cit.*, 2011, p. 333.

¹⁶⁴ *Cfr.*, Josephine Donovan, “Animal Rights and Feminist Theory”, *Signs*, vol. 15, no. 2, 1990, p. 367, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3174490> [Consultado el 6 de octubre de 2021].

¹⁶⁵ Angélica Velasco, “Ampliando los horizontes morales en clave de género: sobre la necesidad de superar la lógica de la dominación”, *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. 18, 2015, p. 77, disponible en: <https://docplayer.es/93778202-Ampliando-los-horizontes-morales-en-clave-de-genero-sobre-la-necesidad-de-superar-la-logica-de-la-dominacion.html> [Consultado el 6 de octubre de 2021].

ampliar la reivindicación de estos derechos a otros grupos dominados como los animales, los niños y los esclavos¹⁶⁶.

Posteriormente, en los años 70 del siglo XX, la lucha feminista a favor de los animales se desarrolló de una forma más profunda en el ecofeminismo que ha rechazado la lógica de la dominación, así como el pensamiento dualista. Éste surgió del encuentro entre el ecologismo y el feminismo. El término fue acuñado en 1974 por Françoise D'Eaubonne¹⁶⁷ bajo la consigna: “El feminismo o la muerte”. Otras figuras pioneras de este movimiento son: Ynestra King, Janet Biehl y Petra Kelly. Éste, evocaba el potencial de las mujeres para llevar a cabo una revolución ecológica¹⁶⁸.

Dentro del movimiento ecofeminista se encuentran diferencias fundamentales en la forma de abordar el tema de la explotación de los animales. Existe una corriente atomista centrada en el valor de los individuos, y otra corriente denominada holista en la que se considera que lo que tiene valor son los ecosistemas y las especies.

En lo que respecta a la postura atomista, se pretende mostrar la vinculación entre la dominación y cosificación de las mujeres en ámbitos como la pornografía y el lenguaje donde éstas son vistas como trozos de carne, y la opresión de los animales en la industria alimentaria¹⁶⁹. Sus representantes han defendido la necesidad de rechazar cualquier tipo de explotación, incluso aunque ésta se lleve a cabo de forma ecológicamente sostenible¹⁷⁰.

Mientras que, desde la perspectiva holista, se apuesta por el cuidado de la naturaleza y se presta atención de manera central a la repercusión que las acciones humanas tienen sobre los ecosistemas y no sobre los individuos concretos. Dentro de sus planteamientos, la utilización

¹⁶⁶ De acuerdo con Puleo, sufragistas como Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton, Lucy Stone y Charlotte Perkins Gilman, compaginaron la reivindicación del voto femenino con otras causas como la protección de la infancia, el vegetarianismo y la abolición de la esclavitud.

¹⁶⁷ Aunque el término fue acuñado por D'Eaubonne, el ecofeminismo tiene sus raíces en la tradición feminista francesa con Simone de Beauvoir, quien en 1952 teorizaba en torno al papel que el patriarcado asignaba a la mujer y a la naturaleza en su lógica excluyente. Puleo menciona también el papel de la antropóloga Sherry Ortner quien, siguiendo a Beauvoir, propuso la hipótesis de que la concepción universal de la mujer como mediadora entre los hombres y la naturaleza, podría explicar el origen del orden patriarcal. *Cfr.*, Alicia Puleo, *op. cit.*, 2011, p. 24.

¹⁶⁸ *Cfr.*, Karen Warren, *op. cit.*, 2004, p. 233.

¹⁶⁹ Carol Adams, *La política sexual de la carne. Una teoría crítica feminista vegetariana*, Madrid, Ochosocuatro ediciones, 2016, p. 75.

¹⁷⁰ Algunas de sus representantes son Carol Adams, quien es considerada la primera teórica del feminismo vegetariano animalista, además de Greta Gaard y Marti Kheel.

de los animales no genera ningún problema moral siempre y cuando el empleo de éste se lleve a cabo con respeto y se mantengan en equilibrio los ecosistemas tanto naturales como sociales¹⁷¹.

El feminismo y el movimiento de Liberación Animal se vinculan en tanto que las opresiones por las que cada uno de estos movimientos combate se basan en los mismos mecanismos de legitimación de la violencia. En este sentido, el movimiento feminista ha evidenciado la situación de explotación y dominación de las mujeres a lo largo de la historia. Éste, encuentra que todas estas dominaciones están interconectadas con el sometimiento de los animales por lo que tendrían que abordarse de manera conjunta.

Por su parte, el ecofeminismo, ha identificado las conexiones entre la dominación de la naturaleza, las mujeres y los animales; como movimiento social, tiene como objetivos transformar la cultura patriarcal y alcanzar la justicia social, ambiental y ecológica. En tanto que, uno de sus objetivos teóricos, consiste en deconstruir los dualismos jerarquizados y dicotómicos sobre los que se funda el pensamiento occidental que han desvalorizado a la mujer, a la naturaleza, al cuerpo, a los sentimientos y a los animales, con el fin de revalorizar la parte considerada inferior tal como se verá a continuación.

2.2 Los dualismos dicotómicos y la lógica del dominio

Los discursos patriarcales tradicionales en su esencia jerarquizante, han perpetuado la idea de la subordinación de la mujer, a la par con la naturaleza y, por tanto, con la animalidad, esta vinculación ha hecho que las mujeres sean marginadas y discriminadas a lo largo del tiempo.

¹⁷¹ Cfr., Angélica Velasco, “¿Quiénes son los sujetos dignos de consideración moral? Una aproximación al debate entre el holismo ecológico y el atomismo moral animalista en la filosofía ecofeminista”, en *Ecología Política*, no. 58, diciembre 2019. Disponible en: <https://www.ecologiapolitica.info/?cat=273> [Consultado el 11 de octubre de 2021]. Algunas exponentes de esta corriente como Warren defienden la idea de la caza relacional como modelo de percepción afectiva o amorosa del mundo no humano. Cfr., Karen Warren, “*op. cit.*”, 2004, p. 260. De manera similar, para Plumwood, el consumo de animales no es algo rechazable si se mira desde una perspectiva en la que, por una parte, los seres humanos también forman parte de la cadena alimenticia, de dependencia e intercambio y, por otra, que los animales no son solo carne. De esta forma, plantea la posibilidad de un uso “cariñoso y respetuoso” de éstos. Cfr., Val Plumwood, “Feminismo y ecología: ¿Artemisa versus Gaia?”, en Cavana Luisa, Puleo Alicia y Segura Cristina, *Mujeres y ecología. Historia, pensamiento, sociedad*, Madrid, Almudayna, 2004, p. 68.

Las teóricas ecofeministas han identificado diversos vínculos entre la dominación de las mujeres y otros grupos oprimidos, la naturaleza y los animales. Desde el punto de vista ecofeminista, se discute sobre la esencia de estas conexiones, así como el origen y las características de estas dominaciones. Velasco considera que identificar esta conexión resulta imprescindible para comprender la relación que existe entre el feminismo, la degradación del medioambiente y la explotación de los animales.

Identificar la conexión que existe entre los distintos sistemas de dominación es uno de los objetivos del ecofeminismo¹⁷², y es también un tema que atañe a la Ética Animal. Al respecto, Velasco considera que: “[...] una Ética Animal que no trabaje por eliminar la lógica de la dominación que subyace a todos los sistemas de opresión será incompleta y [...] del mismo modo, un (eco)feminismo que no atienda a los animales será insuficiente”¹⁷³. En este sentido, ambos movimientos tienen una lucha en común: deconstruir la lógica de la dominación que legitima la opresión y explotación de aquellos considerados inferiores.

Para entender de qué forma se vinculan los diferentes sistemas de dominación, algunas ecofeministas han identificado las posibles raíces del dominio. Plumwood, desde una posición constructivista, plantea que la racionalidad patriarcal dominadora, es una construcción de carácter histórico. En su análisis encontró que la exaltación de la razón dio lugar a la concepción dualista: ser humano/naturaleza¹⁷⁴.

¹⁷² Cfr., Angélica Velasco, “Ética animal y feminismo: hacia una cultura de paz”, *Nueva Sociedad*, no. 288, julio-agosto 2020, p. 72. Disponible en: <https://biblat.unam.mx/es/revista/nueva-sociedad/articulo/etica-animal-y-feminismo-hacia-una-cultura-de-paz> [Consultado el 11 de octubre de 2021].

¹⁷³ Angélica Velasco, *La ética animal: ¿Una cuestión feminista?*, Madrid, Cátedra, 2017, p. 142. Cabe mencionar que, dentro del movimiento de Liberación Animal, Singer identificó algunos puntos de contacto entre el especismo y el sexismo. Por una parte, señala que la idea de los derechos animales fue utilizada para ridiculizar la vindicación de los derechos de las mujeres que proponía Wollstonecraft. Por otro lado, sostiene que las actitudes opresoras de los seres humanos hacia los animales se basan en una larga historia de prejuicios y discriminación arbitraria. Desde su propuesta teórica en contra del especismo, rechaza otras formas de discriminación como el racismo y el sexismo: “[...] las actitudes hacia los miembros de otras especies son una forma de prejuicio tan rechazable como los basados en la raza o el sexo de una persona”. Peter Singer, *op. cit.*, 1999, p. 22, 37.

¹⁷⁴ De acuerdo con Plumwood, la negación exclusión y devaluación de la naturaleza tiene sus raíces en las tradiciones intelectuales de occidente, al menos en los inicios del racionalismo en la cultura griega. Cfr., Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Londres, Routledge, 1993, p. 70.

Herrero por su parte, señala que la consolidación del pensamiento dicotómico en la Modernidad dio lugar a la interpretación del mundo a través de dualismos¹⁷⁵. De esta forma, se estructuraron una serie de dualismos conceptuales tales como: hombre/mujer, humano/naturaleza, cultura/naturaleza, mente/cuerpo, razón/emoción, civilizado/primitivo. Dentro de cada par, una posición se concibe como jerárquicamente superior a la otra¹⁷⁶, de tal manera que:

El hombre es superior a la mujer, la cultura supera a la naturaleza o la mente es superior al cuerpo. [...] el término considerado superior se erige en universal y se convierte en la representación del todo. Así, se invisibiliza la existencia de “lo otro”, que deja de constituir una parte de la realidad para pasar a ser en todo caso, una excepción o una carencia¹⁷⁷.

Estas diadas están asociadas unas con otras, estableciendo dos regiones diferentes y también opuestas. Así, por un lado, en la parte considerada superior está el hombre y todo aquello que se considera próximo a éste: cultura, mente, razón, autonomía, producción, lo público. Mientras que, del otro lado, se encuentra la parte inferiorizada, la mujer, vinculada con la naturaleza, emoción, cuerpo, dependencia y lo privado¹⁷⁸. Estos dualismos tienen un marcado carácter de género, pero también se evidencia el carácter antropocéntrico en donde se conciben como inferiores todos los términos asociados a la naturaleza en la que se ubican las emociones, lo corporal y la animalidad.

De acuerdo con Velasco, históricamente se ha desarrollado un mecanismo para legitimar la dominación de aquellos y aquellas que han sido considerados inferiores¹⁷⁹. Este mecanismo ha sido denominado por Warren como la lógica de la dominación¹⁸⁰. De este modo es suficiente con establecer que lo otro es inferior para justificar su opresión. Así, se ha legitimado el dominio de las mujeres, las personas racializadas¹⁸¹, la naturaleza y los animales, sobre la idea de la diferencia y la inferioridad que justifica además su sometimiento:

¹⁷⁵ Cfr., Yayo Herrero, “Feminismo y ecología: Reconstruir en verde y violeta”, en Mancera Roser, Miguel Carmen y Maldonado Vanessa (coords.), *Medio Ambiente y Desarrollo. Miradas Feministas desde Ambos Hemisferios*, Granada, Universidad de Granada, 2013, p. 69.

¹⁷⁶ El elemento señalado como superior, es el que se ubica a la izquierda.

¹⁷⁷ Yayo Herrero, *op. cit.*, 2013, p. 69.

¹⁷⁸ Cfr., *Idem*.

¹⁷⁹ Cfr., Angélica Velasco, *op. cit.*, 2020, p. 73.

¹⁸⁰ Cfr., Karen Warren, *op. cit.*, 2004, p. 244.

¹⁸¹ Una persona racializada es alguien que puede recibir un trato favorable o discriminatorio con base en la categoría racial que la sociedad le atribuye.

El patriarcado domina a las mujeres porque las considera inferiores a los hombres y, sobre esta idea de inferioridad, legitima su sujeción. El sistema de dominación racista domina a las personas racializadas porque las considera inferiores y, manteniendo la lógica de la dominación, cree que su opresión es legítima. Explotamos salvajemente a la naturaleza porque le concedemos menos valor que a la cultura y nos creemos con el derecho de someter al inferior. Lo mismo sucede con los animales no humanos y con el resto de los individuos dominados¹⁸².

Estos sistemas de dominación están relacionados y comparten la misma estructura en la que el común denominador es la idea de inferioridad. Además de que los individuos dominados se ven obligados a dejar de lado sus propios intereses para satisfacer los intereses del dominador, son concebidos como instrumento, como medios para los fines de éste. De esta forma, la naturaleza es considerada el escenario donde se desarrollan las actividades humanas, el medio que circunda a la humanidad, el cúmulo de recursos explotables y vertedero de residuos. Una gran parte de los trabajos que realizan las mujeres, al no ser traducidos en términos monetarios, no son valorados¹⁸³. Mientras que los animales son vistos como no poseedores de una serie de características como razón, pensamiento, alma, lenguaje, autonomía. Su valor está determinado por el beneficio económico que puedan representar para los seres humanos.

El sistema de dominación de los animales ha servido de base para justificar la opresión de otros grupos humanos tal como sostiene Patterson: “El estudio de la historia del hombre revela un patrón: primeramente, los humanos explotan y masacran animales; después, tratan a otros seres humanos como si fueran animales y hacen lo mismo con ellos”¹⁸⁴. Por tanto, se puede decir que la inferiorización y violencia para con los animales conducen a la falta de empatía hacia otros individuos legitimando los sistemas de opresión.

Además de las distinciones anteriores y siguiendo la línea de las dicotomías, los animales han sido divididos y clasificados en otras categorías que tienen que ver con el consumo de carne. Así, se clasifican en comestibles y no comestibles. Asimismo, dentro de esta categoría se encuentran múltiples pares de subcategorías tal como sostiene Joy:

¹⁸² Angélica Velasco, *op. cit.*, 2020, p. 74.

¹⁸³ Cfr., Yayo Herrero, “El movimiento ecologista ante el deterioro global: retos y utopías”, en *Intervención Psicosocial*, vol. 15, no. 2, Madrid, 2006, p. 153. Disponible en: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-05592006000200003 [Consultado el 25 de septiembre de 2021].

¹⁸⁴ Charles Patterson, *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazi*, Lleida, Milenio, 2008, p. 169.

[...] comemos animales domesticados mejor que salvajes y preferimos los herbívoros a los omnívoros o los carnívoros. La mayoría de las personas no están dispuestos a comer animales a los que consideran inteligentes (delfines), pero si a los que creen que no lo son (vacas o gallinas). Muchos occidentales evitan comer animales que les parecen entrañables (conejos) y optan por animales que les parecen menos atractivos¹⁸⁵.

El objetivo de esta dicotomización es evitar el malestar que genera comer carne, además de que esta clasificación de los animales: “[...] facilita la justificación y nos permite sentir que no pasa nada por comer un animal porque, por ejemplo, no es inteligente, no es una mascota y no es entrañable”¹⁸⁶. De esta forma, los animales no sólo son considerados inferiores en este sistema de dominación, sino que, aunado a ello, se clasifican con base en su utilidad y en la cercanía que mantienen con los seres humanos.

Se ha analizado que la lógica de la dominación permite legitimar la explotación de aquellos seres humanos y no humanos que han sido considerados inferiores. La inferiorización de los animales a conducido a inferiorizar a otros grupos. Por tanto, uno de los objetivos del ecofeminismo, es dismantelar estos dualismos dicotómicos y jerarquizantes, para lo cual, se requiere la construcción de la relación y la identidad en términos de un concepto no jerárquico.

Asimismo, se precisa modificar la visión de estos dualismos como opuestos, y concebirse como complementarios, en donde cada parte apoye al desarrollo y florecimiento de la otra, desde una perspectiva no jerarquizante que respete los rasgos diferenciales y particulares de cada ser y en donde la diferencia no sea motivo para la dominación.

2.3 La defensa de la diferencia frente al igualitarismo extensionista

El contexto en el que el surgen las propuestas ecofeministas en defensa de los animales se encuentra dividido entre quienes apelan por hacer extensiva la ética tradicional a la consideración de los animales, y, por otra parte, los partidarios de las posturas ecocéntricas radicales que defienden la otredad animal¹⁸⁷. Dentro del primer grupo se encuentran las

¹⁸⁵ Melanie Joy, *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013, p. 126.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 127.

¹⁸⁷ Frente a las posturas del *igualitarismo extensionista*, se encuentran las posturas ecocéntricas radicales a las que pertenecen Schweitzer, Naess y Rolston III. A diferencia de los primeros, estos pensadores parten del hecho de que los animales son una otredad distinta a los seres humanos que pertenecen al todo de la vida y a la naturaleza, a la biología y no a la cultura, y es, en ese sentido, que son seres distintos a los humanos. Las éticas

propuestas de Singer, Regan y Taylor. Singer propone extender el principio básico de igualdad entendido éste como igualdad de consideración de todos los seres capaces de sentir. Mientras que Regan, desde un enfoque deontológico defiende que todos los seres considerados sujetos-de-una-vida¹⁸⁸, tienen el derecho moral básico a ser tratados con respeto. Por su parte, Taylor considera que no sólo los seres humanos, sino también las plantas y los animales silvestres tienen la condición de fines en sí mismos y poseen un valor inherente, por lo que deben ser incluidos en la ética.

Estas propuestas teóricas tienen en común lo que Sagols ha denominado *igualitarismo extensionista*¹⁸⁹. De acuerdo con éste, los animales son considerados ética y moralmente debido a las características que destacan y comparten con los seres humanos como la capacidad de sintiencia, el poseer intereses, el ser sujetos-de-una-vida y fines en sí mismos. A partir de estas similitudes, estos teóricos apelan porque las prerrogativas que se han aplicado a los seres humanos se hagan extensivas también a los animales. Estas éticas, además, asumen los presupuestos racionalistas de la ética tradicional y se centran en los individuos.

Este apartado aborda la crítica a las posturas de Singer y Regan como las figuras más representativas del movimiento de Liberación Animal, que han sido tomadas como referente para desarrollar una propuesta alternativa y complementaria desde la filosofía ecofeminista. Aunque entre ambas posturas se encuentran diferencias, el propósito que persiguen ambas propuestas es el mismo, poner fin a la opresión de los animales.

Algunas ecofeministas encuentran que los teóricos de la Liberación Animal han excluido los sentimientos de la fundamentación moral, dando preeminencia a la razón. Del mismo modo, estas posturas han rechazado que las actitudes de compasión y el afecto sirvan como base

ecocéntricas se centran en los ecosistemas y en las especies silvestres. *Cfr.*, Lizbeth Sagols, “El cuidado de los animales en el ecofeminismo. Síntesis de las posturas ambientales”, en Rivera, Paulina (coord.), *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*, México, FCE, UNAM, PUB, 2018, pp. 157-160.

¹⁸⁸ Los individuos son sujetos de una vida si tienen creencias y deseos; percepción, memoria y un sentido del futuro, que incluye su propio futuro; una vida emocional junto con sentimientos de placer y dolor; intereses de preferencia e intereses de bienestar; la capacidad de iniciar una acción con vistas a cumplir sus deseos y metas; una identidad psicofísica en el tiempo; y un bienestar individual en el sentido de que sus vidas experienciales puedan ser buenas o malas para ellos, de forma lógicamente independiente de su utilidad para otros y lógicamente de que sean objeto de interés para alguien más. *Cfr.*, Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, México, FCE, 2016, pp. 279-280.

¹⁸⁹ *Cfr.*, Lizbeth Sagols, *op. cit.*, 2018, p. 158.

para las actitudes de consideración moral. Velasco, por su parte, considera que las propuestas de Singer y Regan se ubican dentro del antropocentrismo débil¹⁹⁰. Esta idea está relacionada con el hecho de que ambos teóricos han tomado como referente a los seres humanos y las similitudes entre éstos y los animales. De esta forma, dejan de lado el valor de las diferencias. Mientras que para Sagols, el alcance de la defensa de estos teóricos se reduce a los animales más próximos a los seres humanos, es decir, a aquellos que habitan e interactúan con ellos en las ciudades, dejando de lado a los animales silvestres¹⁹¹.

Slicer, analiza la teoría utilitarista de Singer y la teoría de los derechos de Regan y encuentra que, aunque defienden argumentos diferentes, en ambas posturas existen ciertas características comunes. Por lo que ha denominado colectivamente postura Singer-Regan¹⁹². Tanto Singer como Regan mantienen que los animales tienen intereses y que estos intereses deben ser respetados. En este sentido, proponen esta capacidad única como parámetro para que se les deba consideración moral. Al respecto Slicer menciona que: “[...] Está claro que creen que esta condición es suficiente para que se les deba tal consideración. Y aunque no dicen específicamente que poseer intereses es necesario, Singer y Regan tratan la posesión de intereses preferenciales como una condición necesaria”¹⁹³.

Slicer considera que los argumentos de Singer y Regan se ubican dentro de lo que se ha denominado la tradición de justicia. Asimismo, estos autores al proponer una capacidad única, es decir, la posesión de intereses, tienen una idea esencialista del valor moral de los seres humanos y de los animales.

Para Slicer, existen dos razones por las que el esencialismo puede ser objetable. Por un lado, hace que ciertas relaciones como las relaciones familiares o de amistades parezcan no esenciales. Por otra parte, el esencialismo elimina la historia específica, la identidad y la constitución afectivo emocional de los individuos. Slicer mantiene que las teorías de los derechos de los animales, al estar basadas en la tradición de la justicia reducen a los

¹⁹⁰ *Cfr.*, Angélica Velasco, *op. cit.*, 2017, p. 174.

¹⁹¹ *Cfr.*, Lizbeth Sagols, *op. cit.*, 2018, p. 158. No obstante, las propuestas teóricas tanto de Singer como de Regan incluyen a un gran número de especies animales. El concepto de sujetos-de-una-vida-abarca a todos los mamíferos y a las aves, y de manera similar el parámetro que propone Singer, la capacidad de sintiencia abarca a una gran diversidad de especies.

¹⁹² *Cfr.*, Deborah Slicer, “¿Tu perro o tu hija?: una reflexión feminista sobre la experimentación animal”, en Warren Karen (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria, 2003, p. 171.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 175.

individuos a un conjunto de intereses que esta tradición reconoce como la base de la consideración moral.

En este punto, saltan a la vista dos cuestiones. En primera instancia, es a partir de las similitudes, en este caso el que ambos comparten la capacidad de poseer intereses, que ciertos animales pueden formar parte del ámbito moral. En tanto que aquellos que no cumplan con estas y otras similitudes, como, por ejemplo, el tener consciencia, quedan fuera. Por lo que las similitudes se muestran como la condición necesaria para ser considerados moralmente, con lo cual, no sólo no se valoran las diferencias y las particularidades de los animales, sino que son los seres humanos quienes desde su perspectiva y desde lo que es valioso para ellos, determinan qué parámetros y qué capacidades son valiosas para que otros seres puedan ser incluidos en el ámbito de las consideraciones morales. Y ya que la defensa de Singer y Regan está enfocada en los animales con capacidad de sintiencia, de tener intereses y de cumplir con el criterio de sujetos-de-una-vida, habría que cuestionar qué lugar ocupan otras especies que no cumplen con estos criterios de similitud y cercanía con los seres humanos¹⁹⁴.

En segunda instancia, aunque es cierto que muchas especies de animales poseen la capacidad de expresar intereses, sea de preferencia o de bienestar, se puede apreciar que, para la mayoría de los animales, el establecer relaciones con miembros de su propia especie e incluso relaciones interespecie resulta de gran importancia.

Algunas ecofeministas encuentran una cierta actitud de arrogancia en el esencialismo, ya que, como se ha mencionado, se otorga valor moral a aquellos seres que son similares a los seres humanos. Por lo que Slicer critica las propuestas de Singer y Regan, que extienden la comunidad moral para incluir a los animales sobre la base de la igualdad. De tal forma que ésta se presenta como el parámetro y la condición a cumplir para la inclusión. Desde la perspectiva de Slicer ambos teóricos: “No reconocen, y mucho menos celebran, las diferencias entre los humanos y otros animales”¹⁹⁵.

Puede verse también que algunas personas sienten una mayor inclinación no sólo hacia aquellos animales que son más próximos a ellas, sino que prefieren a aquellos que son más

¹⁹⁴ Insectos como las abejas son valiosos no sólo en sí mismos, sino que juegan un papel fundamental para la vida y supervivencia de los seres humanos. Además de que ninguno de los dos teóricos menciona a otras especies como los réptiles.

¹⁹⁵ Deborah Slicer, *op. cit.*, 2003, p. 177.

fáciles de dominar o someter. Por ejemplo, la predilección hacia los perros que, en su mayoría, presentan un carácter más dócil, a diferencia de otras especies de animales domésticos como los gatos que se muestran más independientes. En concordancia con lo anterior, Slicer menciona que: “No hay ninguna razón por la cual las diferencias, la independencia, la indiferencia de los animales no puedan ser la base para el respeto, para entablar relaciones caracterizadas por actitudes éticas significativas como la gratitud, la compasión, la hermandad, la fascinación”¹⁹⁶.

Por otra parte, Slicer considera que las propuestas de Singer y Regan perpetúan el pensamiento dualista y jerarquizado. Al establecer jerarquías entre los animales han mostrado preeminencia por aquellos que mantienen mayor cercanía con los seres humanos, como los grandes simios. En este tenor, algunas ecofeministas han criticado el Proyecto Gran Simio, considerando a éste como una nueva forma de antropocentrismo dualista que jerarquiza a los animales según sus capacidades mentales¹⁹⁷. Otorgar derechos a los grandes simios sobre la base de la igualdad e incluso la cercanía genética con los seres humanos, refuerza el menosprecio por el valor de la diferencia.

Aunque este proyecto es un paso importante para la inclusión de los animales en el ámbito moral y el reconocimiento de sus derechos, este debe fundamentarse en el reconocimiento del valor inherente de todos los animales, independientemente de las semejanzas que mantienen con los seres humanos. Es importante e imprescindible como acertadamente sostienen las posturas filosóficas ecofeministas, apreciar las diferencias y los rasgos distintivos de los animales.

Al igual que Slicer, Warren apela por el valor de la diferencia de los seres no humanos. En principio, propone el uso de la narrativa en primera persona como una forma para relacionarse con el mundo no humano, en la que se aprecie el sentimiento de experimentar la relación con lo otro. De este modo, esta narrativa se convierte en un elemento importante para el feminismo y la ética ambiental¹⁹⁸. A través de una experiencia vivida mientras

¹⁹⁶ *Idem.*

¹⁹⁷ *Cfr.*, Angélica Velasco Sesma, *op. cit.*, 2017, p. 177.

¹⁹⁸ *Cfr.*, Karen Warren, *op. cit.*, 2004, p. 244.

escalaba una roca¹⁹⁹, Warren encuentra que hay dos tipos de actitudes y comportamientos en los que los seres humanos pueden acercarse a los otros seres y al mundo no humano: por imposición y conquista o por gusto y preocupación por el otro²⁰⁰.

Para Warren, la actitud apropiada que los seres humanos deberían mantener en relación con lo otro, rocas, montañas, animales, es de respeto y gusto o preocupación, y no de conquista y dominio. Este cambio de actitud implica un cambio de perspectiva o como Warren menciona, pasar de una “mirada arrogante” a “una mirada amorosa”²⁰¹. A través de esta mirada, el acercamiento de los seres humanos se da con el afán de escuchar y conocer lo otro no humano, asumiendo incluso que los otros seres vivos pueden ser indiferentes a su presencia.

Warren sostiene que el enfoque ecofeminista supone el cambio de actitud de una percepción arrogante al de una percepción amorosa del mundo no humano. Considera que, la percepción arrogante defiende la igualdad y es a partir de ésta que se hace extensiva la comunidad moral a aquellos seres que se consideran semejantes o iguales a los seres humanos. Al igual que Slicer y otras ecofeministas, considera que la perspectiva igualitarista, genera jerarquías entre los seres: “Todo movimiento ambientalista o ético que se base en la percepción arrogante habrá de construir una jerarquía de seres y dar por supuesto que hay algún denominador común en todo lo que merece consideración moral en virtud del cual las cosas iguales merecen igual tratamiento o consideración moral, no así las cosas diferentes”²⁰².

En contraste con lo anterior, la percepción afectiva del mundo natural no humano propuesta por Warren, defiende la diferencia y la distinción entre lo humano y los seres no humanos, plantas, animales, montañas, rocas: “[...] de tal manera que percibir el o lo otro como otro es una expresión de amor por una entidad reconocida desde el inicio como independiente, diferente, distinta”²⁰³. Asimismo, considera que una comunidad basada en la percepción

¹⁹⁹ En otro de sus escritos, Warren menciona que experimentó una sensación similar mientras nadaba con delfines.

²⁰⁰ Warren relata que fue su cambio de actitud al escalar la roca lo que la ayudó a llegar a la cima de ésta, dejando de lado la actitud de conquista y abriéndose a la experiencia de conocerse a sí misma a través de experimentar al otro ser, en este caso a la roca.

²⁰¹ Warren retoma esta idea de Marilyn Frye, de acuerdo con la cual, ésta no es una mirada invasiva, coercitiva que se apodera del otro, sino que reconoce su complejidad como algo que representa una novedad para ser conocida. *Cfr.*, Karen Warren, *op. cit.*, 2004, p. 248.

²⁰² Karen Warren, *op. cit.*, 2004, p. 249.

²⁰³ *Idem.*

afectiva es una comunidad que reconoce y respeta la diferencia a pesar de que existen rasgos compartidos con los otros seres.

A pesar de las críticas de las teóricas ecofeministas a los teóricos de la Liberación Animal, se debe reconocer que sus propuestas, han sido un parteaguas dentro de una tradición ética y filosófica marcada por un antropocentrismo que no sólo tomaba a la humanidad como el centro de todo y como el único fin, sino que durante mucho tiempo negó cualquier cercanía con los animales, concebidos como seres inferiores, a la vez que se adjudicó como propios y únicos muchos rasgos y capacidades que ahora se sabe, son compartidas con otras especies.

Las teorías igualitaristas han apelado por modificar esta visión reduccionista de los animales, de tal forma que se les considere como seres sintientes, con intereses propios, principalmente el de no sufrir, agentes que persiguen sus propios fines con capacidades propias de acuerdo a sus necesidades; muchos de ellos conscientes de lo que les sucede y lo que sucede en su mundo, capaces de manifestar una autonomía en relación con sus preferencias, con una vida mental y emocional que los convierte en sujetos de una vida.

Lo anterior, los asemeja en muchos aspectos a los seres humanos, pues comparten diversos rasgos y capacidades con éstos, principalmente el de experimentar sufrimiento. Pero al mismo tiempo, es importante reconocer que poseen un valor inherente en sí mismos, con la particularidad y diferencia que les distingue de los seres humanos, valoración que es defendida desde la perspectiva ecofeminista.

En este sentido, el igualitarismo extensionista al que apelan Singer y Regan, y la defensa de la diferencia que defienden las teóricas ecofeministas, aunque con sus diferencias tienen el mismo objetivo, a saber, que los animales sean considerados ética y moralmente. Por lo tanto, desde esta perspectiva resultan complementarias para la construcción de una teoría ética que defienda la igualdad, a la vez que reconozca los rasgos diferenciales y particulares de estos seres.

2.4 El papel de las emociones frente a las posturas racionalistas en la ética animal

Dentro del movimiento animalista las mujeres representan la mayoría en las tareas de defensa y protección²⁰⁴. No obstante, la preocupación por los animales no es en absoluto exclusivo de éstas, ni surge en todas ellas. Los varones han realizado también aportaciones significativas tanto en la teoría como en la práctica. El problema estriba, desde la perspectiva ecofeminista, en que son éstos quienes han sido mayormente reconocidos por estas aportaciones.

Por otra parte, las actitudes de empatía, piedad o compasión hacia los animales han sido tradicionalmente devaluados como debilidad femenina. En este sentido, algunas ecofeministas han identificado un sesgo androcéntrico dentro de la Ética Animal, ya que no sólo se encuentra constituida en su mayoría por pensadores varones, sino que han desestimado el papel de las emociones como la empatía, como un factor relevante en la defensa ética de los animales. Lo anterior ha sido causa de inconformidad para algunas teóricas ecofeministas que han abordado este tema en un diálogo contradictorio, en algunos aspectos, con los teóricos del Movimiento de Liberación Animal.

Singer y Regan han establecido las bases para cambiar el estatus ético y moral de los animales a partir de bases racionalistas, lo que ha generado que algunas ecofeministas reprochen a estos teóricos el haber excluido los sentimientos y la emotividad como parte fundamental de la Ética Animal. Desde la perspectiva ecofeminista, al marginar la emotividad y los sentimientos, ambos autores reproducen el dualismo razón/emoción.

Slicer, al igual que otras ecofeministas encuentra que en los argumentos de Singer y Regan nuevamente se polariza a la razón y a las emociones. Ambas posturas al asumir los presupuestos racionalistas de la ética tradicional privilegian a la razón y se alejan de la emoción²⁰⁵ a la hora de fundamentar sus propuestas éticas.

²⁰⁴ Cfr., Alicia Puleo, *op. cit.*, 2011, p. 340.

²⁰⁵ De acuerdo con Velasco, aunque la corriente dominante de la ética trató de fundamentar la razón como la única guía para la moralidad, filósofos como Aristóteles y Spinoza se percataron de que ésta por sí sola, no podría ser el móvil de la acción sino entraban en juego las emociones. Posteriormente, otros pensadores como David Hume fundamentarían la moralidad en el sentimiento y ya no en la razón. Schopenhauer, por su parte, concedió un lugar privilegiado dentro de su ética al sentimiento de compasión. Cfr., Angélica Velasco Sesma, *op.cit.*, 2017, p. 99.

Singer, considera que el dar meramente una connotación sentimental al movimiento en defensa de los animales puede restarle seriedad e incluso excluirlo de los debates políticos y morales serios²⁰⁶. Por otra parte, hace énfasis en que ser partidario de la causa animal no se reduce a ser un *amante de los animales*: “Suponer que para interesarse por este tipo de cuestiones hay que ser un «amante de los animales» es un síntoma de que no se tiene la más ligera sospecha de que los estándares morales que los humanos nos aplicamos a nosotros mismos se podrían aplicar a otros animales”²⁰⁷.

Es cierto que en esta declaración Singer pone al margen de su propuesta teórica la parte emotiva; sin embargo, al inicio de su obra hace una declaración muy pertinente de lo que para él implica defender la causa de la Liberación Animal²⁰⁸. Argumenta que la defensa de los animales requiere de un análisis de los estándares morales que los seres humanos aplican a otros seres, de ahí que el sentir agrado o desagrado por los animales no exime a las personas de tomar en cuenta los intereses de los animales y de tratarlos de manera respetuosa tal como tratarían a sus congéneres.

En la vida cotidiana es notorio que, en la mayoría de los casos, la preocupación por los animales se reduce a aquellos que son más próximos a los seres humanos como, los perros, los gatos e incluso las aves, es decir, aquellos con los que se establece una relación de convivencia, lo cual, como un primer paso es importante. Sin embargo, no se expresa la misma preocupación y empatía hacia aquellos animales que están más alejados de los seres humanos y que se ven afectados directamente por los hábitos de consumo y el estilo de vida de éstos, como los animales que viven y mueren en las granjas industriales; aquellos que son considerados material biológico en los laboratorios, y las especies salvajes cuyos hábitats se encuentran amenazados por las actividades humanas. Estas actitudes de preferencia e inclinación por algunos animales ponen de manifiesto la presencia de dualismos morales y categorías entre éstos, ya que mientras se defiende acérrimamente a ciertas especies, otras son afectadas sin el menor reparo.

²⁰⁶ Cfr., Peter Singer, *op. cit.*, 1999, pp. 20-21.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 20.

²⁰⁸ Cfr., *Ibid.* pp. 19-21.

En este tenor, la activista Méndez lleva a cabo una distinción entre los alcances y objetivos del movimiento “antiespecista”, el cual, lucha por la igual consideración de los animales sin hacer distinción de especies, en oposición con lo que denomina el “ideario mascotista” cuyo alcance: “[...] abarca solamente a aquellas personas que se enfocan en la defensa de animales urbanos, las «típicas mascotas» como perros y gatos, sin una ideología que desborde y cuestione las desigualdades de especie”²⁰⁹.

El trabajo que llevan a cabo activistas y las llamadas “protectoras de animales” es loable. No obstante, es importante concientizar, cuestionarse e incluso sensibilizarse respecto a la situación y las condiciones de vida de otros animales que se ven afectados de forma directa o indirecta por acciones humanas. Proteger las vidas y los intereses de los animales de compañía es un primer paso y una dimensión importante, pero la lucha del movimiento animalista no se reduce únicamente a éstos, sino que pretende abarcar a todos los seres considerados sintientes y sujetos de una vida.

Regan por su parte, considera que quienes trabajan en la defensa por los intereses de los animales han sido objeto de acusaciones tales como: irracionales, sentimentales y emocionales. El ser acreedores de dichos adjetivos tiene como trasfondo el que esta defensa haya carecido de relevancia en el ámbito de la filosofía moral e incluso se le haya ridiculizado como en su momento se trató de ridiculizar el que las mujeres exigieran sus derechos²¹⁰. Por lo que, Regan considera que sólo se pueden desmentir estas acusaciones: “[...] haciendo un concertado esfuerzo de no dejarnos llevar por las emociones ni exhibir nuestros sentimientos. Y esto exige un compromiso sostenido de indagación racional”²¹¹.

Para ambos teóricos mantener al margen la parte emotiva conduce a la construcción de una teoría objetiva teniendo como base los fundamentos racionales. Al respecto, Puleo considera que: “Dicha exclusión ha sido calificada de asunción acrítica del paradigma tradicional

²⁰⁹ Anahí Méndez, “América Latina: movimientos animalistas y luchas contra el especismo”, *Nueva Sociedad*, no. 288, julio-agosto 2020, p. 48, disponible en: <https://nuso.org/articulo/america-latina-movimiento-animalista-y-luchas-contra-el-especismo/> [Consultado el 26 de octubre de 2021].

²¹⁰ *Cfr.*, Peter Singer, *op. cit.*, 1999, p. 37.

²¹¹ Tom Regan, *op. cit.*, 2016, p. 16.

androcéntrico de la filosofía. Se le ha considerado una visión irreal de la motivación moral. En efecto, reduce esta última a una razón que opera independientemente de toda emoción”²¹².

Algunas pensadoras como Donovan proponen reivindicar la “Ética del cuidado” planteada originalmente por Gilligan²¹³, como la más apropiada para el animalismo feminista, ya que se trata de una ética desde una perspectiva femenina que se caracteriza por ser contextual y narrativa²¹⁴, como se vio anteriormente con Warren y su experiencia con la roca.

La parte emotiva juega un papel importante en la forma en cómo se conciben y el trato que se da a los animales. No es suficiente con apelar por un trato respetuoso únicamente sobre la base del deber, del mismo modo que la prohibición del maltrato y la tortura estén determinados por la coerción. El reconocimiento de derechos y la igualdad de consideraciones de los intereses, precisa para su fundamentación del sentimiento de empatía, de la compasión e incluso de los vínculos que se generan con otras especies, ya que estos sentimientos muchas veces son el móvil de las acciones humanas.

La pérdida de empatía y compasión hacia estos seres ha llevado a cosificarlos de tal manera que se les ha otorgado un valor meramente instrumental, sirva como ejemplo su objetivación y cosificación en ámbitos como la ganadería industrial y la investigación. En este tenor, se considera que el elemento efectivo desempeña un papel importante en la forma en cómo se conciben y el trato que se da a los animales.

2.5 El consumo de carne: las mujeres y los animales como referentes ausentes

El consumo de carne en occidente es una práctica que se encuentra profundamente arraigada. Las personas poderosas pertenecientes a la aristocracia siempre han comido carne²¹⁵. Los hábitos alimenticios evidenciaron las diferencias de clase, pero también han revelado

²¹² Alicia Puleo, *op. cit.*, 2011, p. 341.

²¹³ La obra de Carol Gilligan *In a Different Voice*, de 1982, es uno de los trabajos más conocidos de la Ética del cuidado. La obra de Gilligan hace referencia a una ética que enfatiza el respeto, la diversidad y en la satisfacción de las necesidades del otro, y que, en este sentido, difiere de la ética masculina centrada en los derechos y la justicia. De esta forma, la Ética del cuidado se presenta como una ética complementaria que no debe ser considerada como inferior a las éticas de los derechos. *Cfr.*, Carol Gilligan, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, FCE, 1985.

²¹⁴ *Cfr.*, Josephine Donovan, *op. cit.*, 1990, p. 373.

²¹⁵ De acuerdo con Adams, la aristocracia europea consumía grandes platos llenos de varios tipos de carne, mientras que la dieta de los trabajadores y súbditos estaba conformada principalmente por carbohidratos simples.

distinciones patriarcales. El acceso a la carne ha sido una constante para los hombres e intermitente para las mujeres²¹⁶. En diversas culturas del mundo ésta se reserva para los varones y se considera propiedad de éstos, en tanto que alimentos como el pollo, el cerdo, el pescado o el pato están prohibidos para las mujeres.

Del mismo modo que las mujeres fueron vinculadas con la naturaleza y ésta ha sido feminizada, los vegetales han sido asociados con la feminidad²¹⁷. Las verduras y otros alimentos sin carne se han considerado comida *de y para* las mujeres, mientras que la carne es un alimento que se ha identificado con lo masculino al evocar la fuerza y la dominación. Esta asociación también ha generado dualismos jerarquizados: hombre/carne, mujer/vegetal. En el primero se representa la fuerza y la vitalidad, en el segundo la debilidad y pasividad.

Ecofeministas como Lucas, utilizan el término conexión *feminista-vegetariana* para indicar el paralelismo entre la opresión y la forma en cómo son sacrificados y consumidos los animales y la opresión de las mujeres en una sociedad patriarcal, lo cual, de acuerdo con Lucas, establece una conexión entre el feminismo y el vegetarianismo²¹⁸. Sin embargo, no todas las pensadoras coinciden con la conexión *feminista-vegetariana* que propone Lucas.

George, considera que los varones privilegiados tienen mayores probabilidades de lograr la salud con una dieta vegetariana que la mayoría de las mujeres. Para George, las mujeres que quieren vivir bajo el “ideal vegetariano” deben “arreglar, remediar o corregir cuerpos imperfectos según sea necesario (mediante suplementos, alimentos fortificados o comiendo de manera especial”²¹⁹. Desde la perspectiva de esta pensadora, el cuerpo femenino se ve devaluado²²⁰.

Adams, por su parte, lleva a cabo un mapeo entre el feminismo y el vegetarianismo a través de un análisis a profundidad de la identificación de género incrustada en las elecciones

²¹⁶ Adams señala que un patrón histórico que se ha observado es que las mujeres ofrecen a los hombres de la familia, especialmente a sus maridos los mejores alimentos a expensas de sus propias necesidades nutricionales. Actualmente, las estadísticas muestran que de los millones de personas que padecen hambre en el mundo el mayor porcentaje son mujeres, aun cuando son ellas quienes producen la mayor parte de los alimentos del mundo. *Cfr.*, Noticias ONU, “El 70% de los afectados por hambre a nivel mundial son mujeres”, 2016. Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2016/03/1352391> [Consultado el 1 de junio de 2020].

²¹⁷ De acuerdo con Adams esta asociación se remonta a la figura de la mujer como recolectora.

²¹⁸ Sheri Lucas, “Una defensa de la conexión feminista-vegetariana”, en *Hypatia*, no. 20, 2005.

²¹⁹ Kathryn George, *Animal, Vegetable, or Woman? A Feminist Critique of Ethical Vegetarianism*, Albany, SUNY Press, 2000, p. 129.

²²⁰ *Ibid.*, p. 16.

alimentarias de las personas. Adams, pretende mostrar la conexión entre la cosificación de las mujeres en ámbitos como la pornografía y el lenguaje donde éstas son vistas como trozos de carne, y la opresión de los animales en la industria alimentaria. A través del referente ausente que invisibiliza al animal, Adams muestra que el consumo de carne forma parte de la construcción social de la realidad. Por otra parte, establece un vínculo entre la violencia sexual contra las mujeres y la violencia contra los animales, ya que, como sostiene: “Del mismo modo que todas las violaciones son forzadas, todas las matanzas de animales por comida son inhumanas independientemente de cómo se las llame”²²¹.

Cuando los animales dejan de existir, es decir, tanto su nombre como su cuerpo para convertirse en carne, éstos pasan a ser referentes ausentes. El lenguaje ha contribuido aún más a la ausencia de los animales. A través del “lenguaje gastronómico” se renombra al animal con el término *carne* y de esta forma, el ser que en algún momento tuvo vida pasa a ser *comida*.

De acuerdo con Adams, hay tres maneras de convertir a los animales en referentes ausentes. La primera, es cuando literalmente, ellos están ausentes en el consumo de carne porque están muertos. La segunda, es, cuando al comerlos, la forma para referirse a ellos cambia, ya no es el pez sino el pescado, la cría de la vaca sino la ternera. Y la tercera forma es metafórica. Los animales se convierten en metáforas para describir las experiencias de la gente. Generalmente, se trata de experiencias de abuso o violencia. Un ejemplo de lo anterior es cuando las mujeres son abusadas o violentadas sexualmente, las víctimas hacen uso de expresiones metafóricas como: “me sentí como un pedazo de carne”. Esto es así porque a un trozo de carne se le ha quitado toda identidad y toda vida y ahora sirve para saciar un deseo. Adams considera que: “Sentirse como un trozo de carne es ser tratado como un objeto inerte cuando uno es (o fue), de hecho, un ser vivo sintiente”²²².

Por otra parte, Adams encuentra que, aunque puedan parecer formas de violencia distintas, hay un punto de intersección entre la violencia sexual contra las mujeres y el consumo de carne. Al respecto menciona que: “Del mismo modo que los cadáveres están ausentes del

²²¹ Carol Adams, *op. cit.*, 2016, p. 75.

²²² *Ibid.*, p. 62.

lenguaje sobre la carne, en las descripciones sobre la violencia cultural, las mujeres a menudo son el referente ausente”²²³.

Existen, además, otras formas de convertir a las mujeres en referentes ausentes que guardan relación con el trato que se da a los animales. Así, por ejemplo, desde una perspectiva machista se cosifica a las mujeres en la pornografía²²⁴. Del mismo modo, cuando dentro de ésta se utilizan instrumentos de sometimiento sexual como sogas, correas, cadenas, entre otros, se evoca también al sometimiento y dominio de los animales. De manera similar, las imágenes en las revistas y los pósteres que exhiben a mujeres corpulentas con poca ropa aluden a la objetivación y cosificación de la mujer. Estas imágenes pueden relacionarse con las ilustraciones en las carnicerías que muestran las mejores partes consumibles de lo que en algún momento fue una vaca.

La estructura de los referentes ausentes se encuentra tan arraigada en la cultura occidental, que ha permeado incluso en el lenguaje coloquial. Así, cuando algunos hombres²²⁵ manifiestan sus gustos y preferencias sobre cierto tipo de mujeres, con frecuencia utilizan el lenguaje metafórico feminizado y animalizado en expresiones como: “me gustan las mujeres “carnosas” y “voluptuosas” porque hay más carne de donde agarrar”. Asimismo, hacen uso del “lenguaje jocoso” para referirse a partes del cuerpo femenino utilizando nombres de partes animales como “pechugas de pollo” o “piernas de pavo”.

Aunque los ejemplos anteriores muestran cómo las mujeres son convertidas en referentes ausentes a través de su cosificación y objetivación, ellas también se vuelven participes no sólo al dar su consentimiento para ser cosificadas en la industria pornográfica o en las revistas para hombres, (en este sentido, se enfatiza el respeto por las elecciones de cada mujer). Habría que mencionar que las mujeres también reproducen estos patrones con los hombres, ya que éstos, son cosificados para satisfacer fantasías y deseos sexuales en espectáculos “striptease”. La imagen femenina semidesnuda es acompañada por la imagen masculina atlética y grácil con el mínimo de prendas en los desfiles de ropa interior realizados por hombres, en las

²²³ *Ibid.*, p. 51.

²²⁴ Adams considera que la pornografía retrata a la mujer como un trozo de carne femenina, mientras que en los prostíbulos las mujeres pueden ser usadas como animales en jaulas.

²²⁵ Aunque es un lenguaje común, no puede decirse que todos los hombres utilizan estas expresiones para referirse a las mujeres.

revistas, catálogos y promocionales. Por lo que, es importante no asumir una perspectiva parcial y evitar victimizar únicamente a las mujeres.

Además de lo anterior, son participes del referente ausente cuando consumen carne, trabajan en mataderos, tratan a otras mujeres como carne. Al no cuestionar sus elecciones de consumo y utilizar prendas y accesorios de piel y otros productos que se elaboran a base del sufrimiento de los animales. En ese sentido, los animales son el referente ausente no sólo en el consumo de carne sino en el comercio de pieles, la caza furtiva para obtener partes de ellos como sus colmillos o sus cuernos e incluso cuando son utilizados en la experimentación biomédica, al probar todo tipo de productos en ellos, cuando se perpetúan “tradiciones” como la tauromaquia, entre otros.

Adams encuentra que hay una conexión entre la opresión de los animales a través del consumo de pieles y la opresión de las mujeres negras como esclavas, y menciona que: “Historiadoras negras sugieren que una de las razones por las que la gente negra fue más oprimida por la institución de la esclavitud que la gente nativa americana fue la matanza de animales usados en la peletería”²²⁶. Puede verse que el referente ausente incluye no sólo a los animales y a las mujeres sino a otros grupos oprimidos como las y los esclavos negros y en su estructura, guarda una cercanía con los dualismos jerarquizados y opresivos debido a que: “Lo que está ausente nos vuelve a remitir a un grupo oprimido a la vez que define a otro”²²⁷.

Al volver sobre las cuestiones de las opresiones interconectadas de los animales y las mujeres, Adams identifica que los hombres maltratadores, violadores, asesinos en serie y abusadores sexuales de niños, han victimizado animales²²⁸. Los actos crueles hacia los animales están estrechamente relacionados con la violencia hacia los seres humanos²²⁹,

²²⁶ Carol Adams, *op. cit.*, 2016, p. 53.

²²⁷ *Ibid.*, p. 52.

²²⁸ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 54.

²²⁹ Kant puso de manifiesto la conexión entre la crueldad hacia los animales y cómo esta actitud podía llegar a culminar en crímenes hacia la humanidad: “Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales. En este sentido Hogarth muestra en uno de sus grabados cómo la crueldad puede comenzar con un juego infantil, cuando los niños maltratan a los animales atezando la cola de un perro o de un gato; en otro grabado representa el desarrollo de la crueldad mediante el atropello de un niño y en el último de ellos la crueldad culmina con un asesinato y se expone así en toda su crudeza el horrendo tributo que acaba por cobrarse la crueldad”. Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 288. El trabajo de William

diversos estudios han comprobado esta conexión²³⁰. Adams sostiene que los hombres que maltratan a mujeres utilizan a sus animales de compañía para controlar e intimidar e incluso agredir sexualmente a su víctima²³¹.

La violencia que sufren los animales ha sido utilizada por las feministas como una metáfora para expresar su sentir en relación con la opresión y explotación de la cultura patriarcal. No obstante, a pesar de esta dependencia Adams considera que:

[...] el discurso feminista radical ha fracasado a la hora de integrar la opresión *literal* de los animales en nuestro análisis de la cultura patriarcal o en reconocer la fuerte alianza histórica entre el feminismo y el vegetarianismo. Mientras que las mujeres pueden sentirse como trozos de carne y ser tratadas como tales (emocionalmente masacradas y físicamente abusadas), los animales son realmente convertidos en trozos de carne²³².

El consumo de carne es una práctica que se encuentra profundamente arraigada y pese al aumento de personas que optan por el vegetarianismo por cuestiones éticas, se estima que en las próximas décadas la demanda de carne y productos de origen animal se incrementen. Los mecanismos del sistema han hecho que el *carnismo*²³³ se interiorice como algo natural, normal y una necesidad de la cual es difícil prescindir.

Por otra parte, al convertir a los animales en referentes ausentes en los distintos ámbitos humanos en donde éstos son explotados y utilizados, se perciben como “cosas vivas” y no como seres vivos; aunque son seres individuales se convierten en grupos de cosas, en masas. Desde esta perspectiva, el uso, explotación y consumo se vuelven características inherentes de estos seres. De este modo, los cerdos, las vacas, los pollos, no se perciben como seres vivos y sintientes, que persiguen sus propios intereses, sino que son vistos como productos comestibles.

Hogarth al que Kant hace alusión, consistía en una serie de cuatro grabados titulada “The Four Stages of Cruelty” del año 1751.

²³⁰ Cfr., María José Bernuz Beneitez “El maltrato animal como violencia doméstica y de género. Un análisis sobre las víctimas”, en *Revista de Victimología* (en línea), no.2, 2015, pp. 97-123. Disponible en: www.revistadevictimologia.com [Consultado el 29 de mayo de 2020].

²³¹ Cfr., Carol Adams, *op. cit.*, 2016, p. 54.

²³² *Ibid.*, p. 55. Sin embargo, la misma autora al relatar la escena de un crimen en donde un asesino serial de mujeres luego de descuartizarlas ofrece sus partes como alimento a otras de sus víctimas, lo cual pone de manifiesto que, en este tipo de crímenes sanguinarios, las mujeres se convierten literalmente en trozos de carne.

²³³ Joy utiliza el término *carnismo* para referirse a un sistema de creencias que condiciona a las personas a comer determinados animales como vacas, cerdos, pollos, peces. Desde este sistema se considera como algo natural y normal. Cfr., Melanie Joy, *op. cit.*, 2013, p. 35.

2.5.1 Los animales y el ciclo de objetivación, fragmentación y consumo

Adams propone lo que ha denominado el ciclo de objetivación, fragmentación y consumo, para enlazar la matanza de los animales y la violencia sexual en la cultura occidental patriarcal. En primera instancia, en la objetivación el opresor convierte al otro ser en un objeto, este proceso permite la fragmentación y finalmente, el consumo. En el caso de los animales, durante el proceso de la matanza física se reproduce este ciclo. Primero, se reducen a objetos sin ningún halo de sensibilidad, de tal forma que todas sus capacidades corporales y emocionales son invisibilizadas por el matarife.

La objetivación está estrechamente relacionada con la cosificación, en la que un ser vivo se convierte en un objeto inanimado, en una cosa. A través de este mecanismo, es que los animales dejan de ser *alguien* para convertirse en *algo*. De esta forma, se convierten literalmente en objetos que se pueden comprar, vender y comerciar. Al ser percibidos de esta forma, se puede tratar a sus cuerpos en como tal, como un cúmulo de partes, de unidades de consumo.

Retomando el ciclo que menciona Adams, posterior a la objetivación-cosificación, los animales son fragmentados en partes que se convierten en “comestibles” y “no comestibles”, hasta llegar a las grandes cadenas comerciales listos para su consumo. El proceso de fragmentación no sólo desmiembra al animal, sino que, además, cambia el modo en cómo se concibe. De esta forma, el cuerpo de una vaca, por ejemplo, queda dividido en partes que ahora son renombradas como *filete sirloin*, *t-bone*, *roast beef*, etcétera. Siguiendo la idea anterior, Adams sostiene que:

Tras ser descuartizadas, las partes del cuerpo fragmentado son habitualmente renombradas para ocultar el hecho de que alguna vez fueron animales. Tras la muerte, las vacas se convierten en filetes, costillas y hamburguesa; los cerdos se convierten en jamón, bacon y salchichas. Ya que los objetos son posesiones, no pueden tener posesiones; de este modo decimos “pata de cordero” y no “la pata de un cordero”, “alitas de pollo” y no “las alas de un pollo”²³⁴.

Ya que las partes de los animales en sí mismas no resultan atractivas a la vista y al paladar de los comensales, es necesario cocinarlas, sazonarlas, condimentarlas, disfrazando así su naturaleza original. Una vez que el animal muerto es suplantado por la metáfora de la carne

²³⁴ *Ibid.*, p. 56.

se produce el consumo. Para Plutarco, una vez que el ser humano había privado de la vida al animal, éste no era capaz de comer su carne cruda e inerte, por lo que inventó el proceso de cocción, a la vez que embadurnaba el cuerpo o sus partes con diversos condimentos para hacer más familiar el sabor de aquello que debería parecerle extraño:

Pero incluso privada del alma y completamente muerta, no hay nadie que tenga el valor de comerla como está, así que se la hace hervir, se le asa, se le transforma con el fuego y varias drogas, alterando, disfrazando y sofocando el horror del asesinato, para que el sentido del gusto engañado y frustrado por tales disfraces no rechace lo que le es extraño²³⁵.

El proceso de fragmentación de los animales también omite lo que ocurre dentro de los mataderos. Geográficamente, estos sitios se encuentran enclaustrados, no se ve ni se escucha lo que sucede ahí. Los documentales y la literatura acerca de estos lugares recrean y dan a conocer cómo es que éstos operan. Gracias a que hacen presente el referente ausente al recrear la matanza de los animales, muchas personas se han replanteado sus hábitos alimenticios a partir de que son consciente de esas circunstancias, optando por opciones éticas.

Finalmente, es innegable que todos los animales carnívoros matan y consumen ellos mismos a sus presas, pensar lo contrario sería tener una idea muy romántica de la naturaleza. Sin embargo, la institución de la matanza en serie y el uso de herramientas es una invención exclusiva de los seres humanos.

Plutarco señaló que la naturaleza no creó ni diseñó al ser humano con las características físicas para comer carne y por ello, carecía de las herramientas físicas como dientes afilados y garras capaces desgarrar el cuerpo de un animal. Al no estar dotado de esta capacidad requería de herramientas:

Pero para quien mantiene que la causa y el origen de comer carne está en la propia naturaleza, probémosle que ello no es acorde con la constitución del hombre. En primer lugar, se puede demostrar, por la natural composición del cuerpo humano, que no guarda semejanza ninguna con la de aquellos animales a los que la naturaleza ha destinado a alimentarse de carne, habida cuenta que no tienen ni pico ganchudo ni garras afiladas, ni dientes puntiagudos, ni un estómago tan fuerte, ni unos humores tan ardientes que puedan cocer y digerir la pesada masa de la carne cruda [...] Y si te obstinas en que la naturaleza lo ha destinado a comer carne, entonces máatala tú mismo por tus propios medios, sin usar maza, ni cuchillo ni hacha, sino como lo hacen los lobos, osos y leones, que comen y matan al animal al mismo tiempo [...] ²³⁶.

²³⁵ Plutarco, *Acercas de comer carne. Los animales utilizan la razón*, Barcelona, El barquero, 2008, pp. 20-21.

²³⁶ *Ibid.*, pp. 19-20.

Sin embargo, no es sólo la forma en cómo se mata a los animales, que en sí misma, exhibe la deshumanización y la falta de empatía de quienes efectúan la matanza, es también la forma y las condiciones antinaturales en cómo viven estos animales. En resumen, se trata de todo el proceso que conlleva la producción de carne en las granjas industriales modernas.

2.5.2 El lenguaje opresivo

Matar animales para satisfacer las necesidades humanas, no es algo que resulte inquietante o perturbador para la mayoría de la gente, por el contrario, es visto como un proceso natural y normal, ya que es concebido como un acto legítimo de los seres humanos. Esta ideología está profundamente arraigada en la cultura occidental y tiene su origen en el mito de la creación divina y en la actitud de superioridad fundada en la racionalidad humana. Adams considera que: “Nuestra cultura generalmente acepta la opresión animal y no encuentra nada ética o políticamente inquietante en explotar animales para beneficiar a la gente. De ahí que nuestro lenguaje esté estructurado para mantener esa aceptación”²³⁷.

La cultura patriarcal occidental, ha institucionalizado la opresión de los animales al menos de dos formas: a través de estructuras formales y literales como los mataderos, circos, acuarios, zoológicos, laboratorios, entre otros y, por medio del lenguaje. En lo que se refiere a las estructuras formales y las sociedades del mundo actual, éstas, están basadas en la apropiación de los animales para servir a los fines de la humanidad. Por otra parte, el uso del lenguaje reafirma y perpetua constantemente el referente ausente de tal forma que el término “carne” oculta la verdad sobre el animal muerto y sobre lo que se está consumiendo: un cadáver.

El lenguaje no sólo está centrado en lo masculino²³⁸, sino también en lo humano a través del antropocentrismo que pone de manifiesto la negación de la animalidad. Con frecuencia se utiliza la palabra “animal” como si no se refiriese también a hombres y mujeres, de esta forma Singer menciona que: “Habitualmente, cuando usamos la palabra «animal» nos referimos en

²³⁷ Carol Adams, *op. cit.*, 2016, p. 72.

²³⁸ Hasta hace poco el término “hombre” funcionaba como un término genérico para referirse a todo el género humano; sin embargo, *el hombre* borra la presencia femenina, por lo que se han hecho modificaciones en el lenguaje de tal forma que el género femenino también se haga presente. Así, ahora se habla de las mujeres y los hombres y se utiliza el término “seres humanos o la humanidad” para referirse a ambos sexos. La jerga feminista incluso utiliza la palabra “humanas” para referirse a las mujeres.

realidad a los animales no humanos, dando a entender con ello que nosotros no somos animales, y todo el que tenga unas nociones elementales de biología sabe que esto es falso”²³⁹.

Cuando las personas se asumen como animales, hacen énfasis en la racionalidad, es decir, se definen a sí mismas como “animales racionales” o “seres pensantes”. Todo lo que está implícito en éste y en el término “bestia” se utiliza como insulto o de manera despectiva, además de que evidencia la separación entre los animales y los seres humanos, de tal forma que: “Hemos estructurado nuestro lenguaje para evitar el reconocimiento de nuestra similitud biológica”²⁴⁰.

El lenguaje también cosifica a los animales ya que al utilizar el término *it, eso* o *éstos*, se hace referencia a objetos y no a seres vivos y sintientes. Puleo menciona que los angloparlantes, pioneros en la reforma de las leyes para la defensa, el bienestarismo y más tarde el abolicionismo de los animales, en concordancia con la práctica han dado paso al *she* y al *he* (ella, él) dejando de lado el *it*. En el mismo tenor, la palabra *pet* (*mascota*), es también un término poco adecuado ya que el origen de su significado²⁴¹ inferioriza y subordina al animal. En su lugar se ha propuesto referirse a estos animales como de compañía para, entre otras cosas destacar que forman parte de las familias humanas²⁴².

Asimismo, menciona que las asociaciones animalistas anglosajonas, actualmente, proponen otras formas para referirse a las personas que tienen a su cuidado animales y no sean denominadas dueño, amo, y en cambio se utilicen conceptos como guardián, tutor/a, protector/a²⁴³. En México, sin embargo, todavía se refiere a estas personas con términos esclavistas y de propiedad como *dueño, amo, propietario*, tanto en el lenguaje coloquial como en las responsivas médicas. Mientras que, en las iniciativas para el cuidado de animales, se utiliza el término “tenencia responsable”²⁴⁴, lo cual hace que sean concebidos como cosas y propiedades y se les confiere el estatus de objetos.

²³⁹ Peter Singer, *op. cit.*, 1999, p. 24.

²⁴⁰ Carol Adams, *op. cit.*, 2016, p. 70.

²⁴¹ Origen de la palabra *pet*, mascota proviene del francés *petite*, pequeño, subordinado.

²⁴² *Cfr.*, Alicia Puleo, *op. cit.*, 2011, p. 336.

²⁴³ *Cfr.*, *Idem*.

²⁴⁴ Véase, “Iniciativa Tenencia Responsable de Animales”, Disponible en: <http://www.aldf.gob.mx/archivo-f06a1cebe93f2fc494803fcec6632a512.pdf> [Consultado el 4 de junio de 2020].

A través del lenguaje se muestra que el maltrato y la violencia hacia los animales es algo que se ha naturalizado en la vida cotidiana: “«Nos trataron como animales». Con esta expresión tan común se asume, inconscientemente, que este tipo de trato es adecuado si se trata de animales”²⁴⁵. Así, por ejemplo, al señalar actos de abuso o la victimización de seres humanos se utilizan metáforas que evidencian la crueldad, el sacrificio e incluso la experimentación con animales: “Fui usado como conejillo de indias”, “Fui su chivo expiatorio”, “Fui tratado peor que un animal”. En este mismo sentido se encuentran las expresiones que transmiten desprecio como “tonto como un asno”, “cabeza de chorlito”, etcétera. Otras expresiones como “zorra”, “perra”, “gata”, “víbora”, se utilizan para animalizar a las mujeres, pero de una forma despectiva que además evoca la parte instintiva.

No obstante, cuando se utilizan adjetivos de animales para referirse a los hombres éstos exaltan características masculinas como: “astuto como un zorro”, “enamorado como un gallo” o “macho alfa”²⁴⁶. En relación con

lo anterior, Adams considera que: “El lenguaje fusiona la situación de inferioridad de las mujeres y los animales en una cultura patriarcal [...] Oprimimos a los animales asociándolos al estatus de inferioridad de las mujeres”²⁴⁷.

El lenguaje es una herramienta potente, las palabras que se eligen no sólo nombran o describen cosas, sino que les asignan estatus y valor. Por tanto, es preciso comenzar a concientizar en relación con el lenguaje, especialmente con aquellas palabras o adjetivos que se utilizan para referirse a los animales no humanos, ya que muchas de estas expresiones mantienen los prejuicios hacia ellos.

Al referirse a un animal como un *algo* y no como un *alguien*, se perpetúa la percepción de estos seres como objetos, cosas inferiores o propiedades. Asimismo, como se mencionó con anterioridad, referirse a las personas que comparten sus hogares y sus vidas con animales no humanos como “dueños” o “amos” denota esclavitud y propiedad sobre algo, sobre una cosa.

²⁴⁵ Alicia H. Puleo, *Claves ecofeministas para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*, Madrid, Plaza y Valdés, 2019, p. 102.

²⁴⁶ Aunque también se utilizan adjetivos denigrantes como: “gallina”, “venado”, “borrego”, entre otros.

²⁴⁷ Carol Adams, *op. cit.*, 2016, p. 76.

Lo deseable sería asumirse como compañero o persona responsable de la vida, el cuidado y el bienestar de otro ser vivo.

Conclusiones

A lo largo de las líneas anteriores se identificaron los puntos de encuentro entre el feminismo, el ecofeminismo y el movimiento de Liberación Animal. La lucha en contra de la opresión de los animales y otros seres humanos excluidos se ha considerado un rasgo distintivo del movimiento feminista. Asimismo, se ha visto que el ecofeminismo hace evidente la conexión entre la dominación de las mujeres, la naturaleza y los animales. En este sentido, entre sus objetivos teóricos, está la deconstrucción de los dualismos jerarquizados y dicotómicos sobre los que se ha fundado el pensamiento occidental y que ha desvalorizado a la mujer, a la naturaleza, al cuerpo, a los sentimientos y a los animales.

Por otra parte, se ha señalado que, desde la perspectiva de algunas ecofeministas los teóricos de la Liberación Animal han tomado como referente a los seres humanos y las similitudes entre éstos y los animales para hacer extensivas las consideraciones éticas y morales hacia éstos dejando de lado el valor de las diferencias. Del mismo modo, estas posturas han excluido los sentimientos como parte esencial en la defensa ética de los animales, dando preeminencia a la razón.

Desde algunas corrientes de ecofeminismo, el consumo de carne está relacionado con la objetivación y cosificación de la mujer y el animal, lo que los convierte en referentes ausentes en donde desaparecen como individuos y aparecen como trozos de carne para satisfacer los deseos de otros. Finalmente, el lenguaje ha sido otra forma de cosificar y este sentido, otra forma de opresión al naturalizar la violencia y el prejuicio hacia los animales. Por lo anterior, es necesario comenzar a concientizar respecto al uso de palabras o adjetivos, así como las expresiones que perpetúen los prejuicios hacia ellos.

La unión del movimiento feminista y animalista, los cuales comparten la historia de sus orígenes, ofrece la posibilidad de enriquecer las teorías éticas a través de valores como el cuidado y la empatía, que contribuyan a crear un mundo en el que el respeto y las consideraciones morales abarquen a todos aquellos seres humanos y no humanos que han

sido sometidos, explotados y dominados en nombre de pensamientos excluyentes como el antropocentrismo y el androcentrismo.

Al abordar la Ética Animal desde la perspectiva de género, ésta se enriquece al reivindicar el papel del elemento afectivo. Asimismo, los movimientos feminista y ecofeminista se enriquecen al aceptar que es necesario trabajar por erradicar la lógica del dominio que subyace en todas las formas de opresión incluida la de los animales.

Todo movimiento social debe rechazar cualquier actitud de violencia, discriminación, explotación y dominio, pero no sólo hacia los seres humanos sino también hacia los seres sintientes y el mundo natural. Se considera que, de esta forma, será posible alcanzar una cultura de paz, empatía, igualdad y respeto.

A pesar de las críticas desde la perspectiva ecofeminista a los teóricos de la Liberación Animal, sus propuestas, han sido un parteaguas dentro de una tradición ética y filosófica marcada por el antropocentrismo que durante mucho tiempo negó cualquier cercanía con los animales, al concebidos como seres inferiores, a la vez que se adjudicó como propios y únicos muchos rasgos y capacidades que son compartidas con otras especies.

En este tenor, es importante reconocer las semejanzas entre los seres humanos y los animales, pero también se debe apelar por la defensa de éstos a partir de su valor en sí mismos, con la particularidad y diferencia que les distingue de los seres humanos. En este sentido, el ecofeminismo y el movimiento de Liberación Animal tradicional, aunque con sus diferencias, son propuestas que resultan complementarias para la construcción de una teoría ética que defienda la igualdad, a la vez que reconozca los rasgos diferenciales y particulares de los animales.

Además de la perspectiva de género, la Ética Animal ha sido abordado desde la visión científica a través de la Etología y la Primatología. El objetivo, es enriquecer la concepción de éstos como seres que poseen una compleja vida cognitiva y emocional y con ello dar sustento a los argumentos éticos y filosóficos a favor del movimiento de defensa ética de los derechos de los animales.

Capítulo 3

Los aportes de la Etología a la defensa ética de los animales

Introducción

El estudio del comportamiento animal denominado etología ha puesto de manifiesto la riqueza de la vida emocional y cognitiva de los animales. Al mostrar que éstos son seres sintientes capaces de sufrir, de tener experiencias placenteras, muchos de ellos con un alto grado de inteligencia, entre otras características, ha colocado a los seres humanos frente a problemas éticos que cuestionan el trato y su uso en los diferentes ámbitos. Asimismo, ha puesto de manifiesto las similitudes y el parentesco con el mundo animal, pero también la particularidad y complejidad de su comportamiento.

Anterior a su nacimiento y consolidación, la etología se vio precedida por una etapa considerada precientífica, en la que la visión predominante de los animales era que, desposeídos de raciocinio, actuaban bajo el instinto de tal forma que durante mucho tiempo su comportamiento quedó reducido a lo automático y maquinal. En este estadio precientífico, la conducta dependía de dos conceptos mutuamente excluyentes: instinto y razón. Esta última considerada rasgo distintivo del ser humano, mientras que los animales se veían arrastrados a actuar bajo un instinto ciego.

No obstante, el desarrollo de la etología y los constantes hallazgos respecto al alcance de las capacidades de los animales, ha puesto de relieve no solo el parentesco de los seres humanos con el mundo animal, sino que, además, diversas características y comportamientos que antaño se consideraban rasgos exclusivamente humanos, se han descubierto también en otras especies: sistemas evolucionados de comunicación, el uso de herramientas, conciencia de sí mismos, cierta perspectiva en torno a la muerte, entre otras.

Asimismo, investigaciones recientes en especies con sistemas nerviosos complejos defienden la idea de que éstos son capaces de generar cultura y de expresar un comportamiento moral, lo cual ha sido fuente de debate entre aquellos que se muestran reticentes a extender estas categorías a los animales por considerarlas rasgos distintivos y particulares de los seres humanos y aquellos que sostienen que diversas especies pueden considerarse también como seres culturales y morales.

Por otra parte, el que la defensa por los derechos de los animales se haya convertido en una cuestión ética, se debe también a que la etología, la primatología y recientemente la neurociencia, han transformado la visión del mundo animal, acrecentando el interés de disciplinas como la filosofía, la bioética y el derecho, que han encontrado un punto de apoyo para fundamentar sus argumentos a favor de la defensa de los animales y viceversa.

Aunado a lo anterior, al debate en torno a la consideración de los animales como sujetos de derechos se adhiere la propuesta de considerarlos, además, como sujetos morales. Esta apelación ha tomado como referente los comportamientos prosociales que éstos exhiben tales como la cooperación, la reciprocidad y el prestar asistencia a sus congéneres más vulnerables. Lo anterior, aunque en esencia tiene como fin ampliar la concepción de los animales, presenta diversas implicaciones éticas y filosóficas que se deben discutir antes de hablar con sentido de moralidad animal.

En el presente capítulo se aborda la comprensión del comportamiento desde la perspectiva de la etología clásica, particularmente la propuesta de Tinbergen. Posteriormente, se reflexiona en torno a la posibilidad de trascender la prosocialidad y dar cabida a la moralidad en algunas especies, para lo cual se analizan algunos estudios en los que éstas exhiben empatía hacia sus congéneres y se muestran cooperativos; seguido de las implicaciones éticas y filosóficas que conlleva la atribución de moralidad. Finalmente, se revisa la propuesta de la etología para trascender el bienestarismo y dar paso a la ciencia del buen vivir animal.

3.1 Etología clásica y comportamiento animal

La etología clásica se asocia fundamentalmente a Lorenz y Tinbergen²⁴⁸ quienes desarrollaron una serie de conceptos y modelos para tratar de dar respuesta al *porqué* del comportamiento animal, sus causas internas y externas que durante mucho tiempo constituyeron el modelo explicativo de la conducta.

En este tenor, la particularidad del enfoque etológico clásico se caracteriza por tratar de responder a cuestiones fundamentales tales como: ¿qué función tiene una conducta determinada? y ¿cómo se desarrolla, evoluciona y cuál es su causa? La respuesta a estos

²⁴⁸ Otros etólogos que realizaron importantes aportaciones significativas en esta área del comportamiento animal son Withman, Uexkull, Heinroth y von Frish.

cuestionamientos se considera necesaria para una comprensión global del comportamiento animal²⁴⁹, en la que cada pauta cumple una función específica.

Tinbergen identificó cuatro áreas interconectadas respecto de la conducta de los animales en las que debían indagar las investigaciones etológicas esto es: a qué se debe que una conducta evolucione en un animal y en otro no; cómo impacta en su nivel de adaptación, así como también en las conductas relacionadas con la reproducción; qué factores participan en las conductas de interés de los animales; y cómo surge un comportamiento y se desarrolla a lo largo de la vida del animal²⁵⁰. Desde su perspectiva, cada una de éstas pertenece a un nivel de estudio y requiere de un tipo específico de respuesta²⁵¹.

Algunos etólogos toman como referencia estos cuatro aspectos para buscar explicaciones últimas, es decir, por qué ha evolucionado determinada conducta; o explicaciones inmediatas que se centran en lo que está sucediendo en el presente y en el contexto social inmediato²⁵².

Comportamientos prosociales como la cooperación pueden ser estudiados a partir de las áreas de estudio que identificó Tinbergen, indagando en las explicaciones últimas e inmediatas, es decir, en el pasado y el presente del comportamiento cooperativo. En lo que se refiere a la explicación inmediata, se busca dar respuesta a las bases cognitivas y emocionales que dan lugar a la cooperación entre los animales, además de los estímulos y factores que desencadenan este comportamiento. Mientras que la explicación última intenta comprender cómo ha evolucionado la cooperación en el pasado y que la ha convertido en una estrategia exitosa para un individuo o grupo²⁵³.

²⁴⁹ Cfr., Nikolas Tinbergen, *El estudio del instinto*, México, Siglo XXI Editores, 2006, pp. 5-6.

²⁵⁰ Cfr., *Ibid.*, pp. 5-6. También Cfr., Marc Bekoff y Jessica Pierce, *Justicia salvaje. La vida moral de los animales*, Madrid, Turner, 2010, p. 58.

²⁵¹ Nikolas Tinbergen, *op. cit.*, 2006, p. 5. Los niveles anteriores a los que hace alusión Tinbergen pueden explicarse de la siguiente forma:

Nivel adaptativo o funcional, en el que se explica cómo una conducta determinada permite a un individuo encajar en su entorno, y en última instancia, reproducirse.

Nivel evolutivo o filogenético, a partir del cual, se trata de explicar la existencia de una conducta por el valor adaptativo que ha tenido en la historia evolutiva de una especie. Dicho de otra forma, trata de responder a la cuestión de: ¿Cómo ha evolucionado la conducta?

Nivel de desarrollo ontogénico, a través de éste, se explica la conducta por su historia individual, es decir, el desarrollo de cada individuo desde que nace hasta que muere.

Nivel de causación inmediata o mecanismos, en el que el objetivo es determinar qué mecanismos intervienen y cómo operan en la realización de funciones específicas.

²⁵² Cfr., Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 58.

²⁵³ Cfr., *Ibid.*, pp. 115-116.

Lo anterior resulta relevante para quienes buscan indicios de moralidad a partir de comportamientos como la cooperación. Por una parte, analizar el comportamiento cooperativo a partir de su evolución, función, desarrollo y las bases cognitivas y emocionales permite identificar las formas más básicas motivadas por el parentesco y el mutualismo, de las más complejas como la reciprocidad o el altruismo. Por otro lado, puede dar respuesta a cuestionamientos tales como: ¿por qué se ha desarrollado en tantas especies y cómo ha evolucionado de tal manera que se ha convertido en una estrategia de supervivencia? Finalmente, permite indagar en los procesos cognitivos y emocionales que llevan a los animales a cooperar²⁵⁴.

Las cuatro áreas identificadas por Tinbergen permiten al investigador utilizar el repertorio normal de comportamientos del animal para responder a las preguntas respecto a la evolución, función, ontogenia y las causas del comportamiento que aparecen en diferentes situaciones.

La propuesta de estudio del comportamiento animal de los pioneros de la etología han servido para generar nuevos estudios que ponen de manifiesto que los mecanismos causales del comportamiento animal son más complejos de lo que estos estudios pioneros suponían. En este sentido, estas aportaciones han sido fecundas al estimular la realización de nuevas investigaciones tomando como referente modelos como el de Tinbergen, el cual han seguido los etólogos cognitivos²⁵⁵.

Además de lo anterior, la explicación del comportamiento animal desde la perspectiva de la etología clásica tiene implicaciones respecto a la concepción de éstos y al prejuicio respecto a su actuar bajo un instinto ciego al romper con la dicotomía instinto-razón como explicación de la conducta humana y animal que persistió durante mucho tiempo y que fue defendida por Descartes²⁵⁶.

Desde la visión cartesiana, puesto que los animales no disponían de la capacidad de raciocinio, se limitaban a actuar bajo un instinto maquinal por el que garantizaban su supervivencia. No obstante, a partir de los cuestionamientos que plantean los precursores del

²⁵⁴ Cfr., *Ibid.*, pp. 115-117, 130.

²⁵⁵ Cfr., *Ibid.*, 57.

²⁵⁶ Cfr., Fernando Álvarez, “Una historia de la Etología”, en Carranza, Juan (Ed.), *Etología. Introducción a la ciencia del comportamiento*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1994, p. 26.

estudio del comportamiento animal se muestra que la comprensión de su actuar conlleva un grado de complejidad que precisa ser abordado desde diversos enfoques:

Adquirimos creciente conciencia de la inmensa diversidad de la vida animal y de la interminable variedad de las pautas del comportamiento. Pero también descubrimos que muchos detalles de esas pautas, tan corrientes a primera vista, son en realidad cualquier cosa menos corrientes- que están adaptadas para cumplir funciones muy especiales²⁵⁷.

De tal manera, que aun el comportamiento instintivo de los animales requiere una explicación compleja respecto a la intervención de los mecanismos internos y externos que dan lugar a éste.

En lo que respecta a la resolución de problemas intelectuales, los seres humanos poseen un cerebro más sofisticado; sin embargo, esto no implica que los animales sean meras máquinas que marchan al ritmo que marcan los instintos o los impulsos, sino que son capaces de tomar decisiones con base en la situación que se les presente. En este sentido, los planteamientos y aportaciones de la etología clásica han marcado el inicio para que el estudio del comportamiento animal sea considerado como asunto serio y complejo.

Por otro lado, el estudio de campo que ha seguido esta disciplina permite tener otra perspectiva de los animales. Al ser observados en su entorno natural o lo más parecido a este, son vistos como sujetos con sus propias vidas que viven con sus congéneres y dentro de sus propias sociedades. En este tenor, Tinbergen expresó la satisfacción que le producía observar a los animales en su ambiente natural: “Me parece un pasatiempo fascinante estudiar el comportamiento de los animales en su medio natural. Me permite vivir al aire libre y en un hermoso entorno; da alas a mi ansia de observar y reflexionar, y conduce a descubrimientos. Hasta el hallazgo más trivial proporciona un gran placer”²⁵⁸.

Recientemente, los comportamientos prosociales de los animales han despertado el interés de los investigadores del comportamiento animal en las últimas décadas. Diversos estudios muestran un amplio repertorio de conductas en los que se ha observado que éstos son capaces de cooperar entre sí para conseguir un objetivo en común y de prestar asistencia a sus congéneres en situaciones de vulnerabilidad.

²⁵⁷ Niko Tinbergen, *Naturalistas curiosos*, Madrid, Salvat, 1995, p. 262.

²⁵⁸ *Idem*.

De acuerdo con lo anterior, algunos etólogos y filósofos han sugerido que en los animales también se expresa el comportamiento moral. Para fundamentar lo anterior, hacen uso de la investigación proveniente de disciplinas como la etología cognitiva, la neurociencia y la filosofía moral. En lo sucesivo se reflexiona en torno a la posibilidad de atribuir moralidad al comportamiento de algunas especies a través de la revisión de una serie de comportamientos que han sido considerados como expresiones de empatía y cooperación.

3.2 Del comportamiento prosocial al comportamiento moral

Al debate en torno a la consideración de los animales como sujetos de derechos se adhiere la propuesta de considerarlos, además, como sujetos morales. Dentro de la filosofía moral éstos han sido ubicados en la categoría de pacientes morales debido a que carecen de la capacidad de hacer elecciones y aplicar principios morales respecto de sus acciones²⁵⁹. Por tanto, éstas no pueden considerarse como correctas o incorrectas.

Autores como Rowlands considera que, aunque los animales sean pacientes morales pueden ser sujetos morales si su actuar se ve motivado por consideraciones de índole moral: “[...] mientras que los animales son pacientes morales en lugar de agentes morales, pueden ser también sujetos morales, donde: X es un sujeto moral si y solamente si X está, por lo menos algunas veces, motivado a actuar por consideraciones morales²⁶⁰”.

La apelación por dotar a los animales de un estatus superior al que tradicionalmente se les ha otorgado desde las teorías morales clásicas, ha sido influenciado por comportamientos prosociales como la cooperación o la asistencia y ayuda a sus congéneres. El término prosocial tiene una importancia clave al indagar respecto a la presencia de comportamiento moral en los animales; sin embargo, aunque está estrechamente ligado a la moralidad, no es sinónimo de ésta: “Moralidad y prosocialidad representan categorías distintas, aunque superpuestas. En términos evolutivos, el comportamiento prosocial está en los cimientos de la moralidad y se halla mucho más extendido que ésta. Muchos comportamientos prosociales se situarían fuera de los estrechos límites de la categoría *moral*”²⁶¹.

²⁵⁹ Tom Regan, *op. cit.*, 2016, pp. 183-184.

²⁶⁰ Mark Rowlands, “¿Pueden los animales ser morales?” en *Dilemata*, año 4, no. 9, 2012, p. 6. Disponible en: <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/issue/view/10> [Consultado el 7 de marzo de 2022].

²⁶¹ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 38.

Desde esta perspectiva, diversas formas de cooperación como el mutualismo, así como el cuidado de las crías, e incluso el autosacrificio de insectos como las hormigas, abejas y avispas, no se consideran comportamientos morales. En este tenor, Bekoff y Pierce ofrecen una definición de moralidad: “[...] como un conjunto de comportamientos interrelacionados que promueven y regulan complejas interacciones dentro de los grupos sociales. Estos comportamientos están vinculados con el bienestar y el daño, y muchos de ellos llevan implícitas normas sobre lo que está bien y lo que está mal”²⁶².

De acuerdo con esta definición toman como punto de partida la cooperación, la empatía y la justicia como las pautas del comportamiento moral que comparten algunas similitudes básicas²⁶³. Rowlands considera que estos comportamientos se ven motivados por emociones con carga moral en donde: “[...] es posible que los animales estén motivados por estados emocionales como la compasión, la simpatía, y la tolerancia, y también por sus contrapuestos negativos como los celos, la malicia, y el resentimiento. Todas estas son emociones con contenido moral -emociones con carga moral, como las denominaré”²⁶⁴.

La atribución de motivación moral a los animales ha encontrado reticencia en el ámbito científico y filosófico; sin embargo, desde la etología, la primatología e incluso la filosofía se abre la posibilidad de considerar el comportamiento moral más allá del ámbito humano y situarlo también en el reino animal.

Se ha mencionado que no todos los comportamientos de los animales pueden considerarse como morales. En este sentido, ¿cuáles son los requisitos previos que de acuerdo con los parámetros humanos deben cumplir los animales para que se reconozcan como moralidad? Al respecto se han considerado:

[...] un determinado nivel de complejidad en la estructura social, con normas de comportamiento establecidas y vinculadas según sólidas directrices emocionales sobre el bien y el mal; un cierto nivel de complejidad cerebral y del sistema nervioso, que sirva de base para los sentimientos morales y para la toma de decisiones fundada en percepciones sobre el pasado y el futuro; unas capacidades cognitivas relativamente avanzadas (buena memoria, por ejemplo); y un alto nivel de flexibilidad en la conducta²⁶⁵.

²⁶² *Ibid.*, p. 30.

²⁶³ Bekoff y Pierce se refieren a estos como *clusters* que definen como “[...] un conjunto de comportamientos relacionados que comparten algunas similitudes básicas”. *Ibid.*, p. 31.

²⁶⁴ Mark Rowlands, *op. cit.*, 2012, p. 2.

²⁶⁵ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 39.

Estos requisitos serán analizados con mayor detenimiento al revisar las evidencias y estudios respecto a las manifestaciones de empatía y cooperación en los animales. Posteriormente, se reflexionará en torno a las implicaciones éticas y filosóficas derivadas de la atribución de moralidad al comportamiento animal.

3.2.1 Empatía

Anteriormente la empatía²⁶⁶ se percibía como una capacidad únicamente cognitiva controlada por el cerebro²⁶⁷. Las personas decidían ser empáticas sobre la base de simulaciones deliberadas de cómo se sentirían frente a la situación de otro²⁶⁸. No obstante, ahora se sabe que es un proceso automático que, además, implica la correlación corporal: “Ésta emana de conexiones corporales inconscientes que involucran caras, voces y emociones. Las personas no deciden ser empáticas: simplemente lo son”²⁶⁹. En relación con lo anterior, De Waal menciona que la empatía se origina en la sincronización corporal y la propagación de los estados anímicos. En tanto que las formas más complejas basadas en la imaginación y la proyección se desarrollaron de forma secundaria.

El descubrimiento de las neuronas espejo reforzó el argumento de que el mecanismo empático no es meramente cognitivo, sino que: “Puesto que las neuronas espejo entre el comportamiento propio y el ajeno, permiten que un organismo se ponga en la piel de otro. [...] Estas neuronas funden a las personas a nivel corporal”²⁷⁰. El proceso de las neuronas espejo no se restringe al ámbito humano, en principio, porque éstas fueron descubiertas en macacos²⁷¹ a principios de la década de 1990; en segunda instancia, según De Waal: “[...] la

²⁶⁶ La palabra empatía proviene del griego *em*, hacia adentro, y *phatos*, sentimientos. Fue acuñada a principios del siglo XX para traducir el término alemán *Einfühlung*, que literalmente se traduce como: “sentir hacia adentro”. Cfr., Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 146. Posteriormente, Theodor Lipps, propuso el equivalente griego *emphateia*, que significa «experimentar un intenso afecto o pasión». Lipps ofreció una explicación ascendente del proceso empático, es decir, que éste partía de formas básicas a otras más complejas. Asimismo, categorizó a la empatía como un «instinto», como algo «innato». Cfr., Frans De Waal, *La edad de la empatía*, México, Tusquets, 2011, pp. 94, 96.

²⁶⁷ Cfr., Frans De Waal, *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*, México, Tusquets Editores, 2014, p. 148.

²⁶⁸ Cfr., *Idem*.

²⁶⁹ *Idem*.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 149.

²⁷¹ Cfr., Vittorio Gallese, Luciano Fadiga, Giacomo Rizzolatti *et. al.*, “Action recognition in the premotor cortex”, en *Brain*, 1996, pp. 593-609. Disponible en: academic.oup.com/brain/article-pdf [Consultado 12 de marzo de 2021].

evidencia de estas neuronas en los monos es mejor y más detallada que la de sus equivalentes en el cerebro humano”²⁷². En este tenor, la primatología ha reunido una serie de evidencias en torno a la existencia y la posible función de estas neuronas: “Las neuronas espejo probablemente ayudan a los primates a imitar a otros, como cuando abren una caja igual que un modelo adiestrado, o cuando quitan las semillas de una fruta igual que han visto hacer a su madre”²⁷³.

Algunos etólogos sugieren que la empatía no es un comportamiento único, sino todo un conjunto de pautas de comportamiento que se manifiesta entre las diversas especies y que se expresa de acuerdo con los distintos grados de complejidad; siendo los grados anteriores la base necesaria para los niveles más complejos²⁷⁴. En su grado incipiente, ésta surge de mecanismos relativamente simples como el contagio emocional en el que un individuo es capaz de adoptar el estado emocional igual o similar de otro individuo.

Se ha observado que el contagio emocional también se da entre algunas especies; sin embargo, este comportamiento no ha sido estudiado a profundidad, debido sobre todo al tabú respecto a las emociones animales²⁷⁵. Algunos estudios llevados a cabo en roedores sugieren que entre estos individuos puede experimentarse el contagio emocional. Al respecto, De Waal menciona el siguiente experimento aplicado a dos ratones de laboratorio, los cuales fueron introducidos en tubos de vidrio para que pudieran verse:

[...] A uno de ellos se le administraba ácido acético diluido, lo que, en palabras de los investigadores le causaba un leve dolor de estómago. El ratón respondía a este tratamiento con movimientos extensivos, lo que sugiere malestar. El otro ratón se volvía más sensible al dolor, como si experimentara el malestar ajeno. Pero este experimento sólo daba resultado con ratones que habían vivido juntos. El dolor de un extraño les dejaba impasibles. Los ratones exhibían contagio emocional, un fenómeno bien conocido también en nuestra especie²⁷⁶.

Aunque el contagio emocional da origen a la empatía, ésta va más allá, ya que requiere la diferenciación entre el *yo* y *el otro* y la apreciación de las circunstancias precisas que subyacen en los estados emocionales de los demás. Por otra parte, la compasión y la angustia

²⁷² Frans De Waal, *op. cit.*, 2014, p. 150.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 150-151.

²⁷⁴ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 148.

²⁷⁵ *Cfr.*, Frans de Waal, *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 100.

²⁷⁶ *Cfr.*, Frans de Waal, *op. cit.*, 2014, p. 157.

personal son dos mecanismos que están relacionados con la empatía. En el primero va implícita una motivación altruista y orientada hacia el otro, es decir: “expresa una preocupación por los otros combinada con una urgencia por mejorar su situación”²⁷⁷. Mientras que, en la angustia personal, se busca el alivio de la parte afectada para al mismo tiempo aliviar el propio dolor. Se trata de una respuesta centrada en sí mismo y no orientada al prójimo. En este sentido, ya que no existe una preocupación real por el otro, la angustia personal no va más allá del contagio emocional.

En algunos estudios se ha observado que las emociones y los comportamientos que reflejan una aparente preocupación por los demás se manifiestan en otras especies. En un experimento llevado a cabo en monos rhesus, éstos dejaron de tirar de la palanca que les proporcionaba alimento si al hacerlo, otro individuo recibía una descarga eléctrica. De acuerdo con De Waal:

[...] Psiquiatras norteamericanos observaron que los macacos rhesus preferían no tirar de una cadena que les proporcionaba alimento si al hacerlo su compañero recibía una descarga eléctrica. [...] Después de ver el efecto de su acción en un congénere, un mono se abstuvo de tirar de la cadena durante cinco días, y otro llegó a los doce días.²⁷⁸

Es importante mencionar que, aunque estos experimentos aportaron conocimiento para demostrar las respuestas emocionales de un animal respecto a otro, es cuestionable que se considere recurrir a tales procedimientos. En este sentido, no se puede indagar acerca de la empatía, sin apelar a la propia empatía, sobre todo cuando tales pruebas conllevan el sufrimiento de otros seres. Se espera que los estudios actuales y posteriores en este y en otros ámbitos que involucre a animales, puedan prescindir de este tipo de métodos y optar por otro tipo de técnicas que tengan entre sus objetivos el bienestar de estas criaturas. Al respecto De Waal sugiere que: “[...] debería ser posible estudiar la empatía de un modo más benigno, como hacemos en el caso humano. Podríamos recurrir a estímulos estresantes suaves, por ejemplo, o a la observación de reacciones de hechos cotidianos espontáneos”²⁷⁹.

A pesar de que las evidencias tempranas sugieren que, al comportarse de cierta forma, algunas especies de animales intentan evitar o aliviar el dolor los otros²⁸⁰, no queda claro si

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 158.

²⁷⁸ *Cfr.*, Frans De Waal, *La edad de la empatía*, *op. cit.*, 2011, p. 106.

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 107-108.

²⁸⁰ Church realizó un experimento para medir las reacciones emocionales de las ratas ante el dolor de sus congéneres. Estos roedores habían aprendido a jalar de una palanca para conseguir comida, dicha acción iba acompañada de una descarga eléctrica a otra rata vecina. Ante las reacciones de dolor y de miedo, las ratas

estas respuestas espontáneas ante el sufrimiento de sus congéneres pueden explicarse mediante: la aversión ante las señales de angustia y el dolor de otros; la angustia personal que se genera por el contagio emocional; o si subyacen motivaciones basadas verdaderamente en la ayuda.

Se ha visto que, en un grado básico, la empatía se da en formas relativamente simples como la imitación corporal y el contagio emocional, reacciones psicológicas en cierta forma automáticas. Un grado más complejo, es la empatía cognitiva en la que un individuo es capaz de comprender las razones del otro y ofrecer un tipo de ayuda focalizada que toma en cuenta las necesidades específicas de éste. Finalmente, en el nivel más alto se encuentra la capacidad de atribución, que le permite a un individuo a través de la imaginación, adoptar completamente la perspectiva del otro²⁸¹.

Tomando como referente las observaciones respecto al comportamiento de algunas especies, se analizará si los animales cumplen con los criterios que dan lugar a la empatía cognitiva. Para alcanzar este nivel de empatía se requiere un alto grado de autoconciencia en el que el animal precisa ser capaz de distinguir entre sí mismo y el otro²⁸², lo que permite que la situación del otro se separe de la propia, al tiempo que se mantiene el vínculo emocional que motiva la respuesta ante sus necesidades²⁸³.

De Waal señala que se han encontrado descripciones de empatía y altruismo entre primates y describe el comportamiento de una hembra de bonobo frente a una ave:

Un día Kuni capturó a un estornino. [...] Kuni cogió al estornino con una mano y escaló hasta el punto más elevado del árbol más alto, rodeando el tronco con sus piernas y así tener las dos manos libres para agarrar al pájaro. Entonces, desplegó sus alas con mucho cuidado y las abrió, un ala en cada mano, antes de arrojar al pájaro con tanta fuerza como le fue posible

dejaron de jalar de la palanca. Para Church, por un lado, las respuestas de las ratas sugieren que éstas trascienden el contagio emocional y, por otro, podría tratarse como un respuesta condicionada de simpatía. Cfr., Russell Church, “Emotional reactions of rats to the pain of others”, in *Journal of comparative and physiological psychology*, 1959, no. 52, pp. 132-134. Disponible en: <https://www.semanticscholar.org/paper/Emotional-reactions-of-rats-to-the-pain-of-others.-Church/0d1800098027e652f5acade478c64d903d8de398> [Consultado el 14 de marzo de 2021].

²⁸¹ De Waal ha denominado a este proceso el *Modelo de la Muñeca Rusa*.

²⁸² Algunos neurocientíficos encontraron una conexión entre la empatía cognitiva y el autorreconocimiento ante el espejo. De Waal sostiene que, hasta ahora, los homínidos son los únicos primates capaces de autorreconocerse en el espejo; sin embargo, otros mamíferos como los delfines y los elefantes también pasaron esta prueba.

²⁸³ Cfr., Frans De Waal, *op. cit.*, 2011, pp. 61-62.

hacia la verja del cercado. Desgraciadamente, se quedó corta y el pájaro aterrizó a orillas del foso, donde Kuni lo protegió durante largo tiempo frente a la mirada curiosa de un joven²⁸⁴.

Al analizar el comportamiento de esta bonobo, según de De Waal, puede observarse que es capaz de diferenciar entre ella misma y la existencia del otro, que además no es de su misma especie. Por otra parte, al haber visto volar a los pájaros en múltiples ocasiones, es posible que haya desarrollado la noción de lo que podría ser bueno para un ave, “ofreciendo así una versión antropoide de la capacidad para la empatía”²⁸⁵.

De acuerdo con Bekoff, se han observado comportamientos de acompañamiento entre los cetáceos. Al respecto, cita una de anécdota de estos mamíferos que fueron recopiladas por un experto en ballenas dentadas²⁸⁶:

[...] Simmonds cuenta la historia de una manada de falsas orcas que permaneció durante tres largos días con una de ellas que se encontraba herida, en aguas tan poco profundas que se exponían a quemarse al sol o a quedarse varadas. Pero el grupo se quedó junto a ella hasta que al fin murió²⁸⁷.

Al igual que en algunos primates y cetáceos, se han observado comportamientos de asistencia entre los elefantes hacia otros miembros de la manada que se encuentran enfermos o moribundos sea que estén emparentados o no. Douglas-Hamilton y sus colaboradores, describen el caso de dos elefantas no emparentadas, una de las cuales se encontraba débil y era incapaz de mantenerse en pie. Cuando ésta se caía, la otra elefanta la tocaba con la trompa y la pata y volvía a ponerla en pie²⁸⁸. Los investigadores observaron que:

Grace tried to get Eleanor to walk by pushing her, but Eleanor fell again facing the opposite direction to her first fall. Grace appeared very stressed, vocalizing, and continuing to nudge and push Eleanor with her tusks. [...] Grace was left by the rest of her family, but continued alone to try and lift Eleanor, with no success. Eleanor was too weak to take advantage of her help. Grace stayed with her for at least another hour as night fell²⁸⁹.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 57.

²⁸⁵ *Idem.*

²⁸⁶ Mark Simmonds experto en ballenas dentadas, es director Científico de la Sociedad de Conservación de Ballenas y Delfines.

²⁸⁷ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 166.

²⁸⁸ Este caso paradigmático fue utilizado por Rowlands como una evidencia de comportamiento moral en los animales: “Este es el tipo de caso que se suele citar como evidencia de que el comportamiento de los animales no humanos [...] puede estar motivado por consideraciones morales”. Mark Rowlands, *op. cit.*, 2012, p. 2.

²⁸⁹ Iain Douglas-Hamilton, Shivani Bhalla, *et. al.*, “Behavioural reactions of elephants towards a dying and deceased matriarch”, in *Applied Animal Behaviour Science*, vol. 100, no. 1-2, 2006, p. 94. Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0168159106001018> [Consultado el 25 de enero de 2022]. “Grace intentó que Eleanor caminara empujándola, pero Eleanor volvió a caer mirando en la dirección opuesta a su primera caída. Grace parecía muy estresada, vocalizando y sin dejar de empujar y empujar a

Finalmente, la débil elefanta matriarca murió. Posterior a su fallecimiento, los investigadores documentaron el comportamiento de los elefantes que se encontraban frente al cuerpo inerte y sin vida:

Eleanor never got up again and died at about 11:00 am. [...] Maui from the Hawaiian Islands showed a strong behavioural response. She hesitantly approached Eleanor's body, extended her trunk sniffed the body, touched it, and then tasted her trunk. She hovered her right foot over the body, nudged the body, and then stepped over, pulling the body with her left foot and trunk, before standing over the body and rocking to and fro. All this attention lasted just under 8 min.²⁹⁰.

La cuestión de hasta qué punto un animal puede centrar su ayuda en uno de sus congéneres se ha considerado un rasgo profundamente humano, en el que esta preocupación por el otro es resultado de la compasión y no de un estímulo desencadenante²⁹¹.

Luego de documentar el caso descrito con anterioridad, respecto al comportamiento de los elefantes frente a sus congéneres enfermos y moribundos, Douglas-Hamilton y sus colaboradores llegaron a la siguiente conclusión:

Combined with earlier work and the data of other scientists it leads to the conclusion that elephants have a generalized response to suffering and death of conspecifics and that this is not restricted to kin. It is an example of how elephants and humans may share emotions, such as compassion, and have an awareness and interest about death²⁹².

Además de lo anterior, para Bekoff y Pearce el que se observen estos comportamientos en especies como los elefantes resulta relevante, pues consideran que están relacionados con la empatía: “Es razonable suponer que la capacidad para la empatía esté asociada con las manifestaciones de compasión hacia los moribundos, y de duelo hacia los muertos”²⁹³.
¿Pueden los casos anteriores demostrar que estas especies sienten empatía por los otros? Las

Eleanor con sus colmillos. [...] Grace fue abandonada por el resto de su familia, pero continuó sola para tratar de levantar a Eleanor, sin éxito. Eleanor estaba demasiado débil para aprovechar su ayuda. Grace se quedó con ella durante al menos otra hora mientras caía la noche”.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 94. “Eleanor nunca más se levantó y murió alrededor de las 11:00 am. [...] Maui de las islas hawaianas mostró una fuerte respuesta de comportamiento. Se acercó vacilante al cuerpo de Eleanor, extendió su trompa, olió el cuerpo, lo tocó y luego probó su trompa. Pasó el pie derecho sobre el cuerpo, empujó el cuerpo y luego pasó por encima, tirando del cuerpo con el pie izquierdo y el tronco, antes de pararse sobre el cuerpo y mecerse de un lado a otro. Toda esta atención duró poco menos de 8 min.”

²⁹¹ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 88.

²⁹² *Ibid.*, p. 106. “Combinado con trabajos anteriores y los datos de otros científicos, lleva a la conclusión de que los elefantes tienen una respuesta generalizada al sufrimiento y la muerte de sus congéneres y que esto no se limita a los parientes. Es un ejemplo de cómo los elefantes y los humanos pueden compartir emociones, como la compasión, y tener conciencia e interés por la muerte”.

²⁹³ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 170.

descripciones de asistencia que se presentaron anteriormente sugieren que los cetáceos, los elefantes y los chimpancés, son capaces de distinguir entre el *yo* y el *otro*, y de esta forma, prestar un tipo de ayuda denominada «focalizada o selectiva»²⁹⁴, que se define como: “[...] un comportamiento altruista ajustado a las necesidades específicas del prójimo en situaciones nuevas”²⁹⁵.

La ayuda focalizada, precisa comprender la situación y las necesidades del otro y poner en acción la asistencia frente a esa condición específica. Este tipo de asistencia y la práctica del consuelo que según De Waal, sólo se ha identificado en los grandes simios reflejan la empatía cognitiva. Debido a que ciertas especies cumplen con los dos requisitos previos a saber, la distinción del *yo* y del *otro* que da pauta a la ayuda focalizada, puede decirse que son capaces de experimentar la empatía a un nivel cognitivo.

No obstante, aunque en los ejemplos anteriores ciertas especies cumplan con los requisitos cognitivos y emocionales para expresar empatía hacia sus congéneres, en lo que se refiere a atribuir moralidad en su comportamiento se considera que es necesario que exista una reflexión moral como tal, es decir, que éstos tengan conocimiento de las razones que los llevan a actuar de determinada forma.

Por otra parte, los casos anteriores, muestran también que las vidas de los animales no sólo están determinadas por la competencia y el conflicto, sino que existen expresiones de comportamiento cooperativo que incluso pueden ir más allá del mutualismo. De acuerdo con algunos etólogos, la vida social de numerosas especies está fuertemente marcada por comportamientos cooperativos y afiliativos²⁹⁶, algunos de éstos se revisan en el siguiente apartado.

3.2.2 Cooperación

En la naturaleza se han observado diversos comportamientos entre los individuos como protegerse de los depredadores, cuidar de las crías, turnarse para la alimentación, el acicalamiento, entre otros. No obstante, la mayoría de estos ejemplos cooperativos no

²⁹⁴ En otras obras, De Waal se refiere a este tipo de ayuda como «asistencia orientada».

²⁹⁵ Frans De Waal, *op. cit.*, 2014, p. 65.

²⁹⁶ *Cfr.*, Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 26.

pueden considerarse como morales ya que, se requiere de cierto nivel de complejidad cognitiva y emocional. Además de que una diversidad de éstos se ve motivados por la selección de parentesco o el mutualismo.

Algunos etólogos consideran que el comportamiento cooperativo de los animales podría explicarse según dos niveles: desde la explicación *inmediata* en la que sea posible conocer: “¿Qué objetivo inmediato está persiguiendo cada animal y qué mecanismos internos están guiando su comportamiento? ¿Cuáles son sus bases cognitivas y emocionales? ¿Cuál es el estímulo desencadenante?”²⁹⁷; o buscar la explicación *última* para comprender cómo ha evolucionado la cooperación en el pasado y que la ha convertido en una estrategia exitosa para un grupo o individuo²⁹⁸.

De éstas, la explicación *inmediata*, es la que resulta más relevante en lo que se refiere al comportamiento moral ya que, al igual que en la empatía, el interés radica en conocer las causas subyacentes que llevan a los animales a expresar determinados comportamientos que podrían considerarse como cooperativos, es decir: “[...] qué capacidades cognitivas y emocionales permiten a los animales involucrarse en las interacciones sociales cooperativas”²⁹⁹.

Bekoff y Pierce consideran que dada la abundancia de estudios respecto al papel de la cooperación entre humanos y teniendo en cuenta la continuidad psicológica entre éstos y los animales, un estudio comparativo podría servir como punto de partida para indagar de forma profunda sobre el comportamiento cooperativo³⁰⁰. Sugieren que la emoción más básica que

²⁹⁷ *Idem*

²⁹⁸ A partir de la explicación última, las teorías dominantes sobre cooperación son la selección de parentesco, el mutualismo y el altruismo recíproco. De acuerdo con la primera de éstas, los parientes consanguíneos que comparten un cierto porcentaje de genes idénticos a los de un antecesor en común se prefieren entre sí, antes que a los individuos de otra sangre. En este sentido, es probable que un individuo prefiera repartir su alimento con sus parientes cercanos en vez de a otros individuos ajenos a su familia²⁹⁸. En el mutualismo, considerado la forma más simple de cooperación entre los animales, dos o más individuos colaboran en una tarea en la que no pueden realizar individualmente y en la que todos los participantes reciben un beneficio inmediato; sin embargo, no necesariamente hay una elección consciente para cooperar²⁹⁸. Finalmente, el altruismo recíproco, el cual conlleva la elección de cooperar y la posibilidad de evaluar los beneficios futuros, por lo que puede considerarse el más relevante para fundamentar el comportamiento cooperativo y moral de los animales. *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 115-116.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 108.

³⁰⁰ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 132.

motiva este comportamiento es la afiliación, es decir, el gusto y el afecto por la compañía social.

De acuerdo con estos autores, la cooperación suele equipararse con el comportamiento afiliativo que fortalece los vínculos sociales y permite a los animales coexistir en una proximidad pacífica. La afiliación crea las condiciones necesarias para que florezca la cooperación³⁰¹. Los animales no sólo toleran la compañía de otros individuos, sino que, mantener el contacto se vuelve necesario para su bienestar emocional y físico:

Los animales que viven muy cerca unos de otros hacen más que simplemente tolerar la presencia de los demás: pueden incluso disfrutar con ella. Y también sucede, al contrario: muchos estudios demuestran que los animales sociales a los que se les aísla, tanto en los zos como en los laboratorios, se sienten estresados y deprimidos³⁰².

Tal como se menciona, los animales no sólo manifiestan bienestar ante la compañía de otros, sino que pueden llegar a generar apego hacia otras especies. De Waal describe el caso de dos felinos en el que una hembra de gato siamés fue criada por un gato macho adulto:

[...] nuestra gata siamesa Sarah, había sido adoptada cuando aún era una cría por nuestro gran macho Diego; éste la lamía y limpiaba, le dejaba presionar su vientre como si la amamantara y dormía con ella. Durante una década fueron inseparables, hasta que Diego murió de viejo. Aunque Sarah era más joven y no tenía problemas de salud, dejó de comer y murió dos meses después de Diego, sin que el veterinario pudiera determinar la causa³⁰³.

La afiliación no sólo está presente en los mamíferos, las aves han manifestado un fuerte sentido de apego hacia sus congéneres. Las grajillas, por ejemplo, se emparejan de por vida y cuando una de éstas muere, puede que al cabo de poco tiempo el compañero que ha quedado solitario también muera³⁰⁴.

En consonancia con el argumento de la afiliación, los humanos son seres profundamente sociales para los que la vida en grupo no es una opción sino una estrategia de supervivencia. En este sentido, De Waal al igual que Darwin³⁰⁵, considera que la cooperación ha favorecido

³⁰¹ *Ibid.*, p. 113.

³⁰² *Ibid.*, p. 132.

³⁰³ Frans De Waal, *op. cit.*, 2011, p. 26.

³⁰⁴ *Cfr.*, *Idem.* De Waal menciona el caso de dos grajillas que habían sido criadas por esté en un aviario: *Johan* era un macho manso y amigable, pero no estaba ligado a mí. [Sino a una] hembra de su especie llamada *Rafia*. Vivieron juntos durante años hasta que un día *Rafia* escapó del aviario [...] Solo, *Johan* se paseaba el día llamando a su pareja y oteando al cielo. Murió al cabo de unas pocas semanas³⁰⁴.

³⁰⁵ *Cfr.*, Carlos Darwin, *El origen del hombre. La selección natural y la sexual*, Valencia, F. Sampere y Compañía, 1910, p. 54.

a la evolución mucho más que la competición: “La evolución favorece a los animales que se ayudan entre sí, si al hacerlo obtienen beneficios a largo plazo más valiosos que los beneficios derivados del actuar por su cuenta y competir con los demás”³⁰⁶. Asimismo, enfatiza el carácter social de los seres humanos y la necesidad de vincularse con otros: “Nuestros cuerpos y nuestras mentes no están diseñados para vivir en ausencia de otros. Nos deprimimos sin apoyo social: nuestra salud se deteriora”³⁰⁷.

Un factor que fomenta el comportamiento afiliativo y cooperativo es la producción de ciertas sustancias en los animales como son los péptidos opiáceos endógenos, de acuerdo con el funcionamiento y la influencia de éstos: “Cuando poseen bajos niveles de POE, los animales tienden a buscar contacto social; y el contacto positivo a su vez, provoca la liberación de POE”³⁰⁸. Aunado a lo anterior, algunos estudios han mostrado que cooperar, genera sentimientos de bienestar³⁰⁹, esto se debe a que el cerebro libera dopamina cuando las personas se muestran cooperativas, lo que produce una instantánea sensación de bienestar que refuerza el comportamiento cooperativo³¹⁰. Estos hallazgos resultan significativos, ya que muestran que ser amables en las relaciones sociales tiene su recompensa, la cual podría ser en sí misma el estímulo para la cooperación y la equidad.

Se ha considerado que otro elemento que desempeña un papel importante para la cooperación entre seres humanos y animales es la confianza: “[...] la confianza es sin duda importante para la cooperación humana; es la piedra angular de la amistad, el amor, la familia y el comercio. Y parece probable que la confianza juegue un papel clave similar en la cooperación entre animales”³¹¹. De acuerdo con Bekoff, un informe acerca de la evolución de la

³⁰⁶ Frans De Waal, *op. cit.*, 2011, p. 37.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 29.

³⁰⁸ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 132.

³⁰⁹ Cfr., James Rilling, David Gutman, Thorsten Zeh, *et. al.*, “A neuronal basis for social cooperation” en *Neuron*, no. 25, 2002, pp. 395-405. Disponible en: [https://www.cell.com/neuron/fulltext/S0896-6273\(02\)00755-9?returnURL=https%3A%2F%2Flinkinghub.elsevier.com%2Fretrieve%2Fpii%2FS0896627302007559%3Fshowall%3Dtrue](https://www.cell.com/neuron/fulltext/S0896-6273(02)00755-9?returnURL=https%3A%2F%2Flinkinghub.elsevier.com%2Fretrieve%2Fpii%2FS0896627302007559%3Fshowall%3Dtrue) [Consultado el 28 de abril de 2021].

³¹⁰ Cfr., Michael Kosfeld, Markus Heinrichs, Paul Zak, *et. al.*, “Oxytocin increases trust in humans”, in *Nature*, no. 435, 2005, pp. 673-676. Disponible en: <https://www.nature.com/articles/nature03701> [Consultado el 23 de abril de 2021].

³¹¹ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 133.

cooperación entre animales proponía la hipótesis de que éstos, eran más proclives a cooperar con aquellos en quienes confiaban³¹².

Por otra parte, en lo que respecta a las bases cognitivas de la cooperación, de manera similar a la empatía, se requieren de ciertas habilidades cognitivas para llevar a cabo el comportamiento cooperativo. Particularmente, los animales necesitan de un cerebro que sea capaz de relacionar el presente y el pasado para hacer buenas predicciones con respecto al futuro; además de que éste les permita valorar con exactitud las intenciones y el estado emocional de otros tanto amigos como extraños³¹³.

Asimismo, los animales deben ser capaces de anticiparse al comportamiento de un compañero, lo que según Bekoff: “[...] implica atribuir estados mentales independientes a los demás, percibiéndolos como agentes sociales diferentes con pensamientos y emociones distintos a los propios”³¹⁴. De forma similar a la experiencia empática, el comportamiento cooperativo precisa que los animales sean capaces de distinguir entre el *yo* y el *otro*. Además de se requiere que éstos posean un carácter flexible que les permita poder elegir un curso de acción en particular, basándose en la valoración de los posibles resultados.

Bekoff y Pierce consideran que los animales poseen las capacidades mentales para cooperar, dadas las múltiples manifestaciones de este comportamiento dentro de la naturaleza: “Esto es obvio, dada la ubicuidad del comportamiento cooperativo en el reino animal. Y sin duda, muchas formas de cooperación requieren sólo capacidades cognitivas relativamente simples”³¹⁵. No obstante, el comportamiento cooperativo por sí mismo no es sinónimo de moralidad en el caso de los animales. Por lo que a la hora de determinar en qué momento la cooperación entre éstos puede considerarse un comportamiento moral, se debe tener presente que en la naturaleza existe un amplio espectro de comportamientos cooperativos, que van desde los más sencillos hasta los más complejos.

Por otra parte, existe un debate en torno a si los animales poseen las capacidades cognitivas que se requieren para llevar a cabo formas más complejas de cooperación como el altruismo

³¹² Cfr., *Ibid.*, p. 133.

³¹³ Cfr., *Ibid.*, p. 135.

³¹⁴ *Idem.*

³¹⁵ *Idem.*

recíproco y la reciprocidad generalizada y de ser así, qué especies poseen realmente estas capacidades cognitivas³¹⁶.

Stevens y Hauser consideran que la reciprocidad es poco común en la mayoría de los animales (sino en todos), ya que requiere de un alto nivel cognitivo: “We propose that reciprocity is uncommon because it is too cognitively demanding for most, it not all, non-human animals”³¹⁷. En este sentido, para estos biólogos, los animales carecen de las habilidades cognitivas necesarias para el intercambio recíproco tales como la cuantificación numérica, el aprendizaje, la memoria y hacer cálculos temporales³¹⁸. Asimismo, mencionan que, aunque la cooperación es bastante común tanto en humanos como en animales, en éstos se debe sobre todo a beneficios egoístas o indirectos a través del mutualismo y la ayuda a los parientes³¹⁹.

En contraste con el argumento de Stevens y Hauser, se observó en las ratas un comportamiento denominado reciprocidad generalizada³²⁰. Rutte y Taborsky adiestraron a varias ratas para que realizaran una tarea cooperativa, que consistía en tirar de un pequeño palo para que su pareja en el experimento recibiera alimento. Parte de los resultados obtenidos en este experimento, mostró que las ratas que habían recibido ayuda previa por parte de una pareja distinta eran más proclives a ayudar que el resto que no había recibido ayuda: “Test rats that recently experienced help pulled more oftenthan when they had not experienced help. Thepulling frequency was on average 21% higher in the helpertreatment than in the nonhelper treatment. [...] Rats with previous experience of help pulled on average four times earlier [...]”³²¹.

³¹⁶ Cfr., Marc Bekoff y Jessica Pierce, *Justicia salvaje, op. cit.*, p. 136.

³¹⁷ Jeffrey Stevens y Marc Hauser, “Why be nice? Psychological constraints on the evolution of cooperation” en *Trends in Cognitive Sciences*, núm. 8, 2004, p. 62. Disponible en: <https://digitalcommons.unl.edu/psychfacpub/542>. [Consultado el 5 de mayo de 2021]. “Proponemos que la reciprocidad es poco común porque es demasiado exigente cognitivamente para la mayoría, sino para todos los animales no humanos”,

³¹⁸ Cfr., *Ibid.*, pp. 62-64.

³¹⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 64.

³²⁰ Cfr., Claudia Rutte y Michael Taborsky, “Generalized Reciprocity in Rats” en *PLOS Biology*, vol. 5, núm. 7, 2007, pp. 1421-1425. Disponible en: <https://journals.plos.org/plosbiology/article?id=10.1371/journal.pbio.0050196> [Consultado el 25 de enero de 2022].

³²¹ *Ibid.*, p, 1422. “Las ratas de prueba que recientemente experimentaron ayuda tiraron con más frecuencia que cuando no habían recibido ayuda. La frecuencia de tracción fue en promedio un 21% más alta en el tratamiento

Anterior a estos experimentos, se consideraba que este tipo de comportamiento recíproco se daba únicamente en seres humanos tal como sostienen Stevens y Hauser; sin embargo, Rutte y Taborsky mencionan que: “To our knowledge, this is the first evidence for generalized reciprocity in nonhuman animals”³²².

Los zoólogos Drea y Frank, realizaron un estudio acerca de la resolución cooperativa entre las hienas. Observaron que las hienas manchadas en cautividad, pese a ser una especie altamente competitiva, se mostraron cooperativas en la búsqueda de alimento sin recibir ningún tipo de entrenamiento previo:

Captive spotted hyenas readily cooperate to solve comparable tasks for food, and do so in short order, without modeling, shaping, or specific training. [...] They successfully solve synchrony tasks (requiring temporally synchronous production of similar behavior [...]) as well as more complex coordination tasks (requiring temporally and spatially synchronous production of similar behavior). The latter reveals a sophisticated level of organizational complexity³²³.

Es cierto que comportamientos como la reciprocidad, la empatía o el altruismo implican la posesión de capacidades cognitivas complejas y es posible que en los animales éstas no se encuentren tan desarrolladas como en los seres humanos; sin embargo, es importante tener en cuenta que las formas en que se expresan estos comportamientos pueden ser únicas y particulares de cada especie:

Igual que existen formas únicas de reciprocidad en los seres humanos, las diferentes especies de animales manifiestan diferentes formas de reciprocidad y cooperación. Por eso, la investigación sobre estas pautas de comportamiento debe llevarse a cabo sin estrechez taxonómica, utilizando métodos y modelos teóricos apropiados para las especies estudiadas³²⁴.

Por otra parte, la comprensión científica y el estudio de la cognición social en los animales es un ámbito nuevo y en crecimiento y los estudios comparativos sobre el altruismo recíproco se limitan casi a los primates³²⁵. En este sentido, éstos han sido el punto de partida para

auxiliar que en el tratamiento no auxiliar. [...] Las ratas con experiencia previa de ayuda tiraron en promedio cuatro veces antes [...].”

³²² *Ibid.*, p. 1423. “Según nuestro conocimiento, esta es la primera evidencia de reciprocidad generalizada en animales no humanos”.

³²³ *Ibid.*, p. 143. “Las hienas manchadas en cautiverio cooperan fácilmente para resolver tareas comparables para la alimentación, y lo hacen en poco tiempo, sin modelado, moldeado o entrenamiento específico. [...] Resuelven con éxito tareas de sincronía (que requieren la producción sincrónica temporal de un comportamiento similar [...]), así como tareas de coordinación más complejas (que requieren la producción sincrónica temporal y espacial de un comportamiento similar). Este último revela un nivel sofisticado de complejidad organizativa”.

³²⁴ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, pp. 137-138.

³²⁵ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 136.

conocer más respecto a las capacidades cognitivas y emocionales de los animales. Aunque, por otra parte, los científicos tienden a sacar conclusiones generales acerca de la cognición animal a partir de lo que se conoce acerca de los primates, y si éstos no poseen una capacidad concreta se da por hecho que faltará también en los demás animales³²⁶.

De Waal sugiere que es necesario comprender la inteligencia de cada animal. Cuando el primatólogo y su equipo de investigación aplicaron la prueba del espejo a los elefantes, las primeras técnicas utilizadas arrojaron resultados negativos³²⁷ llegando a la conclusión anticipada de que los paquidermos no eran capaces de reconocer su propia imagen como ocurría con los monos antropoides, los delfines y los niños.

Idearon una mejor forma de comprobar esta capacidad, colocando un espejo dentro del recinto del elefante al aire libre, de manera que pudiera olerlo, tocarlo y mirar detrás antes de explorar su reflejo. De esta manera pudieron comprobar que los elefantes son capaces de reconocer su propia imagen: “[...] conseguimos probar que una elefanta asiática llamada *Happy* era capaz de reconocer su imagen. Se ponía delante del espejo y se frotaba repetidamente una cruz blanca marcada en su frente. Sólo podía saber de la presencia de esta cruz conectando su reflejo en el espejo con su propio cuerpo”³²⁸.

Además de que los elefantes pasaron la prueba del espejo, el resultado de este estudio confirmaba, los límites de la evidencia negativa, en la que si no se observan capacidades como el uso de herramientas o signos de autorreconocimiento en una especie determinada, no se implican que éstas queden descartadas sino que: “Podría ser que el animal no estuviera a la altura de la tarea, pero también podría ser que no estuviéramos a la altura del animal. Puede que le estemos proporcionando herramientas o espejos inadecuados”³²⁹.

Posterior la revisión de los comportamientos anteriores se reconoce que diversas especies de animales tienen las bases cognitivas y emocionales que se requieren para expresar un comportamiento empático y cooperativo, el cual se ha visto reflejado en la forma en cómo

³²⁶ Cfr., Bekoff hace referencia al estudio realizado por Keith Jensen, en el que se evaluó el sentido de la equidad en chimpancés.

³²⁷ En la primera fase de la prueba, De Waal y el equipo de investigadores utilizaron un espejo de dimensiones pequeñas en comparación con el tamaño del elefante. Este espejo se colocó en el suelo y por detrás de los barrotes de una jaula en el interior del recinto.

³²⁸ Frans De Waal, *op. cit.*, 2014, p. 132.

³²⁹ *Idem.*

prestan ayuda y asistencia a sus congéneres más vulnerables; el alto grado de inteligencia, además de cooperar para conseguir un fin común mostrando flexibilidad en su comportamiento; sin embargo, se considera que atribuir moralidad o considerar a los animales como sujetos morales, tiene implicaciones en el ámbito ético y filosófico que es importante mencionar.

3.3.3 Algunas consideraciones respecto a la atribución de moralidad en los animales

La hipótesis de que algunas especies de animales son capaces de manifestar un comportamiento moral tiene diversas implicaciones. Por una parte, existe el riesgo de infravalorar la vida mental de un animal, y por otro, de sobrevalorarla, es decir, caer en la antroponegación, en el primer caso o en el antropomorfismo en el segundo.

La biología y la etología sugieren utilizar con cautela términos como empatía, cooperación, altruismo entre otras para evitar caer en el lenguaje antropomórfico y proyectar valores humanos en los animales. Algunos científicos muestran reticencia al utilizar el lenguaje humano para describir el comportamiento animal, debido a que esto es una forma de antropomorfismo. Lo cual suele agudizarse cuando se atribuyen emociones a los animales. Pierce considera que esta actitud es más una cuestión de índole filosófica que científica, al respecto menciona que:

Puede que se sientan incómodos ante la idea de que los animales sean muy parecidos a los seres humanos, o de que los seres humanos sean muy parecidos a los animales. Lo que hacen los científicos que estudian emociones animales como el miedo, la alegría o la envidia no es antropomorfismo. Es ciencia. Están utilizando conceptos que tienen un significado relativamente claro dentro de la ciencia, y explorando cómo se manifiestan en los animales³³⁰.

Para De Waal el antropomorfismo puede entenderse como: “la descripción del comportamiento animal en términos humanos y, por lo tanto, dotados de intención”³³¹, y de esta forma convertirse en un medio, una herramienta y no un fin en sí mismo, lo que distingue su uso en la ciencia del uso que pueden darle los no especialistas³³².

La alternativa a utilizar términos humanos para referirse a comportamientos en los animales es ofrecer descripciones alternativas relacionadas con la actividad neurológica, los

³³⁰ *Ibid.*, p. 79.

³³¹ Frans De Waal, *op. cit.*, 2007, p. 93.

³³² Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 79.

movimientos musculares, la temperatura corporal, la influencia de las hormonas y mantener como hipótesis la capacidad de los animales de experimentar y sentir experiencias emocionales complejas como la empatía, la cooperación, el altruismo, el duelo, entre otras. En este sentido, cabe cuestionar si permanecer en el nivel descriptivo acaso no contribuye a mantener la concepción autómatas y maquinal de los animales.

Ante la falta de un lenguaje y terminología propia del comportamiento animal, el antropomorfismo se mantiene como necesario. No obstante, debe utilizarse con cautela, de forma consciente y ponderada y desde el punto de vista del animal, lo que exige estar plenamente familiarizado con la historia natural y los rasgos de la especie a investigar. En este sentido: “[...] para que nuestro lenguaje tenga un valor heurístico, debe respetar las peculiaridades de la especie al tiempo que las representa de tal forma que pueda llegar a apelar a la sensibilidad humana”³³³.

Por otra parte, la moralidad es una creación humana, aunque algunos como De Waal no comparten esta idea, sino que consideran que es la prolongación directa de los instintos sociales que los seres humanos comparten con otras especies³³⁴. En este tenor, ha defendido que los primates son los animales en los que es más probable encontrar precursores de la moralidad humana³³⁵; sin embargo, buscar precursores no es lo mismo que indagar respecto a la moralidad en los animales. Además de que el objetivo de De Waal es fundamentar que los seres humanos son seres morales y buenos por naturaleza y al tomar como referente a especies que mantienen una cercanía con éstos reproduce nuevamente el antropocentrismo.

Al establecer requisitos previos que los animales deben cumplir para que su comportamiento sea considerado como moral, éstos son determinados por los seres humanos y, por tanto, se miden bajo sus criterios. Aquí también cabe cuestionar: ¿qué lugar ocupan aquellas especies que no cumplen con estos requisitos previos? ¿cómo deben ser consideradas? Esto se convierte en una forma de clasificar, dividir e incluso crear jerarquías entre los animales.

El que los animales no sean considerados como sujetos morales o el hecho de que su comportamiento exprese o no moralidad desde la perspectiva humana, no se deriva que éstos

³³³ *Ibid.*, p. 94.

³³⁴ *Cfr.*, Frans De Waal, *op. cit.*, 2007, p. 30.

³³⁵ *Cfr.*, Frans De Waal, *op. cit.*, 2007. También *Cfr.*, Frans De Waal, *op. cit.*, 2014.

no puedan ser sujetos de consideraciones éticas y morales por parte de los seres humanos. Se considera loable la propuesta por dotarlos de un estatus que trasciende el debate entre agentes y pacientes morales, y el que la reflexión provenga de ámbitos como la filosofía y la ciencia. Sin embargo; lo más importante en esencia, es que estas disciplinas han puesto de manifiesto que los animales poseen ricos mundos interiores, y un amplio repertorio de emociones complejas, además de un alto grado de inteligencia y flexibilidad en su comportamiento. Asimismo, son agentes que persiguen sus propios fines; que forman y mantienen sus propias comunidades en las que viven de acuerdo con sus reglas de conducta. Éstas no sólo se rigen por la competencia y el conflicto, sino que son capaces de cooperar para conseguir un fin común, así como prestar asistencia a sus congéneres más vulnerables.

Una de las pretensiones de quienes consideran que los animales son capaces de expresar un comportamiento moral, es que, además de presentarlos como seres con capacidades cognitivas y emocionales complejas, es necesario cuestionar las responsabilidades éticas hacia éstos y, por tanto, su uso en los diferentes ámbitos humanos. Sin embargo, de los datos científicos sobre las dichas capacidades no se deriva necesariamente una conclusión única respecto al trato que debería de dárseles o las relaciones que se establecen entre éstos: “Según las reglas de la lógica formal, una descripción científica no puede generar un imperativo moral. Sería plausible sostener que “los animales poseen moralidad” y seguir tratándolos igual que siempre”³³⁶.

La etología propone una nueva perspectiva en la que el conocimiento acerca de los animales sea utilizado en su beneficio trascendiendo el bienestarismo para dar paso a la ciencia del buen vivir animal, del tal manera que se puede contribuir a la defensa y fundamentación de sus derechos.

3. 3 Del bienestarismo a la ciencia del buen vivir animal

¿Qué significa que los animales sientan dolor y experiencias emocionales profundas? Si es cierto que sienten dolor y son capaces de sufrir, deberíamos abstenernos de causarles dolor y sufrimientos innecesarios.

Marc Bekoff

³³⁶ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, p. 234.

A pesar del crecimiento respecto a la comprensión científica de los animales y sus múltiples capacidades, el número de animales que se utilizan en la industria cárnica, en los diferentes ámbitos de la investigación, para el entretenimiento, y en otras áreas en las que sus vidas se han instrumentalizado va en aumento³³⁷. En este sentido, cabe cuestionar, respecto a la causa de este estancamiento. Esto se debe a que el conocimiento respecto al comportamiento de los animales no se utiliza como un fin para beneficio de éstos, sino que es un medio para los fines humanos que sirve a la ciencia del bienestar.

Si bien el bienestarismo animal ha puesto de manifiesto que los animales tienen experiencias subjetivas, que son capaces de experimentar no sólo sentimientos negativos como el dolor, el miedo, la frustración, sino también placer, felicidad y otros sentimientos positivos³³⁸, este conocimiento ha sido empleado para mejorar las condiciones de vida de los animales que viven en cautiverio y que son utilizados y explotados en los diferentes ámbitos humanos.

Los objetivos del bienestarismo han sido cuestionados y criticados no sólo dentro del ámbito de la etología³³⁹, sino también desde la perspectiva ética y filosófica por aquellos que apelan por abolir toda forma de explotación animal. De esta forma desde el enfoque abolicionista, Charlton y Francione consideran que:

La posición bienestarista se centra en el trato y no en el uso, y mantiene que el uso no es la cuestión principal, o que puede ni tan siquiera ser un problema, siempre y cuando el trato sea “humanitario”. El Enfoque Abolicionista se centra en el uso y no en el trato, y mantiene que no podemos justificar moralmente ningún uso animal³⁴⁰.

En este sentido, apelar porque sean reconocidos los derechos a los animales y la aplicación consecuente de las obligaciones éticas y morales hacia éstos, no se basa en brindarles un trato más humanitario para seguir explotándolos, sino en reconocer que son seres valiosos en sí mismos, lo que exige cuestionar propiamente el uso, abuso y explotación de éstos.

Para algunos etólogos la esencia de la Etología y del estudio del comportamiento animal radica en que: “[...] la conducta es una vía para saber lo que los animales realmente quieren y necesitan -ser libres de vivir sus vidas, ser libres de sufrimiento y la explotación a los que

³³⁷ Cfr., Marc Bekoff y Jessica Pierce, *Agenda para la cuestión animal. Libertad, compasión y coexistencia en la era humana*, Madrid, Akal, 2018, p. 27.

³³⁸ Cfr., *Ibid.*, p. 240.

³³⁹ Cfr., *Ibid.*, pp. 39-45.

³⁴⁰ Gary Francione y Anna Charlton, *Derechos de los animales. El Enfoque Abolicionista*, Utha, Exempla Press, 2015, p. 30.

los sometemos- pero solamente si miramos correctamente: a los ojos de los animales”³⁴¹. En ese sentido, propone ir más allá de la ciencia del bienestar y dar paso a la ciencia del buen vivir animal, la cual, hace uso del conocimiento adquirido para beneficio de los animales individuales para que éstos vivan sus vidas en paz. A esto, se añade el corolario ético en el que: “[...] los sentimientos de los animales individuales importan”³⁴².

Aunado a lo anterior, propone darle un sentido más profundo a la propia Etología refiriéndose a ésta como etología profunda, con el fin de enfatizar que los seres humanos forman parte integral de la naturaleza y tienen una responsabilidad única hacia ésta. Asimismo: “La etología profunda significa también respetar, apreciar y mostrar compasión hacia todos los animales, sentirlos con el corazón”³⁴³. En este tenor, se concibe a sí misma como una forma de rechazar el especismo³⁴⁴ y cualquier acción que transgreda el bienestar de los animales. Por otra parte, establece que el sentir respeto por éstos, debe ir acompañado de un actuar congruente: “Un profundo respeto por los animales no quiere decir que, sencillamente porque los respetemos, podamos hacer con ellos lo que nos plazca”³⁴⁵.

El respeto, la compasión y la empatía hacia los animales, son valores que precisan fomentarse y concientizarse en las generaciones presentes y futuras. En este tenor, la etología apuesta por una educación humanitaria en las escuelas y en los hogares en los que se inculque a los niños y niñas que los animales son seres vivos y sintientes y cómo sus acciones cotidianas repercuten en las vidas de éstos: “[...] podemos aspirar a educar niños que entiendan que los animales tienen sentimientos, así como algo más importante, que apliquen ese conocimiento a sus y elecciones cotidianas”³⁴⁶. Si se enseña y se inculca no sólo en los niños y niñas sino a todas las personas a sentir compasión, empatía y a tratar con respeto a los animales y los lugares que habitan, será el comienzo de un mundo más habitable, tolerante y seguro para todos.

³⁴¹ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2018, p. 241.

³⁴² *Idem.*

³⁴³ Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Madrid, Trota, 2003, p. 149.

³⁴⁴ *Cfr., Idem.*

³⁴⁵ *Idem.*

³⁴⁶ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2018, p. 243.

Conclusiones

Etólogos clásicos como Tinbergen, identificó cuatro áreas interconectadas respecto de la conducta de los animales en las que debían indagar las investigaciones etológicas de dar respuesta al *porqué* de su comportamiento el cual, además, debe ser abordado desde diferentes perspectivas para su comprensión. Este modelo explicativo de la conducta ha servido para generar nuevos estudios que han puesto de manifiesto que los mecanismos causales del comportamiento son más complejos de lo que estos estudios pioneros suponían.

Diversos estudios han puesto de manifiesto un amplio repertorio de conductas en los que se ha observado que los animales son capaces de cooperar entre sí para conseguir un objetivo en común y de prestar asistencia a sus congéneres en situaciones de vulnerabilidad. De acuerdo con lo anterior, algunos etólogos han sugerido que en los animales también se expresa el comportamiento moral. Para fundamentar lo anterior, se analizaron una serie de comportamientos que sugieren que los animales son capaces de expresar empatía y de manifestar un comportamiento altruista y cooperativo.

Las capacidades cognitivas y emocionales de los animales que muestra el estudio de éstos en teoría imponen límites a la forma en cómo los seres humanos interactúan con estos seres. No obstante, de los datos científicos sobre dichas capacidades no se deriva necesariamente una conclusión única respecto al trato que debería de dárseles o las relaciones que se establecen entre éstos. En la mayoría de los casos el conocimiento respecto a lo que los animales quieren y necesitan no se utiliza para beneficio de éstos, sino que es empleado por la ciencia del bienestar para mejorar sus condiciones de vida para seguir explotándolos. Por lo anterior, algunos etólogos preocupados verdaderamente por los animales han propuesto trascender el bienestarismo y dar paso a la ciencia del buen vivir animal.

Finalmente, el desarrollo de la Etología y los constantes descubrimientos respecto a las capacidades cognitivas y emocionales de los animales plantea cuestionamientos éticos respecto al uso y el trato que se da a éstos en los diferentes ámbitos humanos. Asimismo, al poner de manifiesto las similitudes humanas y animales se precisa replantear la concepción de unos y otros, señalando las similitudes a la vez que se enfatiza en las particularidades y diferencias que los caracterizan.

La Etología y disciplinas como la Primatología, la Neurociencia entre otras, han contribuido a que los derechos de los animales se hayan convertido en una cuestión que precisa el análisis ético y filosófico, gracias a que han transformado la visión del mundo natural y animal, al mostrar la riqueza, complejidad y particularidad de su comportamiento trascendiendo la visión autómatas mecanicista.

Es cierto que no es posible acceder directamente y del todo al mundo interior de los animales, muchos aspectos de su vida seguirán siendo un misterio para los seres humanos; sin embargo, esto no es razón para reconocer que son una otredad que merece ser tratada con respeto y consideración, al igual que sus hábitats.

Una descripción metódica y científicamente exacta de sus vidas y su comportamiento con su consecuente difusión en los diferentes ámbitos humanos podría conseguir que las personas sean más sensibles a las necesidades de los animales. La apertura para reconocer que, desde su animalidad, poseen vidas emocionales y sociales complejas, que sienten y experimentan muchas de las emociones que experimentan los seres humanos, podría incrementar la capacidad de sentir compasión y empatía hacia el sufrimiento de estos seres.

Capítulo 4

Los derechos de los animales desde la filosofía política

Introducción

El movimiento de defensa de los derechos de los animales ha tenido un desarrollo de más de doscientos años hasta convertirse en un importante movimiento social, impulsado por una amplia tradición de debate público y teorización académica respecto al trato ético hacia éstos, así como por múltiples organizaciones a nivel mundial. En este tenor, se han conseguido algunas victorias políticas reflejadas en modificaciones en la legislación contra la crueldad, lo cual sugiere que las inquietudes de este movimiento se han ido arraigando en la conciencia de la ciudadanía. No obstante, estos avances se enfrentan a una realidad donde las cifras de la explotación resultan alarmantes.

Millones de animales terrestres y marinos se sacrifican anualmente para abastecer la creciente demanda de consumo de carne. Asimismo, un gran número de éstos son utilizados en los diferentes ámbitos de la investigación. Aunado a lo anterior, el tráfico de la fauna salvaje, la deforestación, urbanización y la contaminación, son las principales causas de la extinción de especies animales y vegetales. Estas tendencias globales representan un desafío ético y político para el movimiento de defensa de los animales cuyo objetivo central es eliminar el sistema de explotación animal, el cual continúa creciendo. Ante este panorama, algunos teóricos consideran que, tras una larga trayectoria, el movimiento de defensa de los animales no ha logrado ningún avance demostrable hacia el desmantelamiento de este sistema.

Al debate de los derechos de los animales se han sumado otras perspectivas desde la filosofía política que tienen como fin complementar la teoría clásica, tal es el caso de la teoría de la ciudadanía y el enfoque de las capacidades. De acuerdo con las múltiples y complejas interacciones que los seres humanos mantienen con los animales, la teoría de la ciudadanía lleva a cabo una clasificación en que los animales domesticados son considerados ciudadanos, las especies salvajes como naciones soberanas y aquellos animales salvajes urbanizados como cuasi-ciudadanos. Asimismo, propone tomar en consideración los deberes positivos que tomen en cuenta las necesidades de los animales como respetar su hábitat o la obligación de cuidar de aquellos que dependen de los seres humanos.

En lo que se refiere al enfoque de las capacidades, el cual está centrado en las nociones de dignidad humana y de una vida merecedora de tal dignidad e inspirado en la visión aristotélica de la naturaleza que expresa gran admiración por cada criatura, y al que se suma la preocupación porque las funciones de la vida no se vean impedidas y el deseo de que cada ser persista y florezca como la clase de ser que es, propone una lista de capacidades centrales tales como la vida, la salud, las emociones, la afiliación, el juego, entre otras con el fin de favorecer la realización de las capacidades más elementales y vitales de los animales.

En el presente capítulo se abordan los derechos de los animales desde la perspectiva de la filosofía política. En primera instancia, se revisan los marcos morales en los que se ha reflexionado en torno a la defensa de los animales y las limitaciones que se han encontrado en éstos. Posteriormente, se analiza la teoría de la ciudadanía como propuesta para complementar la teoría clásica de los derechos de los animales, a través de la inclusión de distintos derechos relacionales y diferenciados, además de los derechos universales que defienden los teóricos de la Liberación Animal. Seguida de la representación política y los derechos de los animales domesticados a través de la propuesta del enfoque de las capacidades y la teoría de la ciudadanía. Finalmente, se aborda el caso de los animales salvajes desde la postura *no intervencionista* a la que apela el enfoque de derechos y la teoría de la ciudadanía, la cual propone proteger a las comunidades de animales salvajes y sus intereses frente a la vulnerabilidad a la injusticia a través del derecho a la soberanía.

4.1 Los derechos animales, una problemática no resuelta

Actualmente, el debate por la defensa de los animales se mueve dentro de tres marcos morales: el planteamiento bienestarista, ecologista y el enfoque de derechos básicos. La postura bienestarista, también denominada ciencia del bienestar animal tiene como antecedente Las Cinco Libertades en las que, de acuerdo con éstas, se debe proporcionar a los animales los bienes básicos: comida, agua, espacio, salud, comodidad y la posibilidad de desarrollar al menos algunos de los comportamientos específicos de cada especie. En este tenor, se tiene como fin mejorar las vidas de éstos, pero dentro del contexto de aquellas situaciones en las que las actividades humanas tales como ganadería industrial, la

investigación en laboratorios, los zoológicos, acuarios entre otras imponen cargas sobre el bienestar de estas criaturas.

El desarrollo de la ciencia del bienestar ha permitido refinar y mejorar las técnicas utilizadas para indagar respecto a la cognición y las emociones de los animales, llegando a conclusiones como que éstos tienen experiencias subjetivas, que son capaces de experimentar sentimientos como el miedo, dolor, frustración, así como placer, emoción y otros sentimientos positivos. No obstante, el enfoque bienestarista presenta diversas limitantes en las que se evidencia que sus fines son de índole pragmático en los que subyace el beneficio humano. En este sentido, aunque este ámbito indague en lo que sienten los animales:

[...] es cómo se sienten dentro del contexto del *statu quo* y da por sentado que nuestras formas de explotación de los animales son moralmente sólidas. De hecho, la ciencia del bienestar ha sido clave para reforzar la hipótesis de que los animales existen para que los usemos y que privarlos de la libertad de vivir sus vidas no es un problema, siempre que lo hagamos de forma científica y humana³⁴⁷.

Desde la perspectiva bienestarista, como puede verse, se hace énfasis en el *trato* y no en el *uso*. Se puede decir que es un enfoque de deberes indirectos en el que se da un trato más “humanitario” para continuar con el sistema de explotación sistemática. Por lo que uno de los objetivos del movimiento de derechos de los animales es superar la perspectiva del bienestarismo y establecer que los animales son sujetos de derecho y no bienes apropiables a los que se les pueda seguir explotando.

El planteamiento ecologista, por su parte, está centrado en la salud de los ecosistemas, aunque reconoce que los animales son un componente vital, prioriza la protección, conservación y restauración de los ecosistemas antes que salvar las vidas de los animales individuales³⁴⁸. El holismo ecologista critica diversas prácticas humanas que resultan devastadoras tanto para los animales como para sus ecosistemas, como la contaminación y destrucción de sus hábitats, los excesos de la ganadería industrial, entre otras. No obstante, son permisibles

³⁴⁷ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *Agenda para la cuestión animal. Libertad, compasión y coexistencia en la era humana*, Madrid, Akal, 2018, p. 39.

³⁴⁸ Cfr., Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoópolis, una revolución animalista*, Madrid, Errata Natura, 2018, pp. 17-18.

prácticas como la caza, el sacrificio de especies invasivas o la gestión de las poblaciones para mantener el equilibrio³⁴⁹.

La gestión poblacional es una forma de controlar las vidas de los animales, y “control”, es, con frecuencia, un sinónimo de matar. Los métodos típicos para mantener en equilibrio las poblaciones resultan dolorosos cuando no letales, ya sea por medio de trampas de pisado o través de la caza³⁵⁰. En lo que se refiere a la conservación, una técnica empleada es la traslocación, es decir, reubicar a un grupo entero de animales en otra localidad con el fin de aumentar las posibilidades de supervivencia de especies amenazadas; sin embargo, aún este tipo de prácticas tiene implicaciones éticas graves en las vidas de los animales.

Un ejemplo de lo anterior es el caso de los lobos del Parque Yellowstone que fueron asesinados para después ser reintroducidos con el fin de controlar la población creciente de alces³⁵¹. Aunque esta técnica ha sido exitosa en lo que se refiere al aumento de las poblaciones de lobos, esta iniciativa ha sido compleja desde el punto de vista ético como práctico. Al respecto, Bekoff menciona que:

Se han producido batallas violentas entre los lobos cuando estaban estableciendo sus nuevos territorios, con una manada que perseguía y sistemáticamente atacaba a muerte a los lobos de otra. Esto es un comportamiento natural entre ellos, pero alguna de esas batallas territoriales había sido creada artificialmente por nuestra intervención. Otro problema importante es que se reintrodujeron lobos depredadores de ganado, [...] que después eran asesinados por los rancheros³⁵².

Problemáticas como las anteriores ha llevado a un intenso debate entre los defensores de los derechos de los animales y los ecologistas, en el que algunos como Sagoff han considerado que:

Environmentalists cannot be animal liberationists. Animal liberationists cannot be environmentalists. The environmentalist would sacrifice the lives of individual creatures to preserve the authenticity, integrity and complexity of ecological systems. The liberationist - if the reduction of animal misery is taken seriously as a goal - must be willing, in principle, to

³⁴⁹ J. Baird Callicot, “Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again”, *In Defense of The Land Ethic*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 52.

³⁵⁰ Cfr., Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2018, p. 201.

³⁵¹ Los últimos lobos del Parque Nacional de Yellowstone fueron asesinados en 1926 y reintroducidos décadas después, en 1995. Cfr., *Ibid.*, p. 207.

³⁵² *Ibid.*, p. 208.

sacrifice the authenticity, integrity and complexity of ecosystems to protect the rights, or guard the lives, of animals³⁵³.

Al promover el florecimiento de las especies y los ecosistemas, además de considerar permisible el sacrificio de vidas animales, los objetivos del ecologismo holista parecen incompatibles con la idea de los derechos animales³⁵⁴.

Tanto en el enfoque bienestarista como en el ecologismo holista se detectan ciertas limitaciones en los que subyace la primacía por los intereses humanos:

El bienestar puede evitar determinadas formas gratuitas de crueldad [...] pero resulta ineficaz cuando se confronta con casos de explotación animal en los que hay en juego algún tipo de interés humano reconocible, incluso el más trivial. [...] Los enfoques ecologistas padecen el mismo problema básico en elevar los intereses humanos por encima de los intereses animales. [...] elevan una visión particular de lo que constituye un ecosistema saludable natural, auténtico o sostenible y están dispuestos a sacrificar vidas animales individuales a objeto de lograr esa visión holística³⁵⁵.

Frente a estas limitaciones, el enfoque de derechos sostiene que los animales tienen determinados derechos morales básicos, y que el reconocimiento de éstos requiere cambios fundamentales en la forma en cómo son tratados³⁵⁶. Desde esta perspectiva, los animales no existen para servir a los fines humanos, sino que son sujetos que poseen su propio valor inherente y, por tanto, deben ser tratados con respeto³⁵⁷.

La propuesta de la teoría de la ciudadanía, la cual será analizada posteriormente, coincide con la premisa del enfoque de derechos. Señala que un aspecto importante de éste es que

³⁵³ “Los ecologistas no pueden ser liberacionistas animales. Los liberacionistas animales no pueden ser ecologistas. El ambientalista sacrificaría la vida de criaturas individuales para preservar la autenticidad, integridad y complejidad de los sistemas ecológicos. El liberacionista -si la reducción de la miseria animal se toma en serio como objetivo- debe estar dispuesto, en principio, a sacrificar la autenticidad, la integridad y la complejidad de los ecosistemas para proteger los derechos o salvaguardar la vida de los animales”. Mark Sagoff, “Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce”, en *Osgood Hall Law Journal*, vol. 22, no. 2, 1984, p. 304. Disponible en: <https://digitalcommons.osgoode.yorku.ca/ohlj/vol22/iss2/5/> [Consultado el 9 de febrero de 2022].

³⁵⁴ Dentro del ecofeminismo, también está presente el debate entre lo que se ha denominado la perspectiva holista y la teoría atomista. El ecofeminismo holista, atiende al cuidado de la naturaleza y pone cierta atención a los animales. En estos planteamientos el uso de éstos no genera ningún problema siempre y cuando se haga de forma respetuosa y se mantengan en equilibrio los ecosistemas tanto naturales como sociales. Algunas exponentes de esta corriente son Warren y Plumwood. Por su parte, las teóricas atomistas como Adams, Kheel y Gaard, defienden que lo moralmente relevante no son las totalidades, es decir, los ecosistemas sino los sujetos individuales y rechazan cualquier forma de explotación, aunque ésta se lleve a cabo de forma ecológicamente sostenible. *Cfr.*, Angélica Velasco, *op. cit.*, 2019, pp. 29-30.

³⁵⁵ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, 2018, p. 18.

³⁵⁶ *Cfr.*, Tom Regan, *op. cit.*, 2016, p. 16.

³⁵⁷ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 317.

todos los animales con existencia subjetiva, es decir, todos aquellos que manifiestan consciencia y sintiencia deben ser reconocidos como sujetos de justicia y titulares de derechos invulnerables³⁵⁸. De acuerdo con lo anterior, ser poseedor de éstos implica que los intereses más básicos de un individuo no pueden ni deben ser sacrificados por el bien mayor de otros individuos.

No obstante, considera que este argumento se encuentra al margen del ámbito político y subraya como una tarea fundamental del movimiento, determinar las causas. En este sentido, la teoría clásica de los derechos ha logrado cierto grado de aplicación dentro de determinados círculos, ya sea por el trasfondo intelectual y científico respecto a las capacidades emocionales y cognitivas de los animales, o como resultado de los vínculos que pueden generarse entre los seres humanos y éstos gracias a la convivencia. Sin embargo, tal como se mencionó anteriormente, la explotación animal sigue en aumento en diversos ámbitos humanos, al igual que los múltiples casos de maltrato y crueldad:

La teoría de los derechos de los animales [...] ha conseguido afianzarse en los círculos académicos donde lleva más de cuarenta años perfeccionándose. Y sus ideas circulan en un estrecho círculo de activistas comprometidos con el veganismo y la acción directa en favor de los animales. Pero no tiene apenas eco en la población general³⁵⁹.

En este tenor, Donaldson y Kymlicka cuestionan, por una parte, el que la población en general esté cada vez más abierta a reformas bienestaristas y ecologistas, pero al mismo tiempo, muestren resistencia ante los derechos de los animales. Por otro lado, si se ha reconocido que los animales son seres sintientes cuyo sufrimiento tiene significado moral, por qué no se ha conseguido dar el siguiente paso y reconocer que éstos tienen derechos morales que implican que no deben ser utilizados como medios para los fines humanos³⁶⁰.

Esta resistencia a abolir la explotación de los animales puede deberse a obstáculos culturales, en los que subyace la arraigada creencia de que éstos son inferiores a los seres humanos y por tanto tiene derecho a utilizarlos para sus fines; o bien, por el hecho de que la mayoría de los consumidores no están dispuestos a renunciar a los productos de origen animal³⁶¹.

³⁵⁸ Cfr., Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, 2018, p. 43.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

³⁶⁰ Cfr., *Ibid.*, p. 20.

³⁶¹ Cfr., *Ibid.*, pp. 20-21.

Asimismo, estos teóricos consideran que parte del problema reside en la forma en cómo se ha articulado la propia teoría de los derechos de los animales, en lo sucesivo TDA; la cual se ha enfocado en especificar una lista reducida de derechos negativos tales como no ser torturado, privado de la libertad o asesinado, mismos que se consideran aplicables de forma genérica a todos los animales que tienen algún nivel de conciencia o sensibilidad³⁶². Sin embargo, señalan que la TDA ha dicho poco respecto a qué obligaciones se pueden tener para con los animales, tales como el derecho a respetar sus hábitats, la obligación de diseñar los espacios urbanos, de tal forma que se tomen en cuenta las necesidades de los animales o el deber de rescatar a aquellos que resulten afectados involuntariamente por las actividades humanas, así como la obligación de cuidar a los animales que dependen de los seres humanos.

Por tanto, la propuesta de la teoría de la ciudadanía se inscribe en una corriente de pensamiento de los derechos de los animales que se aborda desde una perspectiva política³⁶³. La idea fundamental, es que es necesario repensar la situación de maltrato y explotación de éstos, en las sociedades humanas, ya que, desde su perspectiva, esta problemática no puede resolverse defendiendo únicamente el valor intrínseco de los animales individuales. Por lo que, consideran necesaria la ampliación de la TDA a través de la inclusión de distintos derechos relacionales y diferenciados, además de los derechos universales que defienden los teóricos de los DA. Esta propuesta teórica será analizada a continuación.

4.2 La teoría de la ciudadanía como propuesta para ampliar los derechos de los animales

Existe una interacción inevitable, cotidiana e incluso compleja entre los seres humanos y los animales; muchos de éstos conviven con las personas en las ciudades, en tanto que otros, son explotados para diversos fines. Asimismo, los territorios de algunas especies salvajes han sido invadidos por los humanos. Estos diferentes tipos de relaciones conllevan una serie de obligaciones específicas que, de acuerdo con la teoría de la ciudadanía, deben analizarse a partir de las categorías de ésta:

Pensar en la relación entre humanos y animales a la luz de las categorías ya conocidas de la teoría de la ciudadanía –como ciudadanos, cuasi-ciudadanos, extranjeros, soberanos– puede

³⁶² Cfr., *Ibid.*, p. 24.

³⁶³ Cfr., Will Kymlicka y Sue Donaldson, “Los animales y los límites de la ciudadanía” en *Derecho y Humanidades*, núm. 27, 2016, p. 187. Disponible en: <https://revistas.uchile.cl/index.php/RDH/article/view/48425>. [Consultado el 10 de septiembre de 2021].

ayudarnos a identificar tanto las reivindicaciones específicas que ciertos animales tienen sobre nosotros como los tipos específicos de injusticias que identificamos³⁶⁴.

Desde esta perspectiva, se abre la posibilidad de romper con la idea de que los seres humanos viven alejados de lo no-humano, y con la visión antropocéntrica de éstos como los únicos habitantes del planeta con derecho a modificar los espacios naturales y hábitats de otras especies en su mayor beneficio. Asimismo, reconocer a los animales como ciudadanos o soberanos de sus propias naciones, adhiere otra categoría a las nuevas concepciones que se tienen de éstos. De esta forma además de ser seres sintientes, sujetos activos, fines en sí mismos, se concebirían también como ciudadanos, miembros de comunidades mixtas y cohabitantes con derecho a vivir y disfrutar de los bienes que ofrece la tierra.

A primera vista, la ciudadanía tiene sus límites en el ámbito humano, por lo que cabe plantearse si es posible incluir dentro de esta concepción a los animales y de qué forma, dadas las limitaciones de éstos en lo que respecta a la participación democrática, cuya función tiene un papel esencial para ser considerados ciudadanos. Y, por otra parte, si las sociedades actuales están preparadas para asimilar este nuevo estatus de los animales.

El concepto de ciudadanía enmarcado en el ámbito político ha sido desde sus primeras concepciones, un instrumento de inclusión y exclusión³⁶⁵, en el que el sentido habitual que se atribuye está ligado frecuentemente a la participación democrática. Por otra parte, se encuentra el hecho de que se haya excluido durante mucho tiempo a colectivos como las mujeres, las minorías étnicas y las personas con discapacidades graves³⁶⁶. En este sentido, el

³⁶⁴ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, 2018, p. 97.

³⁶⁵ La idea aristotélica de ciudad (*polis*) es la de una comunidad humana, en la que sus ciudadanos persiguen un bien común. Sin embargo, no todos forman parte de esta comunidad o no en el mismo grado, tal es el caso de las mujeres y los esclavos. Otro aspecto señalado por Aristóteles es que la participación en la justicia y en el gobierno constituían el significado central de la ciudadanía³⁶⁵. *Cfr.*, Aristóteles, *Política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, 1252a 5, 1252b 5 y 1275a 25. Concepciones más recientes dividen la ciudadanía en tres elementos relacionados con los derechos en las esferas civil, política y social. En esta división se hace alusión a la asignación de derechos, pero también se concede importancia a la participación política. *Cfr.*, Thomas Humprey Marshall, “Ciudadanía y clase social”, en *Reis*, no. 79, 1997, p. 302. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/274205043_Ciudadania_y_clase_social/link/5d7f8e5d458515fca16c30c/download. [Consultado el 11 de septiembre de 2021].

³⁶⁶ *Cfr.*, Lluís Pla, “Política para animales”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, no. 23, 2019, p. 334. Disponible en: <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/359401/0>. [Consultado el 10 de septiembre de 2021].

concepto de ciudadanía ha sido fundamental en la lucha por la inclusión y respeto de estos grupos³⁶⁷.

Donaldson y Kymlicka utilizan el término «teoría de la ciudadanía», para dar respuesta y abordar planteamientos acerca de la definición de límites y pertenencia a comunidades políticas diversas y, por tanto, para incorporar preguntas respecto a los derechos de la soberanía y al territorio, el acceso a la movilidad y el acceso de los recién llegados a la ciudadanía³⁶⁸. Consideran que, en el caso de los animales, resulta apropiado y es esencial contar con un tipo similar de teoría que dé respuesta a estas cuestiones:

Sostenemos que, al igual que en el caso humano, la mejor manera de ver a algunos animales es como conciudadanos de nuestra comunidad política, cuyos intereses tienen peso a la hora de determinar nuestro bien colectivo; a otros, [...] como visitantes temporales o cuasi-ciudadanos, cuyos intereses imponen restricciones adicionales sobre cómo perseguimos nuestro bien colectivo; a otros, por último, [...] como residentes de sus propias comunidades políticas, cuya soberanía y territorio debemos respetar³⁶⁹.

Aunque considerar de esta manera a los distintos tipos de animales es deseable, son cuestionables sus alcances y la aplicación de estas categorías dada la tendencia de los seres humanos a invadir y colonizar los territorios de sus congéneres, además de la interferencia e invasión de los hábitats animales. Por otra parte, está el prejuicio respecto a considerar como plagas o fauna indeseada a diversas especies que cohabitan en las urbes o que representan una “molestia” para las construcciones humanas.

Aunado a lo anterior, esta propuesta teórica ha encontrado resistencia debido a dos cuestiones: respecto a la naturaleza y función de la ciudadanía y, en torno a las relaciones entre animales y seres humanos como son actualmente y como podrían ser en el futuro.

En lo que se refiere a la participación y las funciones de la ciudadanía, podría parecer que los animales son incapaces de ser ciudadanos en ese sentido, ya que éstos, son personas activas que votan, entablan debates políticos y establecen acuerdos, por mencionar sólo algunas formas de participación. Sin embargo, Donaldson y Kymlicka, señalan que la participación

³⁶⁷ Cfr., Will Kymlicka y Sue Donaldson, *op. cit.*, 2016, p. 185.

³⁶⁸ Cfr., Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, 2018, p. 103.

³⁶⁹ *Idem.*

política es sólo un aspecto de la ciudadanía y se precisa un entendimiento más amplio en las teorías políticas normativas antes de establecer cómo podría aplicarse a los animales³⁷⁰.

La ciudadanía tiene al menos tres funciones distintas en la teoría política denominadas: derechos de nacionalidad, soberanía popular y agencia política y democrática. La primera, consiste en asignar individuos a estados territoriales, es decir, que ser ciudadano significa tener derecho a residir en un territorio, considerarse parte de éste y poder regresar si se viaja al extranjero³⁷¹. La segunda, hace referencia a la pertenencia del Estado al «pueblo» y no a ningún credo, dinastía o casta. En este sentido, la ciudadanía consiste en ser miembro del pueblo soberano. La tercera función, va más allá de las dos primeras, e implica, además, ser participante activo en el proceso democrático: “La ciudadanía, así entendida, implica ser coautor de las leyes y no sólo destinatario de ellas”³⁷². Estas tres dimensiones desempeñan un papel crucial en la reflexión acerca de la ciudadanía y deben ser tomadas en cuenta al valorar si es posible extender a los animales y cómo hacerlo.

En su mayoría, las teorizaciones de la ciudadanía han centrado la atención sobre todo en la tercera dimensión, y es ésta la que parece descartar a primera vista, su extensión a los animales, ya que éstos no pueden participar en los acuerdos y procesos de razón pública que algunos teóricos han considerado esenciales para la actividad democrática³⁷³. En este tenor, Rawls plantea una serie de requisitos para ser considerado ciudadano. En primer lugar, se deben poseer las dos facultades morales: la capacidad para tener un sentido de la justicia y una concepción del bien; en segundo lugar, se deben poseer facultades intelectuales como pensamiento, juicio e inferencia; en tercer lugar, se debe disponer de la capacidad de ajustar una concepción del bien a una doctrina comprensiva y razonable; y finalmente, se tiene que exhibir la capacidad de ser un miembro cooperativo de la sociedad a lo largo de todo un ciclo vital³⁷⁴.

De acuerdo con los requisitos anteriores, los animales no entrarían en la categoría de ciudadanos, ya que estas formas de participación precisan capacidades cognitivas complejas.

³⁷⁰ Cfr., *Ibid.*, p. 105.

³⁷¹ *Idem.*

³⁷² *Ibid.*, p. 107.

³⁷³ Cfr., *Ibid.*, p. 108.

³⁷⁴ Cfr., John Rawls, *El Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, pp. 112-113.

Sin embargo, los seres humanos tampoco las manifiestan en plenitud en todas las etapas de su vida, particularmente en la niñez o en edades muy avanzadas, además de los casos en los que se padecen disfunciones intelectuales graves. Por tanto, la ciudadanía no podría reducirse a esta función, tanto para el caso de los animales como para el de los humanos, debido a que: “Si aplicamos a la ciudadanía la definición estricta del ejercicio de la actividad política democrática, estamos negando de forma inmediata los derechos de ciudadanía a un gran número de humanos. Pensemos en los niños, en la gente con discapacidad psíquica grave o en gente con demencia”³⁷⁵. Tal como se menciona, ninguno de ellos es capaz de participar de forma activa en los acuerdos públicos; no obstante, siguen siendo ciudadanos de la comunidad política en sus primeras dimensiones y éstas no deben ser ignoradas.

La teoría de la ciudadanía considera que la tarea fundamental de ésta es explicar las dos primeras funciones, es decir, quién tiene derecho a residir en un determinado territorio y regresar a éste; y explicar quién forma parte del pueblo soberano. Asimismo, desde esta perspectiva la respuesta a estos planteamientos debe atender tanto a los animales como a los seres humanos. Tanto para el caso de los seres humanos como para el de los animales: “[...] la teoría de la ciudadanía tiene la tarea fundamental de explicar cómo determinar la pertinencia a las comunidades políticas y, sobre esa base, determinar qué derechos de ciudadanía se aplican a qué individuos”³⁷⁶.

De esta forma, incluso si se aceptara que los animales no están capacitados para llevar a cabo la actividad política, de esto, no se desprendería que la teoría de la ciudadanía no sea pertinente para reflexionar en torno a sus derechos. En este tenor, considerar a la actividad política como un parámetro para determinar quién es ciudadano, tendría como consecuencia excluir a niños y discapacitados psíquicos, y, evidentemente, a los animales. En lugar de ello, esta propuesta teórica propone considerar la tercera dimensión como un conjunto de valores relacionados, los cuales, determinan el trato hacia aquellos que son reconocidos como ciudadanos: “La teoría de la ciudadanía en esta tercera dimensión, ratifica valores tales como autonomía, actividad, consentimiento, confianza, reciprocidad, participación, autenticidad, y

³⁷⁵ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, 2018, p. 108.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 110.

dice que parte de lo que supone tratar a las personas como ciudadanos consiste en tratarlas de manera que se afirmen esos valores”³⁷⁷.

Por tanto, la actividad política debe verse como algo inherente a la relación entre ciudadanos y no como un atributo de los sujetos que existe de forma previa a la interacción entre éstos. Establecer relaciones de ciudadanía, en parte, implica entablar relaciones que faciliten la vida de los conciudadanos en todas las facetas de su vida y en todos los niveles de competencia mental. Esta perspectiva abre la posibilidad de hacerla extensiva a los animales o al menos, a aquellos que conviven de manera cercana con los seres humanos y que dependen de éstos, debido a la domesticación: “Sostenemos que los animales domesticados han de considerarse conciudadanos en este sentido, con derecho a ser representados mediante formas de actividad dependientes en nuestra toma de decisiones políticas”³⁷⁸.

La teoría de la ciudadanía clasifica a los animales dentro de un marco en el que algunos serán considerados ciudadanos de la comunidad política, otros, ciudadanos en sus propios territorios acotados y algunos, serán residentes de la comunidad, pero no ciudadanos plenos³⁷⁹. De acuerdo con esta clasificación, el estatus de ciudadanía de los animales estará determinado no por sus capacidades cognitivas, sino por la naturaleza de su relación con una comunidad política determinada (domésticos), otros pertenecientes a sus propias comunidades soberanas (salvajes) y los grupos que pertenecen a categorías intermedias (liminales) tendrán su propio estatus particular. El caso de los animales domesticados y las especies salvajes serán analizados en los apartados siguientes.

Respecto a la segunda cuestión, en torno a las relaciones entre animales y seres humanos, la reticencia a aplicar la teoría de la ciudadanía surge de una visión reducida respecto a éstas. Aunque existen diversos patrones de interacción e interdependencia para los que suele resultar pertinente la aplicación de esta teoría, suele enmarcarse únicamente en dos categorías: animales salvajes y domésticos. Los primeros son libres e independientes y viven en la naturaleza. Los segundos, son cautivos y dependientes de los seres humanos.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 111.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 114.

³⁷⁹ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 115.

De acuerdo con la TDA clásica, los animales salvajes deben ser protegidos de la intervención humana y dejar que sigan con sus vidas, además de que se no tiene responsabilidad moral sobre éstos. Desde estas perspectivas parecería que no es necesario que los animales salvajes se incorporen a los esquemas de la ciudadanía, y sean considerados como otra “nación”.

Aunque los animales salvajes no dependan de los seres humanos para la satisfacción de sus necesidades de alimentación y protección, son vulnerables a las actividades humanas. Esta vulnerabilidad dependerá de la cercanía geográfica y su adaptación a los cambios en su ecosistema. Se pueden identificar algunas formas de intervención negativa tales como la caza y la pesca; la pérdida de hábitats y los daños colaterales de las actividades humanas (contaminación y cambio climático) que tienen un impacto directo en las comunidades de animales salvajes. Sin embargo; también existen intervenciones potencialmente positivas, algunas de estas pueden ser una forma de resarcir las intervenciones negativas, en tanto que otras, pueden llevarse a cabo por solidaridad hacia los animales ya sea rescatando o ayudando a individuos o incluso a especies. En este sentido, lo deseable es dejar de interferir de manera negativa en las vidas de los animales salvajes; no obstante, se tiene cierta responsabilidad moral de interferir de manera positiva toda vez que se requiera y sea posible.

De forma contraria al caso de los animales salvajes, la idea de la ciudadanía podría parecer más adecuada para los que han sido domesticados, ya que podría garantizar un trato justo dentro de una sociedad mixta de seres humanos y animales. No obstante, para algunos teóricos de los derechos animales, como Francione quien en principio se opone a la domesticación, considerar como ciudadanos a los animales podría resultar potencialmente pernicioso debido a que:

Los animales domesticados son completamente dependientes de nosotros en cuanto a cuándo comer, si tienen agua, dónde y cuándo orinan, cuándo duermen si hacen ejercicio. [...] Los hemos criado para ser complacientes y serviles, o para tener características que son dañinas para ellos, pero agradables para nosotros. Puede que los hagamos felices en algún sentido, pero la relación nunca podrá ser natural o normal³⁸⁰.

Por tanto, las soluciones que ofrecen algunos teóricos de la TDA es abolir las relaciones con los animales domésticos y no interferir en las vidas de los animales salvajes. En torno a esta perspectiva, Donaldson y Kymlicka consideran que: “Creemos que un mundo sin interacción

³⁸⁰ Gary L. Francione y Anna Charlton, *Derechos animales. El enfoque abolicionista*, Utha, Exempla Press, 2015, pp. 24-25.

e interdependencia constantes entre humanos y animales es errónea en todos los sentidos, el descriptivo y el normativo”³⁸¹.

Identifican que parte del problema, es que se ignoran los múltiples tipos de relaciones entre animales y humanos que no entran en la categoría de domésticos y salvajes. Es el caso de aquellos animales denominados liminales³⁸², los cuales, presentan sus propios patrones específicos de interacción y difieren de las otras categorías. Incluso, aun centrándose únicamente en los animales domésticos y salvajes, seguirán presentes las relaciones de interacción e interdependencia que vinculen a los animales liminales con los seres humanos y éstas deberán regularse mediante normas de justicia.

Las relaciones entre los animales y seres humanos adoptan una enorme variedad de formas con distintos niveles de interacción e interdependencia. Desde el punto de vista de Donaldson y Kymlicka, en todos estos casos se requiere de la teoría de la ciudadanía con su modelo de derechos diferenciados y relacionales, como complemento de los derechos universales negativos en los que la TDA se ha centrado³⁸³.

A continuación, se analizará el caso de los animales domesticados y su representación política tomando como referente la propuesta de la teoría de la ciudadanía y el enfoque de las capacidades.

4. 3 Derechos y representación política de los animales domesticados

Los seres humanos han domesticado animales para diversos fines, por lo que un aspecto fundamental es la reflexión sobre el propio hecho de la domesticación, ya que ésta: “Crea un tipo determinado de relación entre humanos y animales y toda teoría política sobre los derechos de los animales tiene la tarea crucial de analizar los términos en que esta relación puede considerarse justa”³⁸⁴. Existen distintas perspectivas en torno a esta práctica. Algunos teóricos y defensores de los derechos de los animales han considerado que ésta conlleva un grado de crueldad implícita y que se ha dado en términos de desventaja e injusticia para

³⁸¹ *Idem.*

³⁸² Donaldson y Kymlicka se refieren a los animales salvajes urbanos, es decir, aquellos que no son domésticos, pero que viven entre los seres humanos.

³⁸³ *Cfr., Ibid.*, p. 122.

³⁸⁴ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, 2018, p. 133.

éstos³⁸⁵. Mientras que, desde posturas como la teoría de la ciudadanía, se considera que es posible recomponer las relaciones entre los seres humanos y los animales domesticados si se les reconoce como conciudadanos de una comunidad política³⁸⁶.

La domesticación animal, es la transformación más antigua y profunda en la relación entre los seres humanos y los animales³⁸⁷. Este proceso se dio a través de distintas vías³⁸⁸, en las que los humanos se fueron especializando hasta dominar la crianza selectiva, a partir de la cual, se domesticó a distintas especies para fines diversos³⁸⁹. En este sentido, esta práctica no siempre fue intencional y deliberada, sino que en algún punto de esta interacción se tuvieron animales domésticos por medios no intencionales, en los que se vieron favorecidos sin que los seres humanos se vieran necesariamente beneficiados.

Parte de la problemática y del cuestionamiento ético respecto a la domesticación animal, gira en torno a que ésta se ha intensificado en sus grados de esclavitud, explotación y en la forma en cómo se da muerte a los animales. Las técnicas que ha implementado la ganadería intensiva cada vez más mecánicas y estandarizadas hacen las vidas de los animales más breves, antinaturales y crueles. La ingeniería genética va un paso más allá, al alterar su propia

³⁸⁵ Cfr., Charles Patterson, *op. cit.*, 2008, p. 32

³⁸⁶ Cfr., Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, 134.

³⁸⁷ Aunque no existe una fecha precisa del inicio de la domesticación animal, este proceso comenzó hace aproximadamente 11 mil años, en por lo menos dos regiones del mundo: Irak y China. La domesticación de animales se dio en paralelo con la de las plantas y el cultivo, como parte de la revolución agrícola. Cfr., Blanca Uribe, “La domesticación animal apuntes sobre su origen e impacto en el orden social y biológico”, en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año VIII, vol. I, 2021, p. 426. Disponible en: <https://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/302>. [Consultado el 22 de septiembre de 2021].

³⁸⁸ Se han identificado tres vías: el camino comensal, de la presa y el camino dirigido. La primera vía, se dio a través del acercamiento de los animales a los asentamientos humanos para alimentarse de sus desechos. De esta forma, se vieron beneficiados del alimento mientras asimilaban gradualmente la presencia humana. La segunda vía, tuvo lugar una vez que las poblaciones humanas se volvieron grupos sedentarios a partir del dominio de los primeros cultivos. Los grupos de cazadores pusieron en marcha una técnica que les permitió controlar a una manada de animales en espacios determinados para resguardarlos; esto les permitió controlar el movimiento de la manada, su alimentación y reproducción; sin embargo, no involucró la selección de especies. Una vez dominadas estas dos vías, se dio el camino dirigido que siguieron los animales de ganado. Aquí da comienzo la domesticación deliberada y dirigida por la humanidad, con el fin de controlar el ciclo vital de un animal salvaje en espacios delimitados con reproducción controlada y seleccionada para lograr caracteres deseados en las especies domesticadas, y así proveer a las poblaciones humanas de recursos de origen animal como piel, lana, queso y carne. Cfr., *Ibid.*, pp. 429-430.

³⁸⁹ De acuerdo con el orden cronológico, el primer animal en ser domesticado fue el lobo gris, seguido de la oveja, la cabra, el cerdo, la vaca y toro, cebú, reno, burro, caballo, búfalo, gato, llama, abeja. Cfr., *Ibid.*, pp. 426-427.

naturaleza para producir individuos con características “mejoradas” o para que pierdan alguna función específica³⁹⁰.

Los animales de compañía también enfrentan situaciones de abuso. Cada año se sacrifica a miles de perros y gatos que han llegado a los refugios ya sea por situación de calle o por el propio abandono de las familias³⁹¹. Asimismo, se les suele someter a intervenciones dolorosas como el corte de colas, orejas o extirpación de garras con el fin de hacerlos más atractivos para las personas. En ocasiones, sus necesidades básicas de alimentación, espacio, actividad física y compañía se ven insatisfechos.

A primera vista, el panorama respecto al trato que se da a los animales domesticados atenta contra su dignidad y sus derechos morales básicos: a la libertad, a no ser torturados y a la vida. Por lo anterior, la Teoría de Derechos de los Animales ha adoptado diversas posturas respecto a la domesticación.

El enfoque abolicionista, apela porque los animales dejen de ser vistos como propiedad y en este tenor, es necesario poner fin a la domesticación, tal como sostienen Francione y Charlton: “Así que reconocer el derecho de los animales a no ser tratados como propiedad significa que no perpetuamos la domesticación”³⁹². Aunado a lo anterior, no sólo se debe poner fin a todo uso de los animales sino a toda interacción con ellos:

Pero podríamos, en teoría, tener una diferente y más aceptable relación con los no-humanos. ¿Y si aboliésemos el estatus de propiedad de los animales y exigiésemos tratar a perros y gatos de manera similar a los niños humanos? ¿Y si, pongamos por caso, los humanos que viviesen con perros no pudiesen tratarlos como propiedad y tuviesen que tratarlos como miembros de la familia? [...] ¿Sería aceptable continuar criando animales para que sean nuestros compañeros, entonces? La respuesta es, “no”.

En principio, se coincide con Charlton y Francione en que los animales deben dejar de ser vistos como propiedad. Una forma de comenzar por cambiar este paradigma es modificar el lenguaje. Es común que se refiera a las personas que tienen bajo su responsabilidad la vida

³⁹⁰ Cfr., Adriana Salazar, Ana Sandoval y Juan Armendáriz, “Animales transgénicos y clonación” en *Biología molecular. Fundamentos y aplicaciones en las ciencias de la salud*, McGraw-Hill, 2013, p. 28.

³⁹¹ Cfr., Ana Ordaz, “Del 'sacrificio 0' a matar perros sanos por falta de espacio: la desigual situación de los animales abandonados según la autonomía”, en *el Diario*, 22 de noviembre de 2018. Disponible en: https://www.eldiario.es/sociedad/sacrificio-animales-perreras_1_1867711.html [Consultado el 30 de septiembre de 2021].

³⁹² Gary Francione y Ana Charlton, *Derechos de los animales. El enfoque abolicionista*, Utha, Exempla Press, 2015, p. 23.

de un animal como “amos”, “dueños”, “propietarios” y se haga alusión a una “tenencia”. Lo anterior conduce a crear una relación amo-esclavo, propietario-cosa, dueño-objeto y, por tanto, a cosificar a los animales. En este tenor, lo deseable es asumirse como tutor o el responsable de e incluso como compañero.

Por otra parte, asumir la responsabilidad de un animal, requiere tener en cuenta sus necesidades básicas de alimentación, espacio y cuidados físicos en general, así como la atención afectiva y el tiempo de calidad que enriquece y fortalece los vínculos. Aunque a muchos perros y gatos, por ejemplo, se les proporciona un trato digno, en ocasiones sus necesidades no son cubiertas, por lo que, algunos países, como se verá más adelante, proponen tomar un curso de capacitación antes de responsabilizarse por un animal.

Asimismo, está la cuestión de las especies exóticas, las cuales, en principio, no deberían estar cautivas en los hogares humanos en los que, en la mayoría de los casos, se conoce poco sobre la historia natural y las necesidades ambientales o conductuales de estos animales, razón por la que réptiles, peces, anfibios y otros pequeños mamíferos viven poco y en condiciones artificiales.

Otra situación es la toma de decisiones “en nombre de los animales”. Diversas situaciones respecto a la vida de éstos ponen a las personas frente a dilemas respecto a lo que sería mejor para los animales. Es el caso de un tratamiento médico o poner fin a su vida cuando las condiciones de salud merman la calidad de ésta. Aunque es inevitable una actitud paternalista, se debe estar atentos a lo que los animales pueden comunicar respecto a sus preferencias y deseos, como cuando ponen resistencia activa a que se les suministre un medicamento, falta de apetito e inactividad. Los casos anteriores conllevan una gran responsabilidad moral para elegir lo que realmente es mejor para ellos como valorar el alcance de un tratamiento respecto a los efectos secundarios del mismo, o alargar la vida frente a la calidad de ésta.

A las cuestiones anteriores se suma la decisión respecto a la reproducción. Los seres humanos ejercen un enorme control sobre la vida sexual y reproductiva de los animales domesticados, al decidir si éstos pueden aparearse y en qué condiciones, si pueden o no tener descendencia o si es mejor esterilizarlos a temprana edad. En este sentido, dadas las condiciones de sobrepoblación de especies como perros y gatos, recurrir a la esterilización resulta la opción

más viable. Aunque esta medida no deja de ser invasiva, en ocasiones es preferible teniendo como antecedente que un gran número de estos animales se encuentran en situación de calle y las condiciones en que viven. No obstante, este control debe ejercerse de forma que respete sus derechos y su dignidad.

Si bien la relación con los animales domesticados se ha convertido en una relación utilitarista en la que se les ha obligado a participar en las sociedades humanas de acuerdo con sus términos y para su beneficio, también es cierto que otras relaciones son desinteresadas y son éstas y el impulso por mantener el contacto con estos seres lo que ha motivado en gran parte el movimiento de defensa de los animales. Las personas que han forjado y que mantienen vínculos estrechos con éstos, son aliados en este movimiento. En este sentido, se considera que la solución no estriba en poner fin a estas relaciones y liberar a todos los animales, sino en reconstruirlas de manera que sean respetuosas, compasivas y no explotadoras, lo cual deriva en una serie de obligaciones morales de los seres humanos hacia los animales que han sido domesticados, muchas de las cuales son a largo plazo.

En lo que se refiere a la perspectiva teórica, la teoría de la ciudadanía, considera que la exigencia del enfoque abolicionista de poner fin a toda relación con los animales domesticados ha sido un error estratégico para el movimiento de los Derechos de los Animales debido a que: “[...] Al fin y al cabo mucha gente ha comenzado a preocuparse por los derechos de los animales precisamente a través de su relación con los animales de compañía, que le ha abierto los ojos a la rica individualidad de las vidas de los animales que no se basa en la explotación”³⁹³.

Desde el enfoque de las capacidades, considerar que los animales domésticos son prisioneros y que, por tanto, éstos deberían ser puestos en libertad, es una visión con tintes románticos:

Existe una cierta visión romántica desde la que se considera que son prisioneros de los seres humanos, que los tratan como simples objetos de su propiedad. Lo mejor que les podría ocurrir según este modo de ver las cosas, sería que se los dejara en libertad para que vivieran conforme a los designios de la naturaleza³⁹⁴.

³⁹³ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoópolis*, *op. cit.*, 2018, p. 143.

³⁹⁴ Martha Nussbaum, *op. cit.*, 2007, p. 370.

Siguiendo la idea anterior, para diversas especies como los perros y gatos domésticos³⁹⁵, algunas razas de caballos y muchos animales de granja que tienen tras de sí una larga historia de domesticación, y que han evolucionado en simbiosis con los humanos, vivir en libertad no es factible con una existencia floreciente; sin embargo: “[...] esos animales no deberían ser tratados como simples objetos para uso y control a cargo de los seres humanos; siempre deberían tenerse en cuenta su propia forma de florecer y sus propios fines”³⁹⁶.

La teoría de la ciudadanía señala que la TDA ha evidenciado los errores en el trato que se da a los animales domesticados, pero no ha analizado respecto a posibles soluciones. Lo anterior es entendible, ya que uno de los obstáculos a los que se enfrentan los defensores de los Derechos de los Animales es derribar los mitos románticos e idílicos sobre el trato que se da a éstos dentro del sistema de explotación.

Desde el enfoque de las capacidades y la teoría de la ciudadanía se plantean dos formas en las que los animales domésticos podrían ser representados y velar por sus derechos. El enfoque de las capacidades considera que la representación de éstos a través de la figura de un tutor, puede ser una alternativa sensata desde el punto de vista moral, además de: “[...] tratarlos como compañeros que precisan una tutela prudente, pero que están dotados de derechos propios, aunque los ejerzan a través de esa tutela”³⁹⁷.

Por otra parte, la teoría de la ciudadanía considera que las relaciones entre los seres humanos y los animales domesticados pueden restablecerse de forma justa si se conciben siguiendo los principios de pertenencia y ciudadanía: “Allí donde los animales domésticos se les otorgue el estatus de conciudadanos en una comunidad política que gobierne en nombre de sus miembros tanto humanos como animales la justicia es posible”³⁹⁸. Como miembros de las comunidades humanas, tendrían derechos de pertenencia que van más allá de los derechos universales que se deben a todos los animales y que, en consecuencia, son relacionales y diferenciados. Por tanto, desde esta perspectiva, la justicia para los animales domesticados

³⁹⁵ El caso de los gatos podría representar un dilema. Algunos consideran que permanecer dentro de casa es lo mejor para ellos ya que al estar en el exterior se exponen a peligros tales como carreteras con mucho tráfico, a humanos malintencionados y a la posibilidad de herirse o enfermarse. Para otros, mantenerlos en el interior cubre las necesidades humanas, pero no la de los gatos que de alguna forma ven privada su libertad. *Cfr.*, Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2017, pp. 179-180.

³⁹⁶ *Idem.*

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 371.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 134.

requiere: “[...] aceptar que son miembros de nuestra sociedad, que deben formar parte de nuestros acuerdos políticos y sociales con unos términos justos”³⁹⁹.

Considerar a los animales domesticados como conciudadanos con derecho a conformar los acuerdos políticos y sociales, requiere conocer cómo pueden éstos expresar su bien subjetivo y cumplir con las normas sociales. Esta teoría reconoce que se trata de un proceso continuo con resultados impredecibles⁴⁰⁰. Sin embargo, ha reflexionado en torno a qué implican las ideas de pertenencia y ciudadanía y qué sería incompatible con éstas, detectando las presuposiciones de la ciudadanía en ámbitos como: la socialización básica, movilidad y uso compartido del espacio público, deberes de protección, uso de productos animales, uso de trabajo animal, atención médica, sexo y reproducción, depredación y dieta y, representación política⁴⁰¹. El objetivo en cada caso no es ofrecer una solución final y definitiva a cada uno de estos problemas, sino demostrar que desde el marco de la teoría de la ciudadanía es posible proporcionar otra perspectiva desde la cual se puede reflexionar en torno a las obligaciones respecto a los animales domesticados.

Por su parte, el enfoque de las capacidades propone una serie de capacidades que originalmente fueron pensadas para los seres humanos, en lo que éstos son capaces de ser y de hacer, y que de manera análoga puede ser aplicable y extensiva hacia los animales con la finalidad de que a través de éstas se posibilite su florecimiento. De esta forma, las categorías centrales son: la vida, salud física, integridad física, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, razón práctica, otras especies, juego y control sobre el propio entorno⁴⁰². La sugerencia es que este enfoque, podría ser incluido en todas las naciones en sus respectivas constituciones o documentos de principios fundamentales en una cláusula en la que: “[...] se reconozca a los animales como sujetos de justicia política y se recoja el compromiso de que los animales sean tratados como seres con derecho a una existencia digna”⁴⁰³.

En relación con las dos propuestas anteriores, recientemente, España ha presentado un anteproyecto de Ley para la Protección y Derechos de los Animales. Este documento se

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁰⁰ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 218.

⁴⁰¹ *Cfr.*, *Idem.*

⁴⁰² *Cfr.*, Martha Nussbaum, *op. cit.*, 2007, pp. 386-394.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 394.

compone de 24 prohibiciones generales entre las destacan: el uso de fauna salvaje en los circos, el sacrificio de ningún animal de compañía⁴⁰⁴, cualquier tipo de maltrato o agresión física, el abandono, prácticas de mutilación o modificación corporal, emplearlos para el consumo humano, la comercialización y venta, entre otras. Además de las anteriores se pretende crear un registro de personas inhabilitadas para la “tenencia de animales”⁴⁰⁵.

Otro aspecto que destacar de esta iniciativa de Ley en lo que se refiere sobre todo a los animales de compañía, es la propuesta de 10 obligaciones para las personas que pretendan asumir la responsabilidad del cuidado de un animal de compañía. Entre las que se establecen: la integración en el núcleo familiar en un estado de limpieza e higiene; adoptar medidas como la esterilización para evitar la reproducción incontrolada; mantenerlos en espacios adecuados (no reducidos, ni expuestos a condiciones climáticas extremas), atención médica, entre otras. Asimismo, se pretende que toda persona responsable del cuidado de un perro deberá de realizar y acreditar previamente un curso formativo para la tenencia de estos animales. Finalmente, se tiene previsto que para el año 2022 perros y gatos cuenten con un Documento Nacional de Identificación (DNI) de forma obligatoria, con el fin de tener identificados a estos animales y evitar que sean abandonados⁴⁰⁶.

Esta propuesta ministerial supone un avance significativo para la protección de los animales y es probable que sirva como modelo para otras naciones. Asimismo, dentro de sus conceptos y contenidos comienza a observarse un grado de avance en lo que se refiere a la modificación del lenguaje al utilizar términos como “personas titulares o responsables” dejando de lado el concepto de “propietario”. Sin embargo, en diversos capítulos de este anteproyecto, aún se hace alusión a la “tenencia responsable”. En este sentido, se considera necesaria la modificación de este tipo de términos que hacen referencia a la relación entre un “propietario” y una “cosa”.

⁴⁰⁴ De acuerdo con esta iniciativa de Ley, se procederá a la eutanasia únicamente con el fin de evitar su sufrimiento o en casos de enfermedad y heridas incurables.

⁴⁰⁵ Cfr., Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030, “Anteproyecto de Ley XX/2021, de XX de XXX, de Protección y Derechos de los animales”. Disponible en: <https://www.mdsocialesa2030.gob.es/portal/buscador.htm;jsessionid=m3P4BCRRuAUN6RpBhTb6QrLWpV-yFiLburhGOIXADqIKqx9x5Rfm9!-1298374344?textoConsulta=proteccion+animal> [Consultado el 6 de noviembre de 2021].

⁴⁰⁶ Cfr., “El DNI para animales llegará en 2022 para evitar el abandono de mascotas” en *La Vanguardia*, 19 de octubre de 2021. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/vivo/mascotas/20211019/7797648/dni-animales-mascotas-2022-proteccion-derechos-abandono-pmv.html> [Consultado el 3 de noviembre de 2021].

Por otra parte, aunque esta iniciativa hace referencia a los Derechos de los Animales en general, hace énfasis en la protección de los animales de compañía. En sus apartados no incluye a los toros y la prohibición de espectáculos taurinos⁴⁰⁷. Del mismo modo, no se establece ningún tipo de regulación y protección para los animales destinados al consumo humano. En tanto que la situación de los animales utilizados en la experimentación se aborda parcialmente. Estos ámbitos en los que los derechos básicos de los animales se ven infringidos sistemáticamente, precisan de forma urgente que se establezcan las respectivas regulaciones y prohibiciones, no sólo en este país sino a nivel mundial.

Como punto final a mencionar de esta iniciativa de ley, se pretende que el incumplimiento de estas obligaciones y prohibiciones se sancione a través de multas. Al respecto, se considera que más allá del elemento coercitivo, toda iniciativa debe acompañarse en primera instancia de la concientización, sensibilización y el respeto hacia todos los seres vivos y sintientes.

Las propuestas teóricas anteriores en su dimensión política, así como la iniciativa de ley, no son una lista estática y acabada de derechos o responsabilidades, sino que, quedan abiertas al análisis y complementación. Sin embargo, se reconoce que son un paso importante en la construcción de una declaración de derechos y obligaciones con representación global en la que sean visibilizadas las diversas áreas de regulación y protección.

4.4 Animales salvajes: no intervención y soberanía

Aunque los animales salvajes eviten a los seres humanos y no dependan de éstos para sus necesidades de alimentación, cobijo y estructura social, son vulnerables a la actividad humana. Existen diversas formas en que éstos pueden verse afectados negativamente. Dichas afectaciones pueden ser directas, a través de prácticas como la caza, la pesca, la pérdida de hábitats, o indirectas, por medio de la contaminación y el cambio climático derivado de las actividades humanas⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ A pesar de lo dispuesto en su título IV en el que se prohíbe el uso de animales en espectáculos públicos o actividades artísticas que les causen angustia, dolor o sufrimiento. *Cfr.*, Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030, “Anteproyecto de Ley XX/2021, de XX de XXX, de Protección y Derechos de los animales”, *op. cit.*, pp. 50-51.

⁴⁰⁸ Estas afectaciones se han clasificado en: daños antropogénicos directos y daños antropogénicos indirectos.

En lo que respecta a las afectaciones directas e intencionadas, la caza y la pesca son una de las formas en las que los seres humanos atentan contra la vida y la libertad de los animales salvajes. La mayoría de los animales que se cazan no tienen un destino alimentario, sino que se matan por diversión o por “la experiencia al aire libre”⁴⁰⁹. La caza afecta también a aquellos que no son blanco de los cazadores, quienes ven sus vidas alteradas al tener que lidiar con el estrés que les produce la intromisión humana a través de vehículos, campamentos, sonidos, olores, perros de caza, entre otros⁴¹⁰.

El comercio de especies salvajes y de sus productos derivados es una de las actividades ilícitas más rentables a nivel mundial y está relacionada directamente con la caza furtiva, la cual, además, tiene un impacto considerable en la extinción de las especies amenazadas⁴¹¹. El tráfico de especies opera mediante un mecanismo en el que, entre más raro es un ejemplar, su costo se vuelve más elevado.

En lo que se refiere a la pesca, se calcula que los peces que se matan anualmente a través de los pescadores de caña sobrepasan el número de mamíferos asesinados por los cazadores⁴¹². Por otra parte, anualmente, se mata a diez millones de animales marinos destinados en su mayoría al consumo humano. La pesca comercial no sólo ha contribuido al agotamiento de un gran porcentaje de peces de todo el mundo, sino que inflige daño a otras criaturas debido a los métodos que se emplean para atrapar a los peces⁴¹³. Asimismo, la creciente destrucción del hábitat de los animales tiene consecuencias variadas y de largo alcance que impacta en las vidas de éstos tales como: “[...] aislamiento de especies, pérdida de rutas migratorias,

⁴⁰⁹ A pesar de que las cifras son imprecisas, se mata a millones de animales salvajes a través de la caza. De acuerdo con Bekoff y Pierce, se estima que tan sólo en Estados Unidos, al año son asesinados por cazadores entre cien y doscientos millones de éstos. *Cfr.*, Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2018, p. 195.

⁴¹⁰ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 196.

⁴¹¹ *Cfr.*, Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (ONUDC), *Informe mundial sobre los delitos contra la vida silvestre y los bosques 2020 de la UNODC: la pandemia de COVID-19 ha demostrado que estos delitos no sólo amenazan el ambiente y la biodiversidad, sino también la salud humana*. Disponible en: https://www.unodc.org/mexicoandcentralamerica/es/webstories/2020/07_10_WLFC_UNODC.html [Consultado el 14 de octubre de 2021].

⁴¹² *Cfr.*, Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2018, p. 195

⁴¹³ *Cfr.*, Melanie Joy, *op. cit.*, pp. 70-71. De acuerdo con Joy, uno de los métodos utilizados para atrapar peces es el arrastre de redes por debajo de la superficie marina. Este tipo de captura arrastra también a miles de animales como aves, tortugas, delfines y peces no deseados, que son devueltos al océano muertos o moribundos. Algunas empresas pesqueras hacen uso de métodos más agresivos e invasivos tales como el uso de dinamita o cianuro en lugar de redes, los cuales, son capaces de destruir ecosistemas enteros.

alteraciones de los tipos de conducta típicos de las especies, pérdida del acceso a los recursos de agua y comida, y superpoblación”⁴¹⁴.

Aunado a lo anterior, las vidas de los animales salvajes se ven afectadas por los seres humanos indirectamente, debido a la infraestructura de las ciudades, los medios de transporte y las actividades cotidianas humanas que tienen un impacto sobre estas especies, a través de la contaminación acústica que afecta el comportamiento de las aves y mamíferos y animales marinos; el aumento del turismo y el uso de dispositivos electrónicos como los drones, así como la contaminación por sustancias y residuos químicos, y el uso desmedido de plásticos que contaminan los océanos⁴¹⁵.

Frente a estas problemáticas es difícil ignorar el impacto que los humanos tienen sobre las vidas y el entorno de los animales salvajes. Por lo que la protección de éstos plantea cuestiones como: ¿cuáles son las formas en que pueden construirse relaciones e interacciones respetuosas entre las comunidades humanas y las comunidades de animales salvajes? Respecto a estos planteamientos, se analizarán la postura de la Teoría de los Derechos de los Animales y la propuesta de la filosofía política a través de las categorías de la ciudadanía.

Dentro de la Teoría de los Derechos de los Animales, la protección de los animales salvajes se ha centrado sobre todo en la no transgresión de los derechos básicos, es decir, a la vida y a la libertad a través de la prohibición de prácticas como la caza, la pesca, el uso de animales para el entretenimiento, entre otras⁴¹⁶. Desde sus comienzos se hacía referencia a la no interferencia y la no privación de su libertad, tal como sostiene Salt:

[...] toda criatura que no es objeto de propiedad tiene el mismo derecho a vivir su vida sin ser molestada y sin que se le haga daño, excepto cuando ello sea contrario al bienestar humano.

[...] Sacar a un animal salvaje de su libre estado natural [...] y encerrarlo para el resto de su desdichada vida en una celda [...] donde pierde por necesidad todo rasgo distintivo de su carácter... [es] una negación tan absoluta de la teoría de los derechos de los animales como quepa imaginar⁴¹⁷.

En un contexto más reciente, la premisa que defienden y en la que coinciden algunos teóricos de la Teoría de los Derechos de los Animales, es que los seres humanos deben abstenerse de

⁴¹⁴ Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2018, p. 218.

⁴¹⁵ *Cfr.*, *Ibid.*, pp. 218-226.

⁴¹⁶ *Cfr.*, Tom Regan, *op. cit.*, 2016, p. 394-400.

⁴¹⁷ Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, Madrid, Los libros de la Catarata, 1999, pp. 60, 62.

perjudicar a los animales salvajes y han de dejar que éstos vivan sus vidas en paz. El enfoque deontológico de Regan aborda esta cuestión a través de la prohibición de la caza deportiva. Sostiene que quienes gestionan la fauna silvestre tienen el deber de proteger a los animales salvajes de los depredadores humanos que practican la caza en “nombre del deporte”:

[...] la meta del manejo de la fauna silvestre debería ser defender a los animales en la posesión de sus derechos, proporcionarles la oportunidad de vivir su vida a su manera lo mejor que puedan, libre de la depredación humana que se hace en nombre del “deporte”. Les debemos esto a los animales silvestres, no por bondad ni porque estemos en contra de la crueldad, sino por respeto a sus derechos⁴¹⁸.

Por otra parte, considera que la protección de éstos debe enfocarse en: “[...] dejar ser a los animales manteniendo a los depredadores humanos fuera de sus asuntos y permitiendo que estas otras *naciones* forjen su propio destino”⁴¹⁹.

En tanto que Singer, desde la postura utilitarista, apela por no interferir en las vidas de los animales salvajes: “[...] una vez que hemos abandonado nuestra pretensión de «dominar» a las otras especies, deberíamos abstenernos por completo de intervenir en sus vidas, dejarles en paz en la medida de lo posible”⁴²⁰. Sin embargo, considera que en situaciones en las que los animales se encuentren en peligro y los seres humanos se encuentren en condiciones de asistirles, la interferencia es deseable y está justificada:

Nos guste o no, los humanos sabemos más que otros animales acerca de lo que puede suceder en el futuro y este conocimiento puede colocarnos en situación en la que sería insensible por nuestra parte no intervenir [...] Así pues, es concebible que la interferencia humana mejore las condiciones de los animales y que, por tanto, esté justificada⁴²¹.

Desde la perspectiva del enfoque abolicionista, Francione señala que los deberes para con los animales salvajes no implican necesariamente que se tengan obligaciones morales o jurídicas de prestarles ayuda o de intervenir para que no sufran daños⁴²², sino que los derechos básicos de éstos consisten sobre todo en no ser tratados como propiedad o recursos para los seres humanos: “[...] the basic right of animals not to be treated as things means that we cannot

⁴¹⁸ Tom Regan, *op. cit.*, 2016, p. 398.

⁴¹⁹ *Idem.*

⁴²⁰ Peter Singer, *op. cit.*, 1999, p. 275.

⁴²¹ *Idem.*

⁴²² *Cfr.*, Gary Francione, *Introduction of the animal Rights: Your child or the dog?* Filadelfia, Temple University Press, 2000. 2000, p. 184.

treat animals as our resources. It does not necessarily mean that we have moral or legal obligations to render them aid or to intervene to prevent harm from coming to them”⁴²³.

El énfasis de los teóricos de la Teoría de los Derechos de los Animales en la no *vulneración de los derechos básicos* en lo que se refiere a los animales salvajes es la única forma en la que se aborda la situación de las comunidades de animales salvajes. De acuerdo con esta perspectiva, es considerado un deber el que los seres humanos se abstengan de perjudicar de forma directa a otras especies y dejar que éstas vivan sus vidas de la mejor manera⁴²⁴. En este sentido, ha adoptado una postura *no intervencionista* que se limita a establecer prohibiciones para evitar causar daños directos, pero sin establecer cuáles serían las obligaciones de los seres humanos frente a estos animales salvajes⁴²⁵.

Por una parte, la postura *no intervencionista* es defendible ya que con frecuencia las intervenciones humanas en la naturaleza han tenido resultados infructuosos o contrarios a lo esperado, como los casos de introducción deliberada de especies que han generado graves consecuencias ecológicas o las técnicas de control que han llevado también al desastre⁴²⁶. Otra cuestión desde la cual este planteamiento parecería defendible es que al interferir podría socavarse la capacidad de una sobrevivencia floreciente de los animales salvajes: “Las comunidades de animales salvajes son capaces de autorregularse y los animales individuales prosperan cuando actúan en consonancia con el tipo de ser que son”⁴²⁷.

Una intervención exagerada o extremista podría conducir a rediseñar la naturaleza para convertirla en un zoológico bajo el control de los seres humanos, lo que atentaría contra la capacidad de una sobrevivencia floreciente de los animales salvajes: “Sería un fracaso que

⁴²³ *Ibid.*, p. 185. “[...] el derecho básico de los animales a no ser tratados como cosas significa que no podemos tratar a los animales como nuestros recursos. No significa necesariamente que tengamos la obligación moral o legal de prestarles ayuda o intervenir para evitar que sufran daños”.

⁴²⁴ *Cfr.*, Tom Regan, *op. cit.*, 2016, pp. 394-404. También *Cfr.*, Peter Singer, *op. cit.*, 1999, p. 275.

⁴²⁵ Por otra parte, Sagols señala que la defensa de estos teóricos se limita a los animales incorporados en la ciudad: “[...] pues en el ambiente de la ciudad donde la tradición moderna ubica a la ética, donde los seres racionales se comunican y donde se establecen, ejercen y defienden los derechos con justicia”. Lizbeth Sagols, *op. cit.*, 2018, p. 158.

⁴²⁶ *Cfr.*, Katie Pavid, “What are invasive species?”, en *Natural History Museum*, 1 de julio de 2020. Disponible en: <https://www.nhm.ac.uk/discover/what-are-invasive-species.html> [Consultado el 21 de octubre de 2021].

⁴²⁷ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, 2018, p. 290.

todos los animales acabasen encerrados en parques zoológicos, dependiendo por completo de los planes que los seres humanos tuviesen preparados para ellos⁴²⁸.

Por otro lado, aunque prácticas como la caza, la pesca o la captura de animales fueran erradicadas, las actividades humanas seguirían perjudicando de forma indirecta a través de la contaminación del aire y el agua inherentes a la expansión humana, a través de procesos industriales, agrícolas, las vías de transporte, así como determinados estilos de vida y prácticas de consumo, los cuales, tienen también un impacto en los hábitats de los animales salvajes. En este tenor, Nussbaum considera que:

Los seres humanos inciden por todas partes en los hábitat de los animales y condicionan las oportunidades de nutrición de éstos, su libertad de movimientos y otros aspectos de su florecimiento. Incluso alguien que pretendiera negar que tenemos responsabilidad alguna con respecto a los animales «salvajes» con anterioridad a este siglo, debería admitir que nuestra extendida interferencia en las condiciones de florecimiento de los animales nos hace actualmente depositarios de dichas responsabilidades⁴²⁹.

Tal como menciona Nussbaum, los seres humanos tienen la capacidad de influir de manera negativa, pero también de forma positiva en la conservación de éstos: “En muchos casos, disponemos además del poder de salvar a animales que, de no ser por nuestra intervención, morirían de enfermedad o por las secuelas de una catástrofe natural”⁴³⁰. Este tipo de intervención forma parte de la propuesta de los deberes en sentido positivo que se tienen respecto a los animales salvajes en la propuesta de defensa de la filosofía política.

Desde esta perspectiva, se propone cambiar el nivel de análisis en cuanto a la no intervención y los derechos negativos y pasar a un plano más relacional respecto a la protección animal, donde además de las obligaciones, sea necesario plantear: “¿Cuáles son los tipos apropiados de relaciones entre las comunidades humanas y las comunidades de animales salvajes?”⁴³¹. Asimismo, desde la teoría de la ciudadanía se bosqueja una teoría de la soberanía para las comunidades de animales salvajes con el fin de proporcionar un marco global que guíe las interacciones con éstas, de tal forma que sea posible entender el equilibrio entre las obligaciones positivas y negativas hacia éstas.

⁴²⁸ Martha Nussbaum, *op. cit.*, 2007, p. 369.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 368.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 369.

⁴³¹ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, 2018, p. 292.

El respeto por la soberanía de los animales salvajes, es decir, el derecho de sus comunidades a llevar sus vidas de forma autónoma impondría límites a la comunidad humana y a las intervenciones deliberadas en la naturaleza⁴³². De acuerdo con Donaldson y Kymlicka, el planteamiento de la soberanía tendría dos implicaciones importantes. En principio, afianzaría el derecho de pertenencia de los individuos a un territorio o comunidad autónoma concretos que los demás, en este caso los seres humanos, no podrían invadir, colonizar, destruir ni saquear. De esta forma: “[...] reconocer la soberanía de los animales salvajes pondría fin a la destrucción humana de su hábitat. Obligaría a reconocer que se trata de tierras habitadas y que los habitantes existentes tienen derecho a conservar sus formas de vida en comunidad en ese territorio”⁴³³.

En segunda instancia, la soberanía puede aportar un marco para la cooperación entre comunidades humanas y animales sobre la base de la igualdad y la no explotación, en este sentido: “[...] impondría importantes restricciones sobre la actividad humana en cuestiones de efectos «transfronterizos» a fin de minimizar los perjuicios involuntarios a los animales salvajes y compensar a los que causamos daño”⁴³⁴. Lo cual significa que la actividad en territorio animal soberano o compartido, debería llevarse sobre términos justos de cooperación sobre iguales. Sustituyendo las prácticas de extracción unilateral y explotación que tienen costes ecológicos destructivos, por actividades beneficiosas y sostenibles para todas las partes⁴³⁵.

Por tanto, respetar la soberanía de los animales salvajes, significa que éstos tienen derecho a vivir sus vidas conforme a su naturaleza, a no ser forzados a vivir de otro modo, a no ser colonizados, saqueados y evidentemente, a no ser destruidos. No obstante, el propio concepto de soberanía podría resultar contradictorio en su aplicación en el caso de los animales ya que ésta: “[...] exige la existencia de una estructura de autoridad que esté aparte y por encima de la comunidad, ya que sólo con la aparición de este tipo de estructura de poder encontramos una institución en la que el concepto de soberanía pueda encajar”⁴³⁶.

⁴³² *Cfr., Ibid.*, p. 360.

⁴³³ *Idem.*

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 360.

⁴³⁵ *Cfr., Ibid.*, p. 340.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 301.

Desde esta concepción es evidente que los animales carecen de instituciones formales para la soberanía. Éstos se rigen por otro tipo de orden natural; sin embargo, incluso aunque estas comunidades no cumplieran con estos requisitos no tendrían por qué ser saqueadas, invadidas y destruidas, sino que las especies que las habitan tienen derecho a prosperar en sus territorios y que se respete su autonomía. Por tanto, es importante cuestionar respecto al tipo de capacidades que se requieren para reconocer la soberanía en las comunidades animales, Donaldson y Kymlicka consideran que:

[...] en el caso de los animales salvajes [...] lo que importa para la soberanía es la capacidad responder a los retos a los que enfrenta una comunidad y de proporcionar un contexto social en el que sus miembros individuales puedan crecer y prosperar. Y, en ese sentido, parece que los animales son competentes⁴³⁷.

De lo anterior algunos comportamientos de los animales salvajes sugieren que éstos pueden expresar esta capacidad a nivel individual y en comunidad. En cuanto que individuos, se ha observado que saben qué alimentos comer, dónde hallarlos y cómo almacenarlos para consumirlos durante ciertas temporadas del año como el invierno; dónde encontrar refugio y cómo construirse uno, cuidar de sus crías, orientarse a largas distancias, protegerse de la depredación, entre otras habilidades⁴³⁸. Asimismo, a nivel comunidad, durante el estudio del comportamiento de las especies denominadas *sociales* (lobos, orcas, elefantes, primates) se ha visto que éstas cazan en conjunto, cuidan de las crías y de los miembros del grupo débiles y enfermos⁴³⁹.

Desde la teoría de la ciudadanía, se apela porque la herramienta más apropiada para proteger a las comunidades de animales salvajes y sus intereses frente a la vulnerabilidad a la injusticia es a través del derecho a la soberanía: “[...] lo que los animales necesitan no es (o no sólo) un derecho de propiedad sobre un nido o cubil concretos [...] sino, más bien, la protección de su derecho a mantener su forma de vida en su territorio; en pocas palabras necesitan soberanía”⁴⁴⁰.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 308.

⁴³⁸ *Cfr.*, Carl Safina, *op. cit.*, 2015, pp. 181-190.

⁴³⁹ *Cfr.*, Marc Bekoff y Jessica Pierce, *op. cit.*, 2010, pp. 102-105, 112-114.

⁴⁴⁰ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, 2018, pp. 312-313.

No obstante, el reconocimiento de este derecho no exige el aislamiento o que se deje a los animales en paz, sino que es compatible con distintas formas de interacción y de ayuda, e intervención positiva:

[...] incluso en el caso de los animales salvajes, es un error pensar que el respeto por la soberanía requiere un planteamiento no intervencionista al cien por cien. No todas las formas de intervención humana suponen una amenaza para los valores de autonomía y autodeterminación. Por el contrario, algunas formas de interacción positiva parecen fomentarlo⁴⁴¹.

En algunas situaciones intervenir no es sólo encomiable, sino que es lo deseable por el bien de éstos. Determinadas intervenciones pueden ser beneficiosas y con un interés genuino de ayuda, desde esfuerzos por rescatarlos de catástrofes naturales hasta acciones de asistencia y compasión a pequeña escala como rescatar a un animal ante una situación que comprometa su vida o brindarle asistencia si se encuentra herido, alimento o cobijo.

Estas intervenciones en las circunstancias adecuadas son compatibles con el respeto por el respeto de los animales en un nivel individual y como comunidades soberanas. En tanto que otras formas de intervención tales como poner fin a los ciclos predatorios y alimenticios, atentan contra su autonomía, florecimiento y prosperidad: “[...] resultará difícil sostener que una criatura que sienta frustración y dolor porque le hayan sido inhibidas sus capacidades predatorias esté viviendo una vida floreciente”⁴⁴². En ese sentido, se debe ser cauto al intervenir en la naturaleza.

Por tanto, como se ha mencionado anteriormente, la Teoría de los Derechos de los animales deja de lado el perjuicio involuntario y descarta la intervención de los seres humanos en las comunidades de animales salvajes, el abordaje de éstas se reduce a la consigna de “dejar que vivan en paz”. Sin embargo, desde esta perspectiva no se establece qué responsabilidades y deberes éticos se tienen hacia estas comunidades que cohabitan con los seres humanos y que están expuestas al perjuicio directo o indirecto.

Al respecto la propuesta de la teoría de la ciudadanía defiende la soberanía de los animales salvajes sobre la base de que la autonomía de estas comunidades posee un gran valor moral y, en este sentido, establecer relaciones de soberanía es una forma de respetar dicho valor:

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 313.

⁴⁴² Martha Nussbaum, *op. cit.*, 2007, p. 364.

“El respeto por la soberanía de los animales salvajes [...] representa una relación moralmente valiosa y satisface nuestro deber (positivo) de relacionarnos con los animales de un modo que respete sus intereses, preferencias y agencia”⁴⁴³.

Reconocer la soberanía de las comunidades de animales salvajes es deseable, sin embargo, se ha cuestionado anteriormente respecto a los alcances y la aplicación de las categorías que propone la teoría de la ciudadanía, dada la tendencia invasiva y colonizadora de los seres humanos a otras naciones. Por otra parte, en la mayoría de los casos se ha irrumpido de forma abusiva y anteponiendo los intereses humanos en las vidas de los animales salvajes. En este sentido, se coincide con la postura no intervencionista. No obstante, en diversas situaciones la interferencia humana es positiva y resulta beneficiosa para las vidas de los animales sobre todo en lo que respecta a los programas de conservación, rehabilitación o intervenciones a pequeña escala de rescate o alimentación.

Por tanto, los animales tienen derecho a vivir en hábitats en los cuales sea posible su supervivencia y donde su existencia no se vea degradada, sino que disfruten de una vida próspera y floreciente. Los seres humanos por su parte tienen el deber de respetar estas comunidades de animales salvajes. Asimismo, las intervenciones en estas comunidades deben tener como objetivo principal beneficiar las vidas de estos animales.

Conclusiones

Actualmente, la situación de los animales se aborda desde tres planteamientos: bienestarista, ecologista y el enfoque de derechos básicos. El primero de éstos se preocupa por el bienestar de los animales que se encuentran en condiciones de cautiverio y sirven a los fines humanos. Por su parte, la perspectiva ecologista da prioridad a las especies sobre los individuos y hace permisibles prácticas como la gestión y el control poblacional para mantener el equilibrio y la salud de los ecosistemas. Estas medidas son cuestionables desde el punto de vista ético ya que tienen un impacto directo sobre las vidas de los animales. En ambos enfoques se detectan limitaciones en los que subyacen la primacía por los intereses humanos.

⁴⁴³ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *op. cit.*, 2018, p. 363.

Mientras tanto, el enfoque de derechos defiende que los animales tienen determinados derechos morales básicos, y que el reconocimiento de éstos requiere cambios fundamentales en la forma en cómo son tratados. Desde esta perspectiva, estos seres no existen para servir a los fines humanos, sino que son sujetos que poseen su propio valor inherente y, por tanto, deben ser tratados con respeto.

En concordancia con los objetivos del enfoque de derechos, se adhieren, desde la filosofía política la teoría de la ciudadanía y el enfoque de las capacidades. Ambas propuestas tienen como fin complementar la teoría clásica, al aportar un marco de defensa enfocado, por una parte, en los deberes positivos relacionales y por otra, en acciones orientadas al florecimiento de los animales.

Además de los derechos en sentido negativo que la TDA plantea, desde la teoría de la ciudadanía se tienen deberes de cuidado y de justicia para los animales domésticos que han sido introducidos en las sociedades humanas, y con las comunidades de animales salvajes, cuyos hábitats deben ser respetados.

Respecto a los animales domesticados algunas posturas como la abolicionista apelan porque las relaciones con éstos deben extinguirse al igual que toda forma de explotación. En lo que se refiere al primer aspecto esta visión resulta casi imposible si se toma en cuenta la larga historia de domesticación. Se coincide en que los animales deben dejar de ser vistos como objetos apropiables y que acciones como la matanza a gran escala en las granjas industriales, el uso de pieles, la caza, las pruebas invasivas, la captura para el entretenimiento humano y todas aquellas que atenten contra su dignidad y derechos básicos deberían dejar de practicarse.

No obstante, no se comparte la visión de poner fin a toda relación con el mundo animal, ya que diversas personas llegan a entender y a preocuparse por los animales al mantener una relación con ellos de cuidado desinteresado, observando su comportamiento, entre otras. En este sentido, la preocupación por el bienestar de estas criaturas no sólo proviene del ámbito teórico sino de las personas que interactúan con ellos. El movimiento en defensa de los animales debe apoyarse de estas motivaciones y no poner fin a estas relaciones.

En lo que se refiere a los animales salvajes, la tendencia general de la TDA es mantener una actitud no intervencionista y dejar que éstos vivan sus vidas en paz; sin embargo, la mayoría de las acciones humanas tienen un impacto en las vidas y en los hábitats de éstos. Se tiene claro que la postura no intervencionista se asuma como la mejor alternativa para las especies salvajes, teniendo como antecedente las intervenciones desastrosas y abusivas que en su mayoría tienen como fin el beneficio humano y en ese sentido, se coincide en que no se debe intervenir si no es para beneficio auténtico de estos animales.

La propuesta de la teoría de la ciudadanía de reconocer a estas comunidades como otras naciones soberanas es deseable; sin embargo, se cuestionan sus alcances dada la tendencia de los seres humanos a invadir y colonizar otras naciones. Pero se coincide en que no es suficiente con prohibir prácticas como la caza o la pesca, o mantenerse al margen ante situaciones que ponen en riesgo la vida de los animales salvajes.

Por tanto, se concluye que, es necesario reconocer a los animales no sólo como sujetos individuales cuyos derechos básicos deben respetarse, sino que, además, las múltiples interacciones entre los seres humanos y éstos requiere del cumplimiento de obligaciones específicas tales como: respetar sus hábitats, el deber de rescatar a aquellos que resulten afectados involuntariamente por las actividades humanas, así como cuidar a los animales que dependen de los seres humanos.

Conclusiones generales

Posterior al análisis y reflexión de las posturas anteriores, se concluye que es posible la defensa ética de los derechos de los animales a partir de los principios de la ética de la No-violencia, *ahimsâ* y respeto por todas las formas de vida, los cuales son la base de todo movimiento en favor de la paz; la Etología, que ha puesto de manifiesto la riqueza de la vida emocional y cognitiva de los animales, impulsando el movimiento a favor de la defensa ética de los animales; y la Filosofía Política que tiene como fin complementar la teoría clásica al proponer deberes positivos y de justicia para los animales domésticos que han sido introducidos en las sociedades humanas, y con las comunidades de animales salvajes, cuyos hábitats deben ser respetados.

Asimismo, se han considerado las siguientes conclusiones particulares:

No-violencia hacia los animales y reverencia por la vida

1. Los principios éticos de la No-violencia, no sólo se refieren al respeto y la justicia hacia las personas, sino que incluyen el mismo reconocimiento hacia los animales y todos los seres sintientes. Desde esta perspectiva, se defiende que ambos tienen el mismo derecho a existir y a no sufrir. En este sentido, sus principios pueden tomarse como referente de las teorías actuales que apelan por reconocer a los animales como seres sintientes a los que se les debe un trato respetuoso.
2. A diferencia de otras cosmovisiones en las que se ha hecho una interpretación de los humanos como seres superiores, desde la perspectiva jainista y budista –base de la No-violencia– se rechaza la idea de superioridad, dominio y separación.
3. El principio de *ahimsâ*, aunque tiene como fin principal evitar cualquier forma de daño a otros, obedece también a un tipo de deber y preocupación indirecta hacia sus practicantes, en el que, quien inflige la violencia se hace acreedor a un karma negativo y se daña a sí mismo. En este tenor, las formas de violencia que atentan contra la naturaleza y los animales terminan por dañar y perjudicar también a la humanidad.
4. Thoreau y Tolstói, son precursores de la propuesta gandhiana sobre la No-violencia. En lo que se refiere a Thoreau, sus reflexiones en torno al aprecio por la naturaleza y la vida salvaje

son un llamado a replantearse si es posible vivir de forma más atenta, respetuosa y empática con todos los seres vivientes, a partir de una economía verdaderamente sustentable que tome en cuenta no sólo las necesidades humanas sino las de todos los habitantes del planeta.

5. Se coincide con Tolstói, en que el punto de partida para aspirar a una vida justa en sus diferentes manifestaciones y la construcción de una cultura de paz es dejar de causar sufrimiento a los animales, no sólo practicando el vegetarianismo, sino concientizando en el impacto que las acciones humanas tienen en la vida de otros seres.

6. La práctica del *ahimsa* como No-violencia, al igual que muchas éticas, representa un gran desafío para su ejercicio integral; sin embargo, se coincide con Gandhi, en que los seres humanos están llamados a realizar no actos de perfección inalcanzable, pero si a concientizar respecto a las múltiples formas en que sus acciones tienen un impacto en la vida de otros seres.

7. Se plantea la práctica del vegetarianismo como un acto no-violento que manifiesta el reconocimiento a los animales no humanos, que normalmente han sido considerados al servicio de la humanidad, como alimento. Por otro lado, no consumir alimentos de origen animal está estrechamente vinculado con el principio de *ahimsâ*, pero no se trata únicamente de una cuestión restrictiva en la dieta, sino que implica además otras virtudes como el respeto e incluso el aprecio por las vidas de todos los seres.

8. Practicar la No-violencia no es mantener una actitud pasiva frente a la violencia, sino que implica un estado activo del ser interior y del comportamiento externo. Elegir este camino es apostar por la vida, la dignidad y la libertad. Actuar desde esta ideología es negarse a deshumanizar a otro ser humano, pero también, es oponerse a la explotación, dominio y sufrimiento de otros seres.

El ecofeminismo y la defensa ética de los animales

1. El ecofeminismo ha visibilizado la conexión entre la dominación de las mujeres, la naturaleza y los animales. Entre sus objetivos teóricos, se encuentra la deconstrucción de los dualismos jerarquizados y dicotómicos sobre los que se ha fundado el pensamiento occidental y que ha desvalorizado a la mujer, a la naturaleza, al cuerpo, a los sentimientos y a los animales.

2. Identificar la conexión que existe entre los distintos sistemas de dominación es también un tema que atañe a la Ética Animal, ya que el sistema de dominación de los animales ha servido de base para justificar la opresión de otros grupos humanos. En ese sentido, se puede decir que la inferiorización y violencia hacia éstos conducen a la falta de empatía hacia otros individuos legitimando los sistemas de opresión. Por lo tanto, se precisa modificar la visión de estos dualismos como opuestos, y concebirse como complementarios, en donde cada parte apoye al desarrollo y florecimiento de la otra, desde una perspectiva no jerarquizante que respete los rasgos diferenciales y particulares de cada ser y en donde la diferencia no sea motivo para la dominación.

3. Desde la perspectiva de algunas ecofeministas los teóricos de la Liberación Animal han tomado como referente a los seres humanos y las similitudes entre éstos y los animales para hacer extensivas las consideraciones éticas y morales hacia éstos dejando de lado el valor de las diferencias. Del mismo modo, las posturas tradicionales de defensa de los animales han excluido a los sentimientos como parte esencial en la defensa ética de los animales, dando preeminencia a la razón.

A partir de las similitudes con los seres humanos es que ciertos animales pueden formar parte del ámbito moral, en tanto que aquellos que no cumplan con estas quedan fuera. Por lo que las semejanzas se muestran como la condición necesaria para ser considerados moralmente, con lo cual, no sólo no se valoran las diferencias y las particularidades de los animales, sino que son los seres humanos quienes desde su perspectiva y desde lo que es valioso para ellos, determinan qué parámetros y qué capacidades son valiosas para que otros seres puedan ser incluidos en el ámbito de las consideraciones morales.

Al desestimar las actitudes de empatía, piedad o compasión hacia los animales como debilidad femenina, se identifica el sesgo androcéntrico dentro de la Ética Animal. Además de que, al marginar la emotividad y los sentimientos, da lugar al dualismo razón/emoción.

4. Se coincide con la crítica desde la perspectiva ecofeminista; sin embargo, se reconoce que, las propuestas de los teóricos de la Liberación Animal han sido un parteaguas dentro de una tradición ética y filosófica marcada por un antropocentrismo que no sólo tomaba a la humanidad como el centro de todo y como el único fin, sino que durante mucho tiempo negó cualquier cercanía con los animales, concebidos como seres inferiores, a la vez que se

adjudicó como propios y únicos muchos rasgos y capacidades que ahora se sabe, son compartidas con otras especies.

5. Los animales no humanos poseen un valor inherente en sí mismos, con la particularidad y diferencia que les distingue de los seres humanos, valoración que es defendida desde la perspectiva ecofeminista.

6. El ecofeminismo y el movimiento de Liberación Animal tradicional, a pesar de sus diferencias, son propuestas que resultan complementarias para la construcción de una teoría ética que defienda la igualdad, a la vez que reconozca los rasgos diferenciales y particulares de los animales.

7. En lo que se refiere a la importancia del elemento emotivo, la pérdida de empatía hacia los animales ha sido un factor para cosificarlos, de tal manera que se les ha otorgado un valor meramente instrumental. Por lo que, la parte emotiva desempeña un factor importante en la forma en cómo se conciben y el trato que se da a los animales. No es suficiente con apelar por un trato respetuoso únicamente sobre la base del deber, del mismo modo que la prohibición del maltrato y la tortura estén determinados por la coerción. El reconocimiento de derechos, la igualdad de consideraciones de los intereses, precisa para su fundamentación de la empatía, la compasión e incluso de los vínculos que se generan con otras especies, ya que muchas veces los sentimientos son el móvil de las acciones humanas.

8. Se ha identificado que dentro del movimiento animalista las mujeres representan la mayoría en las tareas de defensa y protección. No obstante, la preocupación por los animales no es en absoluto exclusivo de éstas, ni surge en todas ellas. Es necesario reconocer que los varones han realizado también aportaciones significativas tanto en la teoría como en la práctica.

9. Desde algunas corrientes de ecofeminismo, el consumo de carne está relacionado con la objetivación y cosificación de la mujer y el animal, lo que los convierte en referentes ausentes en donde ambos desaparecen como individuos y aparecen como trozos de carne para satisfacer los deseos de otros.

10. Se coincide en que la cosificación de la mujer guarda una estrecha relación con la objetivación de los animales. No obstante, frente a la demanda del referente ausente, está la

imagen de la mujer que viste una colección de abrigos de piel que le dan cierto estatus social o la mujer torera en la que, se alude con orgullo a la igualdad de oportunidades en un ámbito en donde prima el machismo. La inclusión de la mujer en el ámbito taurino apenas ha sido abordada por algunas ecofeministas como Puleo. Por lo tanto, es necesario no asumir una perspectiva parcial y evitar victimizar únicamente a las mujeres, debido a que, el interés por los animales no surge en todas ellas o puede ser de forma parcial hacia aquellas especies que son más próximas.

11. El lenguaje es otra forma de perpetuar la violencia y el prejuicio de inferioridad hacia los animales y las mujeres. Los dualismos dicotómicos que ubican a la mujer como naturaleza, han influido, además, en el uso de un lenguaje insultante que asimila a la mujer con la hembra, reduciéndola a funciones sexuales y reproductoras, haciendo uso de adjetivos de hembras animales como “perra”, “zorra”, “loba” entre otros. Algunas ecofeministas y feministas señalan que lo anterior es resultado de la heterodesignación de la mujer como naturaleza; sin embargo, no son sólo los varones quienes utilizan este tipo de lenguaje, sino que en diversas ocasiones son ellas mismas quienes reproducen y utilizan este tipo de adjetivos para referirse a otras mujeres.

12. En las manifestaciones de sexismo a través del lenguaje despectivo e insultante, subyace el especismo, en el que los animales son concebidos como inferiores y objetos de legítima posesión y desprecio. Por tanto, es necesaria la deconstrucción del lenguaje que identifica a mujeres y animales como seres inferiores cuyas características son objeto de desprecio.

13. El lenguaje es una herramienta potente, las palabras que se eligen no sólo nombran o describen cosas, sino que les asignan estatus y valor. Por tanto, es preciso comenzar a concientizar al lenguaje y las expresiones cotidianas, especialmente en el uso de palabras o adjetivos que se utilizan para referirse a los animales no humanos, ya que muchas de estas expresiones mantienen los prejuicios hacia ellos. Asimismo, es necesario referirse a las personas que comparten sus hogares y sus vidas con animales no como “dueños”, “amos” o “propietarios” ya que estos términos denotan esclavitud y propiedad sobre *algo*, sobre una cosa. Lo deseable es asumirse como la persona responsable de la vida, el cuidado y el bienestar de otro ser vivo.

Los aportes de la Etología a la defensa ética de los animales

1. La comprensión del actuar animal conlleva un grado de complejidad que precisa ser abordado desde diversos enfoques; aún el comportamiento instintivo de los animales requiere una explicación compleja respecto a la intervención de los mecanismos internos y externos que dan lugar a éste.

2. Estudiosos del comportamiento animal afirman que algunas especies son capaces de expresar empatía y manifestar un comportamiento altruista y cooperativo lo que ha dado pie a que algunos etólogos y filósofos consideren que en determinadas especies se manifiesta el comportamiento moral. No obstante, al catalogar como moral este tipo de comportamiento, existe el riesgo de proyectar en los animales valores humanos, así como medirlos bajo sus parámetros. Se considera que la importancia de estos estudios radica desde la perspectiva personal, en que revelan la riqueza y complejidad de la vida mental y emocional de los animales que contribuye a cambiar la concepción y ampliar el conocimiento que se tiene de éstos.

Asimismo, al poner de manifiesto las similitudes humanas y animales se precisa replantear la concepción de unos y otros, señalando las semejanzas a la vez que se enfatiza en las particularidades y diferencias que los caracterizan.

3. El desarrollo de la etología y los constantes descubrimientos respecto a las capacidades cognitivas y emocionales de los animales plantea cuestionamientos éticos respecto al uso y el trato que se da a éstos en los diferentes ámbitos humanos. No obstante, de los datos científicos sobre dichas capacidades no se deriva necesariamente una conclusión única respecto al trato que debería de dárseles o las relaciones que se establecen entre éstos.

En la mayoría de los casos, el conocimiento respecto a lo que los animales quieren y necesitan no se utiliza para su beneficio, sino que es empleado por la ciencia del bienestar para mejorar sus condiciones de vida para seguir explotándolos. Por lo anterior, algunos etólogos preocupados verdaderamente por los animales han propuesto trascender el bienestarismo y dar paso a la ciencia del buen vivir animal.

Por todo lo anterior, se considera que la etología y otras disciplinas como la primatología y la neurociencia han contribuido a que los derechos de los animales se hayan convertido en una cuestión que precisa el análisis ético y filosófico, debido a que han transformado la visión del mundo natural y animal, al mostrar la riqueza, complejidad y particularidad de su comportamiento trascendiendo la visión automática mecanicista, y que aun así, desde la etología, se precisan más estudios que permitan argumentos difíciles de cuestionar.

Aunque no es posible acceder directamente y del todo al mundo interior de los animales, muchos de sus comportamientos seguirán siendo un misterio para los seres humanos; sin embargo, esta no es razón para reconocer que son una otredad que merece ser tratada con respeto y consideración.

Los derechos de los animales desde la filosofía política

1. Se ha conseguido un grado de avance en materia de protección y bienestar animal, el cual se ha visto reflejado en iniciativas de ley que prohíben el maltrato y la crueldad; sin embargo, las cifras de explotación de los animales en los diferentes ámbitos humanos siguen en aumento. La problemática anterior precisa identificar las limitaciones en las perspectivas actuales en las que se debate la defensa de los derechos de los animales: el bienestarismo, el ecologismo holista y el enfoque de derechos.

El primero de éstos tiene como fin mejorar las vidas de los animales, pero dentro del contexto de aquellas situaciones en las que las actividades humanas tales como ganadería industrial, la investigación en laboratorios, los zoológicos, acuarios entre otras imponen cargas sobre el bienestar de estas criaturas. Por su parte la perspectiva ecologista da prioridad a las especies sobre los individuos y hace permisibles prácticas como la gestión y el control poblacional para mantener el equilibrio y la salud de los ecosistemas. Estas medidas son cuestionables desde el punto de vista ético ya que tienen un impacto directo sobre las vidas de los animales. En ambos enfoques se detectan limitaciones en las que subyacen la primacía por los intereses humanos.

Mientras tanto, el enfoque de derechos defiende que los animales tienen determinados derechos morales básicos, y que el reconocimiento de éstos requiere cambios fundamentales en la forma en cómo son tratados. Desde esta perspectiva, estos seres no existen para servir

a los fines humanos, sino que son sujetos que poseen su propio valor inherente y, por tanto, deben ser tratados con respeto. No obstante, estas prerrogativas se encuentran al margen del ámbito político. Por otra parte, la teoría de los derechos se ha enfocado en especificar una lista reducida de derechos negativos tales como no ser torturado, privado de la libertad o asesinado, mismos que se consideran aplicables de forma genérica a todos los animales que tienen algún nivel de conciencia o sensibilidad, pero se ha dicho poco respecto a qué obligaciones se pueden tener para con los animales, tales como el derecho a respetar sus hábitats, la obligación de diseñar los espacios urbanos, de tal forma que se tomen en cuenta las necesidades de los animales o el deber de rescatar a aquellos que resulten afectados involuntariamente por las actividades humanas, así como cuidar a los animales que dependen de los seres humanos.

2. La filosofía política a través de propuestas como la teoría de la ciudadanía y el enfoque de las capacidades aportan un marco de defensa de los derechos de los animales enfocado en los deberes positivos relacionales y acciones orientadas al florecimiento de éstos. Ambas perspectivas complementan y amplían la Teoría de los Derechos de los Animales, debido a que apelan porque, además de los derechos en sentido negativo que esta teoría plantea, se tienen deberes de cuidado y de justicia para los animales domésticos que han sido introducidos en las sociedades humanas, y con las comunidades de animales salvajes, cuyos hábitats deben ser respetados.

3. La representación política de los animales domesticados puede ser posible a partir de la propuesta del enfoque de las capacidades, a través de la figura de un tutor, como una alternativa sensata desde el punto de vista moral. Así como desde la teoría de la ciudadanía que propone que las relaciones entre los seres humanos y los animales domesticados pueden restablecerse de forma justa si se conciben siguiendo los principios de pertenencia y ciudadanía, otorgándoles a estos animales el estatus de conciudadanos en una comunidad política que gobierne en nombre de sus miembros tanto humanos como animales.

4. Si bien, la relación con los animales ha adoptado generalmente una forma destructiva en la que se les ha obligado a participar en las sociedades humanas de acuerdo con sus términos y para su beneficio, también es cierto que el impulso por mantener el contacto con estos seres ha motivado en gran parte el movimiento de defensa de los animales. Las personas que han

forjado y que mantienen vínculos estrechos con éstos, son aliados en este movimiento. En este sentido, se considera que la solución no estriba en poner fin a estas relaciones y liberar a todos los animales, sino en reconstruirlas de manera que sean respetuosas, compasivas y no explotadoras, lo cual deriva en una serie de obligaciones morales de los seres humanos hacia los animales que han sido domesticados.

5. Por otra parte, se coincide en que a los animales se les debe de dejar de verse como propiedad. Se ha mencionado que una forma de comenzar por cambiar este paradigma es modificar el lenguaje, ya que es común que se refiera a las personas que tienen bajo su responsabilidad la vida de un animal como “amos”, “dueños”, “propietarios” y se haga alusión a una tenencia. Lo anterior conduce a crear una relación amo-esclavo, propietario-cosa, dueño-objeto y, por tanto, a cosificar a los animales. En este tenor, lo deseable es asumirse como tutor, responsable de e incluso como compañero.

6. Asumir la responsabilidad de un animal, requiere tener en cuenta sus necesidades básicas de alimentación, espacio y cuidados físicos en general, así como la atención afectiva y el tiempo de calidad que enriquece y fortalece los vínculos. Algunos países como España proponen tomar un curso de capacitación antes de responsabilizarse por un animal.

7. En el caso de los animales salvajes, el enfoque de derechos de los animales ha adoptado una postura *no intervencionista* en la que los seres humanos deben abstenerse de perjudicar a los animales salvajes y han de dejar que éstos vivan sus vidas en paz. El énfasis de la TDA en la no vulneración de los derechos básicos de los animales salvajes es la única forma en la que se aborda la situación de las comunidades de éstos. Lo que implica como deber de los seres humanos que se abstengan de perjudicar de forma directa a otras especies y dejar que éstas vivan sus vidas de la mejor manera, pero sin establecer cuáles serían las obligaciones de los seres humanos hacia los animales salvajes.

No obstante, en algunas situaciones intervenir no es sólo encomiable, sino que es lo deseable por el bien de éstos. Algunas intervenciones pueden ser beneficiosas y con un interés genuino de ayuda, desde esfuerzos por rescatarlos de catástrofes naturales hasta acciones de asistencia y compasión a pequeña escala como rescatar a un animal ante una situación que comprometa su vida o brindarle asistencia si se encuentra herido, alimento o cobijo.

8. Desde la teoría de la ciudadanía, se apela por proteger a las comunidades de animales salvajes y sus intereses frente a la vulnerabilidad a la injusticia a través del derecho a la soberanía. El reconocimiento de este derecho no exige el aislamiento o que se deje a los animales en paz, sino que es compatible con distintas formas de interacción y de ayuda e intervención positiva. Por una parte, son cuestionables los alcances y la aplicación de esta categoría dada la tendencia de los seres humanos a invadir y colonizar los territorios de sus congéneres y su interferencia en los hábitats animales. Por otro lado, se coincide en que intervenir en las circunstancias adecuadas es compatible con el respeto de los animales en un nivel individual y como comunidades soberanas. En tanto que otras formas de intervención tales como poner fin a los ciclos predatorios y alimenticios, atentan contra su autonomía, florecimiento y prosperidad.

Finalmente, se concluye que interiorizar los valores de la ética de la No-violencia conlleva a la transformación personal y a cambios estructurales en la forma de vida, de tal manera que sea congruente con estos valores. El conocimiento acerca de las capacidades cognitivas y emocionales de los animales supone replantear la concepción que se tiene de éstos, pero aún si no se demostraran estas similitudes y capacidades, se tiene el deber de respetar las vidas de los otros seres, con sus diferencias y particularidades.

En tanto que, toda iniciativa de ley y representación política requiere tener como fundamento la concientización, sensibilización, empatía y valores como el respeto, los cuales, son anteriores a cualquier prohibición y consecuente coerción.

La defensa de los animales se ha afianzado en los círculos académicos donde se ha ido perfeccionando desde hace más de cuatro décadas. El reto estriba en que estas ideas hagan eco en la población en general. Por lo que es necesario hacer llegar de forma accesible estos conocimientos a los distintos sectores de la población. Lo anterior puede lograrse mediante la promoción de una cultura de sensibilización y empatía, así como la educación en sus diferentes niveles y ámbitos, no sólo en las aulas y si no también en los hogares. Enseñar a las niñas y niños a respetar las vidas de todos los seres, resultará beneficioso para ambas partes.

Bibliografía

- Adams, Carol, *La política sexual de la carne. Una teoría crítica feminista vegetariana*, Madrid, Ochodoscuatro ediciones, 2016.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.
- Balza, Isabel y Garrido, Francisco, “¿Son las mujeres más sensibles a los derechos de los animales? Sobre los vínculos entre el animalismo y el feminismo”, *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 54, enero-junio 2016, pp. 289-305. Disponible en: <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/941/940> [Consultado el 30 de septiembre de 2021].
- Bekoff, Marc, *Nosotros los animales*, Madrid, Trota, 2003.
- Bekoff, Marc y Pierce, Jessica, *Justicia salvaje. La vida moral de los animales*, Madrid, Turner, 2010.
- Bekoff, Marc y Pierce, Jessica, *Agenda para la cuestión animal. Libertad, compasión y coexistencia en la era humana*, Madrid, Akal, 2017.
- Bernuz Beneitez, María José, “El maltrato animal como violencia doméstica y de género. Un análisis sobre las víctimas”, en *Revista de Victimología*, no.2, 2015, pp. 97-123. Disponible en: www.revistadevictimologia.com
- Berute, Santiago, “El bosque como templo de la filosofía: Henry David Thoreau y los enemigos de la ciudad”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, no. 34, Madrid, UNED, 2014, pp. 105-136.
- Bilimoria, Purusottama, “La ética india”, en Peter Singer, *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- Carson, Rachel, *Primavera silenciosa*, México, Crítica, 2017.
- Callicot, J. Baird, “Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again”, *In Defense of The Land Ethic*, Albany, State University of New York Press, 1989
- Church, Russell, “Reacciones emocionales de las ratas al dolor ajeno”, en *Revista de Psicología comparada y fisiología*, 1959, no. 52, pp. 134-132. Disponible en: <https://www.semanticscholar.org/paper/Emotional-reactions-of-rats-to-the-pain-of-others.-Church/0d1800098027e652f5acade478c64d903d8de398> [Consultado el 14 de marzo de 2021].
- Darwin, Carlos, *El origen del hombre. La selección natural y la sexual*, Valencia, F. Sampere y Compañía, 1910.
- De Lora, Pablo, *Justicia para los animales*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- De Waal, Frans, *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona, Paidós, 2007.

- De Waal, Frans, *La edad de la empatía*, México, Tusquets, 2011.
- De Waal, Frans, *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*, México, Tusquets Editores, 2014.
- Donaldson Sue y Kymlicka, Will, *Zoópolis, Una revolución animalista*, Madrid, Errata naturae, 2018.
- Donovan, Josephine, "Animal Rights and Feminist Theory", *Signs*, vol. 15, no. 2, 1990, pp. 350-375, disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3174490> [Consultado el 6 de octubre de 2021].
- Drea, Christine M. and Frank, Laurence G.. "5. The Social Complexity of Spotted Hyenas" In *Animal Social Complexity: Intelligence, Culture, and Individualized Societies* edited by Frans B. M. de Waal and Peter L. Tyack, 121-148. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press, 2013. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674419131.c10>
- Francione, Gary *Introduction of the animal Rights: Your child or the dog?* Filadelfia, Temple University Press, 2000.
- Francione, Gary y Charlton, Anna, *Derechos animales. El enfoque abolicionista*, Utha, Exempla Press, 2015.
- Francione, Gary y Charlton, Anna, *Come con conciencia. Un análisis sobre la moralidad del consumo de animales*, Utha, Exempla Press, 2015.
- Gallese, Vittorio; Fadiga, Luciano; y Rizzolatti, Giacomo, "Action recognition in the premotor cortex", en *Brain*, 1996, pp. 593-609. Disponible en: academic.oup.com/brain/article-pdf [Consultado 12 de marzo de 2021].
- Gandhi, *Política de la No Violencia*, Madrid, Diario Público, 2010.
- Gandhi, Mahatma, *Autobiografía. Historia de mis experiencias con la verdad*, Madrid, Gaia Ediciones, 2014.
- Gandhi, Mahatma, *Hind Swaraj*, traducción y prólogo de Pietro Ameglio, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2014.
- Gandhi, Mahatma, *La Base Moral del Vegetarianismo*, Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana, 2019.
- García, Moisés, *Animales en las religiones de la India*, Disponible en: http://www.academia.edu/6594823/ANIMALES_EN_LAS_RELIGIONES_DE_LA_INDI [Consultado el 25 de octubre de 2019].
- George, Kathryn *Animal, Vegetable, or Woman? A Feminist Critique of Ethical Vegetarianism*, Albany, SUNY Press, 2000.
- Gilligan, Carol, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, FCE, 1985.

- Gómez, Juan Carlos y Colmenares, Fernando “La causación del comportamiento: modelos clásicos y causas externas” en Juan Carranza, (Ed.), *Etología. Introducción a la ciencia del comportamiento*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1994, pp. 41-62.
- Heinrich, Bernd, *Mind of the raven*, Nueva York, Cliff Street Books, 1999.
- Herrero, Yayo, “El movimiento ecologista ante el deterioro global: retos y utopías”, *Intervención Psicosocial*, vol. 15, no. 2, Madrid, 2006, pp. 149-166. Disponible en: https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-05592006000200003 [Consultado el 25 de septiembre de 2021].
- Herrero López, Yayo, “Feminismo y ecología: Reconstruir en verde y violeta”, en Roser Mancera, Carmen Miguel, y Vanessa Maldonado (coords.), *Medio Ambiente y Desarrollo. Miradas Feministas desde Ambos Hemisferios*, Granada, Universidad de Granada, 2013, pp. 67-86.
- Himli, Kiley, Wynnb, Karen, Bloom, Paul *et. al.*, “How infants and toddlers react to antisocial others” en *PNAS*, vol. 108, no. 50, 2011, pp. 19931–19936. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/51838236_How_Infants_and_Toddlers_React_to_Antisocial_Others [Consultado el 3 de mayo de 2021].
- Humphrey Marshall, Thomas, “Ciudadanía y clase social”, en *Reis*, no. 79, 1997, p. 297-344. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/274205043_Ciudadania_y_clase_social/link/5d7f8e5d458515fca16cc30c/download. [Consultado el 11 de septiembre de 2021].
- Joy, Melanie, *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013.
- Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1988.
- Key, Christopher, *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*, Indian Books Centre, Delhi, 1995.
- Kosfeld, Michael, Heinrichs, Markus, Zak, Paul, *et. al.*, “Oxytocin increases trust in humans”, en *Nature*, no. 435, 2005, pp. 673-676. Disponible en: <https://www.nature.com/articles/nature03701> [Consultado el 23 de abril de 2021].
- Kumar, Satish, *Tierra, Alma y Sociedad una nueva trinidad para nuestro tiempo*, Barcelona, Kairós, 2014.
- Kymlicka, Will y Donaldson, Sue, “Los animales y los límites de la ciudadanía” en *Derecho y Humanidades*, no. 27, 2016, pp. 185-210. Disponible en: <https://revistas.uchile.cl/index.php/RDH/article/view/48425>. [Consultado el 10 de septiembre de 2021].
- Leopold, Aldo, *Una ética de la tierra*, Madrid, Catarata, 2017.

- López, Mario, “Gandhi, Política y Satyagraha”, en *Ra-Ximbai*, vol. 8, no. 2, enero-abril, 2012, pp. 39-70.
- Lorenz, Konrad, *Hablaba con las bestias, los peces y los pájaros*, México, Tusquets, 2017.
- Lucas, Sheri, “Una defensa de la conexión feminista-vegetariana”, en *Hypatia*, no. 20, pp. 150-177.
- Marchand, Alexandre “El hospital jainista que cura a los pájaros en la India” en *La Razón Digital*, Nueva Delhi, 2016. Disponible en: http://www.la-razon.com/sociedad/asi_va_la_vida/India-Hospital-jainista-cura-pajaros-heridos_0_2611538851.html [Consultado el 28 de octubre de 2019].
- Martínez Hincapié, Carlos, *De nuevo la vida. El poder de la Noviolencia y las transformaciones culturales*, Bogotá, UNIMINUTO, 2019.
- Méndez, Anahí, “América Latina: movimientos animalistas y luchas contra el especismo”, *Nueva Sociedad*, 288, julio-agosto 2020, pp. 45-57, disponible en: <https://nuso.org/articulo/america-latina-movimiento-animalista-y-luchas-contra-el-especismo/> [Consultado el 6 de octubre de 2021].
- Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Patterson, Charles, *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazi*, Lleida, Milenio, 2008.
- Pla, Lluís, “Política para animales”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, no. 23, 2019, p. 334-342. Disponible en: <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/359401/0>. [Consultado el 10 de septiembre de 2021].
- Plumwood, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Taylor & Francis, e-Library, 2003.
- Plumwood, Val, “Feminismo y ecología: ¿Artemisa versus Gaia?”, en: Luisa Cavana, Alicia Puleo y Cristina Segura, *Mujeres y ecología. Historia, pensamiento, sociedad*, Madrid, Almudayna, 2004, pp. 53-106.
- Plutarco, *Acerca de comer carne. Los animales utilizan la razón*, Barcelona, El barquero, 2008.
- Pontara, Giuliano, “Gandhi: el político y su pensamiento”, en *Polis*, [En línea], Santiago, vol. 15, no. 43, 2016, pp. 1-18. Disponible en: <http://journals.openedition.org/polis/11501>
- Puleo, Alicia, “El hilo de Ariadna: ecofeminismo, animales y crítica al androcentrismo”, en: Olga Barrios, Ángela Figueruelo, Teresa López, et. al., *Feminismo Ecológico. Estudios multidisciplinares de género*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 71-85. [Consultado el 27 de septiembre de 2021].
- Puleo, Alicia H., *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Madrid, Cátedra, 2011.

- Puelo, Alicia H., *Claves ecofeministas para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*, Madrid, Plaza y Valdés, 2019.
- Rahula, Walpola, *Lo que el Buddha enseñó*, Buenos Aires, Kier, 1996.
- Rawls, John, *El Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- Regan, Tom, *En defensa de los derechos de los animales*, México, FCE, 2016.
- Ricard, Matthieu, *En defensa de los animales*, Barcelona, Kairós, 2015.
- Rilling, James, Gutman, David, Zeh, Thorsten *et al.*, “A neuronal basis for social cooperation” en *Neuron*, no. 25, 2002, pp. 395-405. Disponible en: [https://www.cell.com/neuron/fulltext/S0896-6273\(02\)00755-9?returnURL=https%3A%2F%2Flinkinghub.elsevier.com%2Fretrieve%2Fpii%2FS0896627302007559%3Fshowall%3Dtrue](https://www.cell.com/neuron/fulltext/S0896-6273(02)00755-9?returnURL=https%3A%2F%2Flinkinghub.elsevier.com%2Fretrieve%2Fpii%2FS0896627302007559%3Fshowall%3Dtrue) [Consultado el 28 de abril de 2021].
- Ríos, Antonio, *Lev Tolstói. Su vida y su obra*, Madrid, Ediciones Rialp, 2015.
- Rowlands, Mark, “¿Pueden los animales ser morales? en *Dilemata*, año 4, no. 9, 2012, pp. 1-32. Disponible en: <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/issue/view/10> [Consultado el 7 de marzo de 2022].
- Rueda, Erica e Zabaleta, Igor, *Budismo la esencia de oriente*, Madrid, Edimat, 2015.
- Rutte Claudia y Taborsky Michael, “Generalized Reciprocity in Rats”, en *PLOS Biology*, vol. 7, no. 15, 2007. Disponible en: <https://doi.org/10.1371/journal.pbio.0050196> [Consultado el 14 de mayo de 2021].
- Safina, Carl, *Mentes maravillosas. Lo que piensan y sienten los animales*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2017.
- Sagoff, Mark, “Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce”, en *Osgood Hall Law Journal*, vol. 22, no. 2, 1984, p. 304. Disponible en: <https://digitalcommons.osgoode.yorku.ca/ohlj/vol22/iss2/5/> [Consultado el 9 de febrero de 2022].
- Sagols, Lizbeth, “El cuidado de los animales en el ecofeminismo. Síntesis de las posturas ambientales”, en Paulina Rivera Weber (coord.), *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*, México, FCE, UNAM, PUB, 2018, pp. 156-171.
- Salt, Henry S., *Los derechos de los animales*, Madrid, Los libros de la Catarata, 1999.
- Sarao, K. y Long, Jeffery, *Buddhism and Jainism*, Springer, 2017.
- Singer, Peter, *Liberación Animal*, Madrid, Trota, 1999.
- Silva, Padmasiri, “La ética budista”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

- Slicer, Deborah, “¿Tu perro o tu hija?: una reflexión feminista sobre la experimentación animal”, en Karen Warren (ed.), *Filosofías ecofeministas*, Barcelona, Icaria, 2003, pp.171-194.
- Stevens Jeffrey y Hauser, Marc, “Why be nice? Psychological constraints on the evolution of cooperation” en *Trends in Cognitive Sciences*, no. 8, 2004, pp. 62. Disponible en: <https://digitalcommons.unl.edu/psychfacpub/542>. [Consultado el 5 de mayo de 2021].
- Thoreau, Henry David, *Pasear*, New York, Harper Collins Publishers, 1994.
- Thoreau, Henry David, *Walden o La vida en el bosque*, Buenos Aires, Losada, 2012.
- Thoreau, Henry David, *El arte de caminar: tras los pasos de Henry D. Thoreau. Walking, un manifiesto inspirador*, Barcelona, Ned ediciones, 2013. [En Línea] Disponible en: <https://elibro.net/es/ereader/cus21/59694?page=36>
- Tinbergen, Niko, *Naturalistas curiosos*, Madrid, Salvat, 1995.
- Tinbergen, Nikolas, *El estudio del instinto*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- Tolstói, Lev, *Diarios. 1895-1910*, México, Ediciones Era/CONACULTA, 2003.
- Tolstói, Lev, *El primer peldaño. Y otros escritos sobre vegetarianismo*, Barcelona, Kairós, 2017.
- Uribe, Blanca, “La domesticación animal apuntes sobre su origen e impacto en el orden social y biológico”, en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año VIII, vol. I, 2021, pp. 422-442. Disponible en: <https://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/302>. [Consultado el 22 de septiembre de 2021].
- Vargas, Hilda *Consumo ético y socialmente solidario. Una propuesta no-violenta desde la mirada de la Ecología Profunda*, México, Editorial Torres Asociados, 2018.
- Velasco, Angélica, “Ampliando los horizontes morales en clave de género: sobre la necesidad de superar la lógica de la dominación”, *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. 18, 2015, pp. 75-80. Disponible en: <https://docplayer.es/93778202-Ampliando-los-horizontes-morales-en-clave-de-genero-sobre-la-necesidad-de-superar-la-logica-de-la-dominacion.html> [Consultado el 6 de octubre de 2021].
- Velasco, Angélica, *La ética animal: ¿Una cuestión feminista?*, Madrid, Cátedra, 2017.
- Velasco, Angélica, “¿Quiénes son los sujetos dignos de consideración moral? Una aproximación al debate entre el holismo ecológico y el atomismo moral animalista en la filosofía ecofeminista”, *Ecología Política*, no. 58, diciembre 2019. Disponible en: <https://www.ecologiapolitica.info/?cat=273> [Consultado el 11 de octubre de 2021].

Velasco, Angélica, “Ética animal y feminismo: hacia una cultura de paz”, *Nueva Sociedad*, 288, julio-agosto 2020, pp. 69-80, disponible en: <https://biblat.unam.mx/es/revista/nueva-sociedad/articulo/etica-animal-y-feminismo-hacia-una-cultura-de-paz> [Consultado el 11 de octubre de 2021].

Warren, Karen, “El poder y la promesa del feminismo ecológico” en Margarita Valdés (comp.), *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*, México, UNAM, FCE, 2004, pp. 233-262.

Williams, Howard, *The Ethics of Diet: an antology of vegetarian thought*, Tennessee, White Crow Books, 2010.

Zahn-Waxler, C., Hollenbeck, B., & Radke-Yarrow, M. (1984). The origins of empathy and altruism. In M.W. Fox & L.D. Mickley (Eds.), *Advances in animal welfare science 1984/85* (pp. 21-41). Washington, DC: The Humane Society of the United States.

Páginas web:

Animanaturalis, “Exitosa manifestación de Animanaturalis en Pamplona”, 2010. Disponible en: https://www.animanaturalis.org/n/11062/exitosa_manifestacion_de_animanaturalis_en_pamplona

Declaración de Cambridge sobre la Conciencia. Disponible en: <http://www.mvd.sld.cu/noticias/noticias%20cient%EDficas-scccv-/Declaraci%F3n%20de%20CAMBRIDGE%20sobre%20la%20conciencia%20animal.pdf> [Consultado el 6 de marzo de 2021].

Grimalt, Selene, “El arte como expresión del #NiUnaMenos”, en *La izquierda diario*, 2017. Disponible en: <http://www.laizquierdadiario.mx/El-arte-como-expresion-del-NiUnaMenos>. [Consultado diciembre de 2020].

La Sociedad Vegetariana del Reino Unido. 150 años encabezando el Movimiento Vegetariano. Disponible en: <http://www.ivu.org/spanish/news/3-98/vegsocuk.html> [Consultado noviembre de 2020].

Ministerio de Derechos Sociales y Agenda 2030, “Anteproyecto de Ley XX/2021, de XX de XXX, de Protección y Derechos de los animales”. Disponible en:

<https://www.mdsocialesa2030.gob.es/portal/buscador.htm;jsessionid=m3P4BCRRuAUN6RpBhTb6QrLWpVyFiLburhG0IXADqIKqx9x5Rfm9!-1298374344?textoConsulta=proteccion+animal> [Consultado el 6 de noviembre de 2021].

Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito (ONUDD), *Informe mundial sobre los delitos contra la vida silvestre y los bosques 2020 de la ONUDD: la pandemia de COVID-19 ha demostrado que estos delitos no sólo amenazan el ambiente y la biodiversidad, sino también la salud humana.* Disponible en: https://www.unodc.org/mexicoandcentralamerica/es/webstories/2020/07_10_WLFC_UNODC.html [Consultado el 14 de octubre de 2021].

Sin embargo, “Industria lechera: impacto ambiental y maltrato animal”, 1 de abril, 2016. Disponible en: <https://www.sinembargo.mx/01-04-2016/1642539>. [Consultado diciembre de 2020].