



Universidad de Valladolid

FACULTAD de FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO de FILOSOFÍA

Grado en Filosofía

TRABAJO DE FIN DE GRADO

**Hacia relaciones no violentas con los animales no
humanos.**

Una aproximación a la Ética Animal

Clara Martín Ladero

Tutora: Angélica Velasco Sesma

2020-2021

AGRADECIMIENTOS

A Roberto Blanco Alonso, quien me hizo amar la Filosofía y emprender el camino del entendimiento, a Alonso San Juan por hacer ameno dicho camino y a mi madre por apoyar siempre mis decisiones.

Los animales, tanto su nombre como su cuerpo, son convertidos en ausentes como animales para existir como carne. Las vidas de los animales preceden y posibilitan la existencia de la carne. Si los animales están vivos no pueden ser carne. Así, un cuerpo muerto reemplaza al animal vivo. Sin los animales no habría consumo de carne y, sin embargo, están ausentes del acto de comer carne porque han sido transformados en comida.

Carol Adams

ÍNDICE

i. Introducción y objetivos.....	3
1. El especismo, la Ética Animal y la Filosofía Moral: Dejando atrás el antropocentrismo...4	
1.1. ¿Por qué unos animales sí y otros no? El carnismo y la anestesia emocional.....	5
1.2. Enfoques de la Ética Animal a favor de la vida de los animales no humanos.....	7
2. Una mirada hacia el pasado: conceptualización de los animales no humanos a lo largo de la historia.....	11
3. Peter Singer y el utilitarismo: los animales no humanos son seres sintientes.....	20
4. Zoópolis y la Filosofía Política: una sociedad de derechos para y a favor de los animales no humanos. Los animales no humanos en relación con la ciudadanía.....	27
5. Un paso más allá: hacia el veganismo. ¿La alimentación es una cuestión ética?.....	32
6. Consideraciones sobre la Ética Animal Aplicada en el Siglo XXI.....	37
6.1. Una breve aproximación a la tauromaquia.....	37
7. La Ética Animal, ¿compatible con otras corrientes de pensamiento? Consideraciones sobre la relación de la Ética Animal con el ecologismo y el feminismo.....	38
8. Los animales no humanos desde la Estética.....	42
9. Conclusiones y consideraciones finales.....	43
10. Bibliografía.....	45

i. Introducción

El objetivo de este trabajo es mostrar la injusticia que subyace al comportamiento humano con los otros animales, a los que se trata como objetos y no como individuos que sienten y tienen experiencia de sus vidas. La hipótesis es, por tanto, que la explotación de los otros animales no es legítima. De hecho, sostenemos que hemos de ir en contra de esta dominación, eliminando aquellas prácticas que supongan violencia hacia ellos.

Para mostrar la injusticia que subyace a la violencia contra los animales, en el primer apartado, se aborda el antropocentrismo moral y la ideología carnista. Asimismo, se realiza una aproximación a diferentes enfoques de la Ética Animal que apuestan por superar la idea de que sólo los seres humanos cuentan moralmente.

Con el fin de entender el punto de partida y el sustrato cultural que ha favorecido el antropocentrismo moral, en el segundo apartado se realiza un recorrido histórico de la conceptualización de los animales en diferentes filósofos. Dada la repercusión internacional de los planteamientos utilitaristas de Peter Singer, el tercer apartado supone un análisis de sus propuestas a favor de la ampliación del círculo de consideración moral más allá de la especie humana.

La defensa de la consideración moral hacia los animales no se ha abordado solamente desde la Filosofía moral, sino que también encontramos reflexiones y propuestas desde la Filosofía política. El cuarto apartado está dedicado al estudio de algunas de estas reflexiones.

En tanto que una de las mayores prácticas que causan sufrimiento y muerte de los otros animales es la alimentación humana, el quinto apartado muestra el veganismo como un modo de vida respetuoso y pacífico. Asimismo, se aborda, en el sexto apartado, el caso de la tauromaquia como ejemplo actual de explotación animal en España.

Por último, en el séptimo apartado, se analiza la relación de la Ética Animal con la Ética Ambiental y el ecologismo, así como con el feminismo, acudiendo a la corriente del Ecofeminismo. Finalmente, veremos algunas consideraciones sobre los animales no humanos desde la disciplina de la Estética.

1. El especismo, la Ética Animal y la Filosofía Moral: Dejando atrás el antropocentrismo

La mayor parte de la Filosofía Moral mantiene el antropocentrismo en sus teorías y propuestas. El mundo en el que nos encontramos toma como base moral que el ser humano se encuentra por encima del resto de los animales, de forma que se ha autoconcedido el derecho a convertirlos en meros instrumentos o herramientas. Los animales no humanos no suelen obtener la misma consideración que los seres humanos. Parafraseando a Francisco Lara y Olga campos, “solo los seres humanos tienen status moral, lo que lleva a que no exista reparo moral en tratar a los animales como meros recursos”(CAMPOS, LARA, 2015: 21). La instrumentalización de los animales no humanos implica que sus cuerpos nos pertenecen y que podemos hacer con ellos lo que queramos para satisfacer nuestros deseos. Los animales no humanos son convertidos en *referentes ausentes*, en víctimas ocultas de un sistema de dominación (ADAMS, 1990). Dada esta situación de cosificación y explotación, considero pertinente realizar un análisis para deconstruir dicha instrumentalización y, de esta manera, entender a los otros animales como sujetos y no como objetos, como fines y no como medios. En concordancia con las propuestas más vanguardistas de la Ética Animal, entiendo que es una exigencia moral aceptar a los otros animales como individuos que sienten, que sufren y desean, desde esa constatación, rechazar cualquier tipo de explotación y violencia.

Existe un prejuicio de la especie contra el que hay que luchar, que es el que lleva al ser humano a sentir como legítimas las acciones que van en contra de la vida y del bienestar del resto de animales únicamente por pertenecer a otra especie, por considerar inferiores al ser humano al resto de las especies. Dicho prejuicio es el especismo. Cuando hablamos de los derechos de los animales y del valor que albergan sus vidas, es pertinente realizar previamente un cuestionamiento de ese prejuicio, el especismo, que es definido por Catia Faria como "la consideración desfavorable de unos individuos basada en su no pertenencia a una determinada especie, concretamente la humana"(FARIA, 2012: 68). Si pretendiésemos atribuir derechos a todos los animales no humanos, sería necesario superar la concepción especista de dichas especies, superar esa discriminación en base a la especie. Existen corrientes que solo atribuyen dichos derechos a determinadas especies, a las que pertenecen autores tales

como Cortina¹, y no al mundo animal en su totalidad, pero "ya sea preferir una especie sobre otra, o la humana sobre las demás, el especismo termina siempre siendo especismo antropocéntrico al ser el humano el referente que elige o decide cuál será la especie beneficiada" (NAVARRO, 2016: 98). Esto supondría un avance en la Ética Animal pero no una superación del especismo, siendo dicha superación la meta a la que pretendemos llegar en este trabajo. Dichas corrientes serán explicadas más adelante en este mismo apartado.

Cuando Óscar Horta (HORTA, 2012) se refiere al especismo, enuncia que uno de sus principios es la cualidad de la inteligencia, desmontando este argumento realizando un paralelismo con aquellos seres humanos que no tienen el nivel de inteligencia de la media, como son las personas con diversidad funcional o los bebés. De esta manera, si tomásemos la inteligencia como factor determinante, el ser humano estaría en su derecho, a la par, de explotar y oprimir a ese grupo de personas. Este paralelismo ya lo realizaban otros autores como Peter Singer a la hora de desmontar el argumento antropocéntrico, cuyo pensamiento trataremos en profundidad en el apartado 4. Los seres humanos "debemos oponernos a la idea de que, para respetar a alguien, debe tener una cierta inteligencia, simpatía o poder" (HORTA, 2012:15).

1.1. ¿Por qué unos animales sí y otros no? El carnismo y la anestesia emocional

Cuando nos preguntamos por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas (JOY, 2013), el motivo parece relacionado con la cultura o con la empatía. Según Melanie Joy, esto tiene que ver con la percepción, formada por las creencias, las ideas y las experiencias (JOY, 2013). La percepción es aquella que moldea los esquemas mentales del ser humano, la que hace que el ser humano occidental vea la idea de comerse un cerdo como una posibilidad legítima, mientras que, si piensa en la idea de comerse a un perro o a un gato, esta le horrorice. Asimismo, es menester hacer referencia a la importancia que tiene en su teoría el término de la *anestesia emocional*, relacionado con la apatía. La anestesia emocional es "un proceso psicológico por el que nos desconectamos mental y emocionalmente de nuestra experiencia" (JOY, 2019: 25). Cuando el ser humano se percata

¹ Adela Cortina realiza una jerarquización del valor de los animales, posicionando a unos sobre otros, y, como consecuencia, unos pueden acceder a una serie de *privilegios* a los que otros no podrían acceder.

de que un acto no es moral, ha de cambiar la percepción de su conducta para que se asemeje a lo que sus valores le dictan. Se autoconviene, por decirlo así, de que su conducta es la apropiada y, de esta manera, esa incomodidad que se producía al ver mal el comer animales se transforma en comodidad justificada. Así tiene lugar esa anestesia emocional, a la que se refiere Joy, y en la que se halla el paso de la empatía a la apatía como sistema de defensa hacia esa idea de la responsabilidad sobre la inmoralidad que el ser humano quiere evitar en el caso del maltrato al resto de los animales.

Por otro lado, esta autora acuña el término de *carnismo*. Cuando hablamos de vegetarianismo, se hace referencia no solo a la alimentación, sino también a un conjunto de valores éticos que dicha elección alberga. En cambio, al hacer uso de términos como carnívoro u omnívoro, no se incluye en éstos ese carácter ético. Decir, por lo tanto, que alguien es omnívoro, en principio, no dota de información sobre sus valores éticos, a diferencia que si se enuncia que un individuo es vegetariano². Como consecuencia, al estar esos términos de referencia tan vacíos de contenido ético, el comer carne se muestra como algo legítimo, habitual, normal. Se invisibiliza el carnismo, que denota dicho sistema: "El carnismo es el sistema de creencias que nos condiciona a comer unos animales determinados" (JOY, 2019: 35) y es necesario asumir que este sistema es una ideología y, además, es una ideología violenta, puesto que sin la violencia este sistema se derrumbaría. Ante esta situación de violencia encubierta, es necesario, entonces, la recuperación de la empatía que se ha perdido en esa experiencia de la anestesia emocional. Ser críticos con el sistema generalizado, al que el ser humano está habituado, e ir más allá de la afirmación de las tres N, que se basa en enunciar que comer carne es normal, natural y necesario, ya que esto no es así. Es decir, que, si entendemos que el consumo de animales implica necesariamente una violencia atroz, será necesario rechazar el sistema que sustenta ese consumo, es decir, el carnismo. De lo contrario, perdemos la empatía. Hacer caso a las emociones a través de esa recuperación de la empatía encamina al ser humano a dejar atrás el carnismo. Es necesario abrir los ojos y actuar conforme a los valores éticos que la empatía enuncia, dejando así atrás las creencias que produce la normalización del carnismo.

Un ejemplo de por qué ese paso de la apatía a la empatía es tan necesario es que uno de los pilares del carnismo es el desconocimiento. Cuando un individuo compra carne en el supermercado, éste no se para a pensar en el proceso que ha llevado a la carne que compra a

² En el apartado 6 haremos referencia y definiremos el vegetarianismo y el veganismo.

estar en esa bandeja. Como señala Melanie Joy, si los mataderos tuviesen paredes de cristal, el consumo de carne caería en picado, pero al ocultárselo que ocurre en ellos, ese descenso no se da, puesto que al no ver con sus ojos el ser humano las atrocidades que tienen lugar allí, su empatía no se despierta. Se decide no saber, anesthesiarse el alma y, de esta manera, se alivia el malestar moral.

No hay que olvidar que el resto de los animales son tratados por el sistema como objetos de mercado. Sufren una cosificación. Parece provocar horror el pensar cómo Descartes calificaba a los animales como máquinas³, pero, hoy en día, es un hecho que los animales son tratados, igualmente, como cosas. Es menester huir de esa cosificación y tratarlos como seres vivos sintientes, no como seres inertes cuyo valor se reduce al dinero o a los beneficios que se pueda obtener de ellos. De nuevo, esta huida se realiza a través de la recuperación de la empatía, ya que la cosificación no es más que una forma más de distanciamiento que alberga este sistema de ideología violenta. Además, "a pesar del poder de transformación del testimonio, muchas personas se resisten a testimoniar la realidad del carnismo" (JOY, 2019: 146). Existen varios motivos por los que los individuos pueden resistirse a esa recuperación de la empatía: la solidez del sistema, que refuerza el testimonio del carnismo como única opción legítima, el dolor que provoca esta nueva visión de la realidad, la impotencia de no sentir que sea posible cambiar dicha realidad y el enfrentamiento con el cuestionamiento de nuestra propia identidad, al liberarnos de esa posibilidad, de ese poder de explotación sobre los otros.

1.2. Enfoques de la Ética Animal a favor de los animales no humanos

La pervivencia del antropocentrismo moral, del carnismo, de la cosificación de los otros animales y de su explotación ha llevado a un incremento exponencial de las propuestas teóricas a favor del respeto hacia los no humanos⁴. Dentro de la Ética Animal actual, existen diferentes enfoques desde los que cuestionar el antropocentrismo. Estos son: las teorías del deber indirecto en relación con los animales, el contractualismo, el utilitarismo, el enfoque de las capacidades, las teorías del valor inherente y las teorías del reconocimiento recíproco,

³ Trataremos el pensamiento de Descartes respecto a los animales no humanos más en profundidad en el apartado 3.

⁴ Además de a la creación de un movimiento social a favor de la justicia para los otros animales.

entre otras. La diferencia que albergan estas subcorrientes de la Ética Animal entre ellas se basa en dónde ponen el foco moral, es decir, cuál es el factor a tener en cuenta a la hora de plantear por qué no hemos explotar a los animales o, si dicha explotación es considerada legítima por la corriente, a quiénes y de qué manera. Expondremos, a continuación, los rasgos generales que caracterizan a cada enfoque.

Las teorías del valor indirecto tienen como base el imperativo categórico de Kant. Hemos de tratar bien a los animales porque es un deber indirecto con el ser humano. De hecho, cuando un individuo maltrata a un animal, dicha acción muestra rasgos de su personalidad que, en dicho caso, no son considerados como buenos, no hablan bien del individuo. Como afirma Peter Carruthers, "nuestro modo de tratar a los animales revela ciertas cualidades de nuestro carácter, saca a la luz virtudes y defectos que se muestran en nuestro modo de tratarlos" (en CORTINA, 2009: 68), como ya expresaba Kant en su obra, cuya tesis que veremos en el siguiente apartado, y dichos defectos son determinantes en su comportamiento, también, con los de su misma especie. Ahora bien, las teorías del valor indirecto toman como legítimo el matar a los animales no humanos, puesto que el valor solo puede ser atribuido como tal a los seres humanos. Solo los seres humanos serían fines en sí mismos y, por lo tanto, su existencia está dotada de valor. Sería pertinente tener en consideración y tratar con compasión al resto de animales, pero el deber moral es con respecto a ellos, no hacia ellos. Como consecuencia, puede el ser humano hacer uso de sus cuerpos, ya sea para alimentarse o como útiles de trabajo, pero, al tener ese deber moral de compasión, ha de utilizarlos con ciertos límites.

Por otro lado, se ha entendido que el contractualismo es la postura que más se acerca al antropocentrismo (CORTINA, 2009), postura a la que pertenecen autores como Peter Carruthers y Mark Rowlands. Esta corriente toma como base el pacto social. El pacto social solo puede ser *firmado* por aquellos individuos capaces de tener derechos y deberes con los otros, puesto que el elemento clave del pacto social es la reciprocidad. Como consecuencia, el contractualista establece el deber moral solo hacia aquellos que pueden formar parte del pacto social y esto no incluye, desde su postura, a los animales no humanos, puesto que no tienen capacidad para formar sus propias leyes o acceder a cumplir las leyes que se establecen de manera social⁵. Los animales no humanos solo pueden regirse por las normas establecidas por la naturaleza, de manera natural. Entonces, según esta corriente, "solo habrían de ser

⁵ En el último apartado, veremos la propuesta de Zoópolis que sí que entiende que los animales domésticos pueden pasar a formar parte de la comunidad política.

considerados los agentes racionales, dado que sólo estos pueden acordar pactar un respeto mutuo con otros agentes" (HORTA, 2009: 37). El hecho de que un ser humano sea benevolente con un animal no humano es positivo, pero no es su deber.

En otro orden de ideas, el utilitarismo aboga por establecer los derechos de los seres vivientes conforme a su capacidad de sentir. Sus representantes, entre otros, son Peter Singer y Gaveric Matheny. El marco moral ha de regirse sobre si un ser es sintiente o no. Como consecuencia, el ser humano tiene el deber moral directo de no explotar, matar o maltratar a los seres que entran en ese rango. Como postula Adela Cortina, "el utilitarista, por su parte, propone traspasar los límites de la especie, para superar el egoísmo" (CORTINA, 2009: 37), y, al hacerlo, se da una desinstrumentalización de los animales no humanos: dejan de ser tomados como medios y son, por fin, tomados como fines en sí mismos. Por lo tanto, esta corriente tiene su enemigo en el especismo. De este modo, el utilitarismo pone sobre la mesa el vegetarianismo como modo de vida adecuado: una alimentación basada en el mundo vegetal. Al no ser necesario ingerir animales para vivir, esta acción pierde el sentido cuando tenemos en cuenta la capacidad de sentir que tienen los animales no humanos.

Otra corriente es el enfoque de las capacidades, que toma como base la Ética de la Virtud de Aristóteles, a la que pertenecen autores como Daniel Dombrowski, Stephen Clark y Rosalind Hursthouse. Aquí encontramos la idea de florecimiento. Los seres humanos han de permitir y empoderar el florecimiento del resto de las especies, y dicho florecimiento tiene lugar en la medida en la que desarrollan sus capacidades como perteneciente a su especie. Hablamos, entonces, de un derecho a florecer, un derecho a la realización y al desarrollo de las capacidades. Para tener esta consideración moral, el ser humano ha de recordar su condición animal. Al recordarla, se reconoce a sí mismo en su especie y reconoce la diversidad de especies que lo rodean. Se reconoce como animal que busca florecer y permite, así, el florecimiento de los otros animales, su realización a través de una existencia floreciente (NUSSBAUM, 2018). Cuando esto se toma en consideración, le es inherente tomar a los animales no humanos como fines en sí mismos y no como medios.

Por otra parte, las teorías del valor inherente toman como objeto de consideración la categoría del valor. El deber moral recae sobre un ser vivo si este es valioso en sí. El valor que tiene un animal es inherente a su existencia y todos los animales han de ser tratados conforme a dicho valor. Esto hace que los animales no humanos se encuentren en el mismo escalón que los seres humanos, puesto que son valiosos conforme a que viven, a que

experimentan una vida, y, como consecuencia, han de ser tratados con respeto por los seres humanos. Su valor es intrínseco, no instrumental, y, por ello, su vida es tan valiosa como la nuestra.

Ahora bien, cuando hablamos de por qué hemos de tener en consideración moral a los animales no humanos, se presentan argumentos en contra de tipo deficiente. Éstos toman como punto de partida que el derecho a dicha consideración moral ha de ser mayor para los seres humanos, puesto que la importancia de dicha especie es mayor, ya sea por la capacidad de conciencia, de inteligencia o de poder. Estos argumentos son desmontados cuando tenemos en cuenta que una vida tiene sentido conforme a las experiencias que tienen lugar en ella (HORTA, 2012). Cuando hablamos de experiencias, hablamos de éstas refiriéndonos a dos tipos: positivas y negativas, al igual que lo hacemos respecto a las acciones: una acción es negativa cuando esta se refiere a lo que un individuo puede hacer en contra de otro, mientras que es positiva cuando se refiere a lo que un individuo puede hacer a favor de otro; y, como señala Óscar Horta, "lo relevante a la hora de considerar moralmente a alguien es que posea la capacidad de tener experiencias positivas y negativas, del tipo que sean" (HORTA, 2012: 199).

Por último, las teorías de reconocimiento recíproco, posición de Adela Cortina (CORTINA, 2009), solo atribuyen derechos a los seres humanos, independientemente del valor que tengan el resto de animales. Reconocen el valor de los animales no humanos, pero no consideran éste suficiente como para dotarles de derechos. La comunidad moral ha de estar formada por aquellos individuos capaces de comunicarse, de cumplir sus deberes y de pensar conjuntamente las leyes que rigen la comunidad, y esto solo se cumple en el caso de los seres humanos, según esta corriente. Entonces, las teorías del reconocimiento recíproco establecen que la consideración moral con el resto de animales ha de tener lugar, pero ésta no ha de darse de igual manera para todos. Se rige, por lo tanto, sobre un sistema de rangos en el mundo animal: unos merecen más consideración moral que otros por parte del ser humano. Una línea crítica similar a esta postura es el de Alfredo Marcos⁶, cuya filosofía defiende la "estrategia de las tres erres, evitando el sufrimiento sin necesidad de apelar a los derechos de los animales" (MARCOS, 2014: 21).

⁶ A. Marcos, en su obra, realiza una crítica hacia el utilitarismo de Peter Singer, debido a que, según él, Singer expone que "no todos los humanos son igualmente valiosos, hasta la gravedad del asesinato se mide según el ser humano asesinado. Acaba incluso por justificar el infanticidio." (MARCOS, 2014: 16) y, asimismo, debido a que Singer juzga el pensamiento de autores como Tomás de Aquino o Kant de manera anacrónica, entre otras razones. Su filosofía en la Ética Animal tiene como base la tradición aristotélica.

Como "la frontera hombre-animal termina suponiendo problemas a la construcción de una ética para los animales no humanos" (VELAYOS CASTELO, 2013: 8), es necesario deconstruir esa frontera. Para ello, es pertinente entender cómo se estableció la frontera hombre-animal, por lo que, en el siguiente apartado, lo dedicaremos a repasar la conceptualización de los animales no humanos a lo largo de la Historia de la Filosofía.

2. Una mirada hacia el pasado: conceptualización de los animales no humanos a lo largo de la historia

Existe una problemática con respecto a la conceptualización de los animales y la manera en la que éstos se relacionan con los seres humanos. Por ello, este apartado tiene como fin realizar un recorrido histórico del pensamiento occidental, a partir de las figuras filosóficas más representativas de éste, de tal manera que se obtenga una visión respecto a cómo han sido tratados y valorados los animales no humanos en dicho pensamiento.

En el Génesis, se enunciaba que el ser humano se alimentaba únicamente de plantas y frutos, puesto que el paraíso no podía albergar ningún tipo de muerte. Ahora bien, tras la caída de Eva ante la tentación esto se rompe: el ser humano es corrompido mediante la maldad y es de esta manera como se justifica esa opresión hacia los animales, que son tomados como medios y no como fines. A pesar de esto, el Profeta Isaías, por ejemplo, condenó los sacrificios, típicos de las ceremonias religiosas y rituales. Asimismo, en el Antiguo Testamento se hace mención a la benevolencia. Dios le comunicó a Noé: "Cuanto vive y se mueve os servirá de comida, como también toda verdura", refiriéndose en la primera parte de la oración a los animales no humanos, a pesar de que en las Sagradas Escrituras se prohíben acciones crueles hacia ellos, como el no matar a los animales que tengan crías.⁷ Si se pone la mirada en el pensamiento patrístico y medieval, Orígenes, San Agustín y Tomás de Aquino, entre otros, sirven de ejemplos del pensamiento de este periodo sobre los animales en el que los animales son tomados por el ser humano como su propiedad, como herramienta, debido a que no tenían razón, a diferencia de los seres humanos. San Agustín narraba que "los animales irracionales

⁷ Los textos analizados en este apartado han sido extraídos de la compilación histórica de textos sobre el estatuto ético de los animales de Carmen García-Trevijano (GARCÍA-TREVIJANO, 1999).

están entregados a la utilidad de las naturalezas superiores, aunque éstas sean viciosas" (SAN AGUSTÍN, 451). Se entiende, pues, que San Agustín toma a los animales no humanos como una herramienta a merced del ser humano. De la misma manera, Orígenes exponía que los animales se encontraban lejanos al ser humano, debido a que no tienen la cualidad de ser racionales, de tener razón, y por ello no pueden obtener el mismo trato que sus superiores: "Disfrutan los perros y otros animales irracionales de los desperdicios de un mercado que, sin embargo, sólo para uso del hombre se levanta en la plaza de la ciudad; del mismo modo, las bestias recogen los desperdicios de la creación, aunque la providencia no reparase, al concebirla, sino en los seres humanos" (ORÍGENES). Lo único que les pertenece del mundo a los animales no humanos son esos desperdicios del cosmos, todo aquello que el ser humano no necesita. Se encuentran en un nivel inferior al del ser humano en el mundo.

Santo Tomás de Aquino, por su parte, afirmaba que es correcto tomar a los animales para nuestro beneficio, al igual que las plantas lo están para el beneficio de los animales. Esta idea que expone Santo Tomás recuerda al pensamiento aristotélico, en el que si el hombre hace algo es porque lo ve justo y por eso la crueldad con los animales no es mala en sí misma, puesto que el hombre llega a la conclusión de que son irracionales y de que, por ello, es legítimo el tomarlos a su antojo. Enuncia que "es evidente que si un hombre siente afecto y piedad por los animales, estará aún mejor dispuesto para ser piadoso con sus iguales, los hombres" (DE AQUINO, 1967: 10). "El hombre necesita comer plantas y animales para mantener su vida y su fuerza. Para comer plantas y animales tiene que matarlos. Por lo tanto, matar, no es, en sí mismo, un acto moral o injusto" (BOURKE, 1951). Además, Santo Tomás de Aquino trata a los animales no humanos como seres inferiores al ser humano en cuanto a su irracionalidad. La racionalidad y el intelecto parecen ser factores determinantes a la hora de realizar una jerarquización de las especies:

"Luego Dios ha dispuesto las criaturas racionales como para atenderlas por sí mismas y las demás, como ordenadas por ellas. (...) Ahora bien, consta por lo expuesto que el fin último del Universo es Dios, a quien sólo la criatura intelectual puede alcanzar en sí mismo, es decir, conociéndole y amándolo, como se ve por lo dicho. Luego únicamente la criatura intelectual es buscada por sí misma, y las demás, para ella" (TOMÁS DE AQUINO, 1956: 102).

Entonces, si un animal no puede alcanzar ese fin último, a Dios, se encuentra por debajo de los que sí pueden llegar a ese alcance a través de su intelecto. El ser humano puede conocer y amar a Dios, puede alcanzarle, y esto es, sin duda, una cualidad que le distingue del resto de

animales según este autor. Asimismo, Santo Tomás de Aquino planteó si era o no lícito matar a los animales no humanos, tomando como referencia los diez mandamientos. Cuando se enuncia No matarás, no parece quedar claro hacia qué especies está dirigido el imperativo. Según Santo Tomás de Aquino, si se tomase éste como dirigido hacia todos los seres vivientes, no podría siquiera el ser humano alimentarse de vegetales.

Más adelante, en el ámbito cristiano católico, se encontrará la figura del Papa Juan Pablo II, quien rechazó la concepción de que el hombre ha de tener este dominio absoluto sobre lo que le rodea, palabras que chocan con la concepción de Tomás de Aquino. El ser humano, pues, no debe hacer uso del resto de los animales a su antojo. En los siguientes siglos, autores como Descartes, Kant, Bentham y Schopenhauer se pronunciaron respecto a los animales no humanos. Asimismo, aquí se encuentra también Darwin, quien aportó un giro enorme al pensamiento: expuso que los seres humanos venían de los primates, lo que aproximaba, por primera vez, al ser humano con otra especie.

Descartes expuso radicalmente que los animales eran máquinas, por lo que no sufrían a pesar de emitir sonidos que recordasen a muestras de sufrimiento. Al ser máquinas, son objetos y, por lo tanto, puede el ser humano manipularlas como desee. Tal y como afirmaba Descartes:

"(...) después del error de los que niegan a Dios, error que pienso haber refutado bastante en lo que precede, no hay nada más que aparte a los espíritus endebles del recto camino de la virtud, que el imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, nada hemos de temer ni esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas; mientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo, y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él; y puesto que no vemos otras causas que la destruyan, nos inclinaremos naturalmente a juzgar que es inmortal" (DESCARTES, 1968: 163).

Según establece, el ser humano, a diferencia del resto de especies, tiene alma y ésta es inmanente, universal a todo ser humano. Es lo que continúa existiendo aun cuando el cuerpo muere y es lo que Descartes toma como argumento para su afirmación. El ser humano tiene alma y, por lo tanto, es capaz de sufrir; mientras que ésta no se encuentra en los demás animales y, por lo tanto, no pueden llegar a sufrir, aunque pudiesen engañarnos de que sí lo hacen emitiendo ruidos al golpearles. Los animales son tratados como máquinas puesto que no poseen dicha alma.

Por otro lado, Kant afirmaba que los animales no tienen conciencia y que, como consecuencia, solo pueden ser tratados como medios y no como fines en sí mismos. Como enuncia Kant:

La primera vez que le dijo a la oveja: *la piel que te recubre no te ha sido dada por la naturaleza para ti, sino para mí*, arrebatándosela y revistiéndose con ella, el hombre tomó conciencia de un privilegio que coincidía a su naturaleza dominio sobre los animales, a los que ya no consideró compañeros de la creación, sino como medios e instrumentos para la consecución de sus propósitos arbitrario (KANT, 1988: 173).

Además, Kant expone, más allá de esas palabras del Génesis, que los animales existen como medios, no como fines, puesto que no tienen conciencia de sí mismos, a diferencia de lo que ocurre con los seres humanos. Cuando un ser humano existe, tiene conciencia de sí mismo, es un fin en sí mismo para Kant. A pesar de pensar a los animales no humanos como medios, expone que los seres humanos tienen deberes sobre el resto de los animales, y ha de mostrar compasión con ellos, ya que si no muestra tal compasión eso definirá, asimismo, su relación con las personas de su entorno próximo. Estos deberes para con los animales son deberes indirectos en este caso: los animales no importan por sí mismos, sino que importan en la medida en la que el daño que se les pueda causar afecte al daño que se les cause a los seres humanos. En términos de Kant, el carácter humanitario del hombre se ve reflejado en su relación con el resto de especies. A pesar de esto, llama la atención que Kant solo pone ejemplos de situaciones con los animales considerados como domésticos:

"Así, por ejemplo, cuando un perro ha servido durante mucho tiempo fielmente a su amo, he de considerar esos servicios prestados como análogos a los humanos, por lo que debo retribuirselos y procurarle un sustento hasta el final de sus días cuando ya no pueda servirme más, en tanto que con este comportamiento secundo mis deberes hacia la humanidad tal y como estoy obligado a hacer" (KANT, 2001: 172).

En este caso, aunque el animal sea considerado como medio, hay una actitud de reciprocidad, lo que no ocurre en el caso de la experimentación animal, en la que se les trata como medio y, además, no reciben nada a cambio:

"¿No es un acto cruel el que los viviseccionistas tomen animales para realizar sus experimentos, si bien sus resultados se apliquen luego provechosamente?; desde luego, tales experimentos son admisibles porque los animales son considerados como instrumentos al servicio del hombre, pero no puede no tolerarse de ninguna manera que se practiquen como un juego" (KANT, 2001: 172).

Por lo tanto, Kant trata al animal no humano como medio, pero con ciertos matices: el animal es en tanto a que es un medio, pero no se ha de abusar de dicha condición. El ser humano ha de hacer buen uso de sus acciones con él y solo utilizarlo en la medida necesaria, como es el caso de la investigación médica a través de la experimentación. En el momento en el que no se considere necesario hacer uso de él, el ser humano ha de tener una actitud caritativa y de reciprocidad hacia el animal.

En ese mismo siglo, el filósofo Bentham se acerca a la cuestión de los animales desde una perspectiva diferente. En este caso, se aparta del deontologismo y adopta una postura utilitarista. Expone que los animales no pueden adelantarse en el tiempo, no pueden pensar en el futuro y, como consecuencia, no pueden pensar en la muerte y en el sufrimiento que ésta supone. Su sensibilidad no se encuentra al mismo nivel que la de los seres humanos, pero no es ese el factor que ha utilizarse como determinante. Según el padre del utilitarismo, el problema se encuentra en si cuando se mata a un animal para, por ejemplo, su consumo, esto se hace de una forma cruel o no, de la manera menos dolorosa posible, tal y como plantea: "¿Hay alguna razón por la que habría de estarnos permitido atormentarles? Ninguna, que yo vea." (BENTHAM, 1970). Bentham no se muestra positivo respecto a que los animales no humanos dejen de ser un alimento en algún momento de la historia, pero sí que asume que anteriormente en Francia el racismo era un argumento para esclavizar a las personas negras y que es algo que se ha terminado dejando atrás. De esta manera, apela a un cambio de mentalidad, rechazando la tortura hacia los animales, pues si se ha dejado de esclavizar a las personas negras, también es factible dejar de torturar a los animales⁸. Además, parece apuntar hacia una jerarquización entre las diferentes especies, exponiendo que los caballos o los perros presentan una mayor cercanía a la racionalidad, en ocasiones, que un niño de escasa edad. Apunta, entonces, a que el factor determinante para tener en consideración a un animales el sufrimiento y no el nivel de racionalidad. Entonces, afirma: "la cuestión no es, ¿pueden razonar? ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?"(BENTHAM, 1970: 310-311). Cuando plantea esto él mismo responde: "la muerte que sufren a manos nuestras es comúnmente, y siempre puede ser, más expeditiva y, por ello, menos dolorosa, que la que les espera en el curso inevitable de la naturaleza" (BENTHAM, 1970: 311).

Es menester hacer mención, también, a Darwin, quien revolucionó este tipo de concepciones al desvelar que los seres humanos procedían de otros animales no humanos, de

⁸ Aun así, no expone que haya que dejar de comerlos. El vegetarianismo no se toma como una opción en su filosofía.

los primates, lo que hizo que el panorama científico cambiase radicalmente. Darwin presenta al ser humano como una especie más entre el resto de especies al defender que el ser humano tiene como antepasados a los primates. Aun así, Darwin expone que un rasgo distintivo del ser humano con respecto al resto de especies es la cultura. Según él, la cultura es algo exclusivo del ser humano. Esta postura la comparte con Linneo y es antónima a la de Saphiro, quien enuncia: "La cultura pertenece en sí a la naturaleza. Emergió en el curso de la evolución mediante los procesos de selección natural." (SAPHIRO, 1975: 273)

Por último, cabe analizar los planteamientos de Schopenhauer, que compara el destino del animal con el destino del hombre, admitiendo que el animal es la reencarnación del presente (SCHOPENHAUER, 1999) y esto hace que tome con mucha más serenidad lo que ocurre a su alrededor, a diferencia del hombre, y esta serenidad es interrumpida por éste, llevando el egoísmo y la crueldad a sus vidas. El ser humano no se conforma con lo que un perro le aporta, esa vivencia del presente, sino que hace uso de él hasta el límite, aproximando a los animales al dolor. El filósofo contemporáneo que más se aproxima a la Ética Animal de la actualidad es Schopenhauer, quien considera que el ser humano ha de tener compasión y empatía con el resto de animales. Su pensamiento choca con el pensamiento occidental, en el que los animales se tomaban como máquinas, como medios y no como fines en sí mismos⁹. Esto justificaba la tortura, la explotación y la privación de su libertad. ¿Define la moral del individuo humano el trato que da al resto de los animales? Según Schopenhauer, sí, pues considera que toda vida merece esa consideración del ser humano hacia ella y "según Kant y Schopenhauer, nuestra actitud para con los animales revelaría los rasgos de nuestro carácter moral" (VELASCO SESMA, 2018: 42). Además, defendía que los animales tienen conciencia tanto del mundo como de sí mismos, enunciado que rompe el esquema europeo occidental judeocristiano por el que se justificaba toda forma de maltrato a los animales.

Más próximos a los siglos XX y XXI, se realizó la primera propuesta de ley respecto a los derechos de los animales, proponiendo prohibir las peleas de toros con perros, abuso que se veía hasta entonces como un entretenimiento. Además, Alderman Smith propuso proteger a los animales no humanos, pero esto no dio lugar más que a risas por aquellos que escucharon su propuesta. Más adelante, Martin consiguió que los animales domésticos en 2005 tuviesen derechos, pero tuvo que conseguirlo mediante la excusa de que estos eran propiedad de los seres humanos por lo que, al ser de su propiedad, no podían ser manipulados por el resto de

⁹ Kant no aceptaba torturar o explotar a los animales por placer.

personas; y Paley, filósofo y teólogo utilitarista del Siglo de Oro, llegó al planteamiento de si realmente el ser humano tiene derecho a la carne de los animales o no. Este último expone que la defensa de los animales es la de un antropocentrismo débil. Como consecuencia, la importancia moral termina residiendo en los individuos, los animales tomados de uno a uno. Cuanto más semejantes sean los animales no humanos al ser humano respecto a sus capacidades, más compleja se hará la cuestión del trato que debe dárseles. Esto no quiere decir que se excluya el conjunto de la naturaleza y las especies de la reflexión. El problema viene cuando queremos ignorar las unidades por darle demasiada importancia al conjunto, lo que resultaría siendo una perspectiva biocéntrica fuerte que daría prioridad a la biodiversidad frente a los individuos (CORTINA, 2009). Al igual que respecto a los seres humanos no se infravalora un asesinato solo porque haya habido genocidios a lo largo de la historia, tampoco ha de infravalorarse la muerte de un chimpancé porque no se encuentre su especie en peligro de extinción. Toma, asimismo, la naturaleza como medio de bienestar de todas las especies, tanto la humana como las no humanas. Hace referencia al estado de la naturaleza y la biodiversidad del espacio temporal en el que se encuentra y cómo eso actúa a modo de consecuencia sobre todos los animales. Aborda este problema desde diferentes perspectivas éticas, pero finalmente insiste en la utilitarista, en los beneficios que es capaz de darnos la naturaleza si no aniquilamos la complejidad que permite a los ecosistemas mantenerse estables y, por tanto, ser autosuficientes. Para que la naturaleza y lo que se encuentra en ella sea respetado, propone un espacio para los seres humanos y otro para el resto de las especies, a iguales condiciones. Entonces, no tiene sentido, por ejemplo, proteger a las especies en peligro de extinción, sino que esto se podría evitar si se defendiese directamente el ecosistema y la biodiversidad que se encuentra en éste. El problema reside en que no se les ha tratado con cuidado y respeto (CORTINA, 2009).

Por su parte, Riechmann trata a los animales de manera individual, como decíamos, de uno a uno. Muchos de los argumentos dirigidos a refutar el buen trato con los animales se escudan en una serie de prejuicios que Riechmann pretende sacar a la luz. Por ejemplo, un argumento frecuente supone que el buen trato hacia los animales supone el odio para los humanos, cuando los datos revelan todo lo contrario: hay una correlación entre el amor hacia los animales con el desarrollo de la empatía. Otro ejemplo es la tesis de la diferencia antropológica. Frente a este argumento de carácter especista¹⁰, la tesis de Riechmann se basa

¹⁰ Ser especista es poner a unos animales por encima de otros. De esta manera, los animales domésticos, a día de hoy, gozan de más derechos que los animales salvajes.

en la continuidad físico-biológica de los seres vivos. Enuncia que no hay tales diferencias entre los seres humanos y el resto de las especies. Para refutar esa supuesta dualidad, Riechmann se apoya sobre todo en los datos que nos aportan la biología y las nuevas ciencias. La biología evolutiva muestra cómo todos los animales, tanto humanos como no humanos, tienen una descendencia común a partir de la cual evolucionamos y por la que tenemos muchas semejanzas entre nosotros, como ya decía Darwin:

“La diferencia entre el hombre y el chimpancé (nuestro pariente evolutivo más próximo), por ejemplo, no es el salto abismal entre una criatura dotada de alma inmortal por su creador y otra desprovista de ella, sino un límite entre dos seres evolutivamente muy cercanos, que comparten un antepasado común hace apenas 5 ó 6 millones de años y sólo difieren en menos del 1% de su material genético (...); parientes tan cercanos que podemos incluso trasfundir sangre o trasplantar órganos de uno a otro”«(RIECHMANN, 2003: 37).

En este caso, para no incurrir en el error en el que caían los defensores de la diferencia antropológica de deducir la moral de los hechos, se propone una falacia naturalista crítica que tenga en cuenta factores tales como sus cualidades, sus necesidades básicas o sus capacidades intelectuales; y, además, que no se centre solo en esos hechos a la hora de justificarse, a la hora de hablar de la filosofía moral en el terreno de la Ética Animal.

Asimismo, autores como Darwin y Riechmann sacan a la luz que existen muchas más similitudes entre los animales humanos y los animales no humanos, sobre todo entre los primates superiores. Sus casos sacan a la luz que el ser humano no es tan particular como se decía: no es el único con cultura, como exponía Darwin, sino que los chimpancés y bonobos reúnen acciones que llevan a pensar en la existencia de su cultura, que muestran similitudes, además, con la cultura ser humano. Éstas son el uso de herramientas, la vida en comunidad, los vínculos emocionales y el sentido del tiempo y de la muerte, entre otras. Asimismo, los delfines las presentan, poseyendo una gran sociabilidad, hasta tal punto que su vida depende en un alto grado de esa matriz social; y una capacidad de lenguaje muy desarrollada. Al fin y al cabo, los primates y los delfines presentan muchas similitudes culturales con el ser humano. Cuando se pone la mirada en la posición moral hacia el resto de especies, Riechmann adopta una postura principalmente utilitarista, heredera del pensamiento Bentham, autor que enunciaba que los animales tenían una individualidad sensible, diferenciada e inteligente; y que, como consecuencia, su sufrimiento era un factor determinante, tratando de minimizarlo al máximo posible.

Riechmann utiliza los argumentos de Angelika Krebs, otra autora utilitarista cuya posición se asemeja a la suya. Muestra cómo los criterios intersubjetivos para atribuir capacidad sensitiva a otros seres humanos son exactamente aplicables al resto de animales, ya que la ciencia ya enuncia que sienten dolor al tener un sistema nervioso. El hecho de que sean capaces de sentir hace que se realice inevitablemente un replanteamiento sobre cómo tratarlos. Por lo tanto, si asumimos que vive moralmente quien concede la misma importancia a la buena vida de todo ser sintiente, no podemos excluir a dicho ser de la moral sin incurrir en un prejuicio de especismo. Hay que remarcar que, aunque su visión sea fundamentalmente utilitarista, también recibe una influencia neoaristotélica, además de tomar en consideración puntos de vista contrarios desde sus propios razonamientos. Se le podría cuestionar desde una moral racionalista que lo verdaderamente importante a la hora de pertenecer al círculo moral son las capacidades intelectuales o racionales del ser humano. Una objeción de considerable alcance a esta concepción viene dada por el argumento de los casos marginales, este señala "la consideración de que los seres humanos infantiles o discapacitados carecen de ciertas habilidades y capacidades (lingüísticas, emocionales, intelectuales, sensomotoras) que poseen los humanos «normales»." (RIECHMANN, 2003: 70). Estos seres humanos están a un nivel intelectual equivalente o incluso menor a los de animales superiores y, sin embargo, son aceptados como sujetos dignos de consideración moral, incurriendo en una contradicción. Otro argumento que se considera, esta vez a favor de su tesis aun no siendo estrictamente utilitarista, es el del florecimiento (NUSSBAUM, 2008), término que también emplean otros autores como Catia Faria en su filosofía, entre otros. Como hemos visto, éste es un argumento de corte neoaristotélico que toma en consideración cómo todo ser vivo tiende hacia un fin, un desarrollo propio. Según esta perspectiva, habría que tener en cuenta las necesidades y capacidades de desarrollo propio que tenga cualquier ser vivo, lo que incurriría en una modificación de la relación entre el ser humano con el mundo vegetal y, en general, hacia la biodiversidad. Según Riechmann, esta relación se basaría en un nivel mayor de respeto hacia ésta. Es oportuno no olvidar que los argumentos de una muerte sin sufrimiento de los animales no humanos para cumplir las *necesidades* del ser humano no se considerarían válidos bajo esta perspectiva.

El concepto de derecho es, en principio, ligado al de persona, pero la persona no conlleva necesariamente el ser humano como especie. Lo que trata de defender este autor es que este concepto por su propia definición no tiene por qué ir exclusivamente unido al de ser humano. A las personas se les atribuye derecho no por la pertenencia a una especie, sino en virtud de

determinadas cualidades, como son la autoconciencia, sociabilidad o el discernimiento de sus fines, lo que lleva, de nuevo, al argumento de los casos marginales: los niños y las personas con discapacidad tienen derechos, pero animales superiores con unas capacidades intelectuales y emocionales mayores a las suyas no los tienen. Esto es algo que Peter Singer menciona también: "Por lo que respecta a este argumento, los animales no humanos, los bebés y los retrasados mentales se encuentran en la misma categoría; y si es este el argumento que utilizamos para justificar los experimentos con animales no humanos, tenemos que preguntarnos también si estamos dispuestos a permitirlos en estos dos grupos" (SINGER, 2018: 32).

Podemos decir que "Las posturas animalistas tradicionales se han quedado cortas en la defensa de los derechos de los animales porque nunca los han considerado como auténticos ciudadanos" (REY PÉREZ, 2018:220) y, por ello, es pertinente comenzar a tratarlos como ciudadanos, como sujetos morales, como individuos que merecen consideración moral. De esta manera, es como hemos de construir una Ética Animal a favor de sus vidas, a favor de las vidas de los animales no humanos, huyendo del error de no tratarlos como sujetos de derecho, como ciudadanos. Aun así, para dar ese paso, antes hemos de asumir y admitir que los animales no humanos son seres sintientes, lo que les debería dotar del derecho a no ser explotados y asesinados. Para ello, en el siguiente capítulo estableceremos esa afirmación desde la perspectiva del filósofo Peter Singer, uno de los representantes de la Ética Animal y, más específicamente, de la corriente animalista utilitarista.

3. Peter Singer y el utilitarismo: los animales no humanos son seres sintientes

El hecho de dedicar un apartado al filósofo Peter Singer se debe a que es uno de los grandes referentes en el terreno de la Ética Animal, el animalismo y el antiespecismo, además de ser uno de los representantes del utilitarismo¹¹. Sus obras han supuesto un salto en la

¹¹ Renzo Llorente busca demostrar que los argumentos que Peter Singer expone en su obra *Liberación animal* no son de carácter utilitarista, si no que se rigen por el principio de no-maleficencia (LLORENTE, 2012: 241-242). Entiende que los lectores hayan sufrido cierta confusión al respecto, ya que Peter Singer muchas veces se autocalifica como utilitarista y debido, asimismo, a ciertos ejemplos que emplea. Por ejemplo, cuando habla de sexismo y especismo no es su intención posicionar la importancia de uno frente al otro, si no que ambos son consecuencias del mismo sistema moral. Peter Singer se posiciona en contra de la provocación de sufrimiento innecesaria que lleva a cabo el ser humano hacia el resto de animales y por eso apela al vegetarianismo. Apela a no causar un sufrimiento que no es necesario, a no regir la ética conforme a la felicidad y el placer del ser

perspectiva moral respecto a cómo tratar a aquellos animales que no son humanos, realizando una dura crítica a las granjas industriales, a la industria de la peletería y al terreno de la experimentación, entre otros ámbitos.

Singer compara opresiones como el machismo y el racismo con el especismo: las mujeres y las personas de otras razas han sido consideradas como inferiores y oprimidas a lo largo de la historia. Han sido oprimidas porque se les situaba en una posición de inferioridad, puesto que se estipulaba que no tenían razón o que tenían menos inteligencia que los hombres o las personas blancas, y esto es lo mismo que ha ocurrido con los animales no humanos. Se les ha posicionado en un peldaño inferior que a los seres humanos. Si acuñamos el argumento de que los animales no humanos pueden ser manipulados y utilizados por el ser humano como éste quiera debido a que son inferiores respecto a razón o inteligencia, esto supondría asumir que podría entonces hacerse lo mismo con las personas con diversidad funcional, al encontrarse en una situación de menor capacidad intelectual o de movilidad. Los bebés se encontrarían en este mismo caso. Cómo argumentar por qué no hemos de explotara los animales es para Singer algo que depende del factor del sufrimiento: si un animal sufre, entonces, por ello, no hemos de hacerle ningún daño. Pero, ¿cómo saber si un animal no humano sufre? Como ya hemos visto, Bentham enunciaba que los animales sí que sienten dolor, sí que sufren, mientras que Descartes exponía todo lo contrario, tal y como hemos comprobado. Singer afirma que "no hay razones convincentes... para negar que los animales sienten dolor" (SINGER, 2018: 31) y por ello no debemos explotarlos, asesinarlos, etcétera.

Asimismo, podría establecerse el argumento utilizado por aquellos que exponen que la vida es sacrosanta, pero es un argumento que termina siendo manchado por el hecho de que aquellos que lo defienden suelen ser quienes defienden la vida humana, pero no la animal en general. Asimismo, algo a destacar de este caso es que en muchas ocasiones se incluye únicamente a unos pocos animales no humanos dentro de esa defensa a la vida. Estos suelen ser los animales domésticos o los simios.

Respecto a la experimentación animal, Peter Singer enumera varios ejemplos sobre la experimentación con animales no humanos. Un ejemplo de ellos son los experimentos que se hacían con los monos con fines de investigación psicológica. Estos consistían en

humano. Causar sufrimiento y muerte está mal, y el ser humano lo lleva a cabo con los animales. Al ser esta acción innecesaria, no procede llevarla a cabo. Por tanto, es necesario dejar de causar sufrimiento y muerte a los animales no humanos (LLORENTE, 2012).

experimentos de privación de la maternidad. Tras apartar a la cría de su madre, utilizaban *madres monstruo*. Éstas consistían en muñecas de trapo que hacían daño a la cría cada vez que ésta se acercaba. Podían llegar a contener clavos o emitir electrocuciones, entre otros aspectos. Los pequeños, al asustarse, van a buscar resguardo en su madre y al tener solo esa figura materna desde el inicio, abrazan a la *madre monstruo*. Cuando esto ocurre, aquellos que llevan la investigación, desde un control remoto, hacen que dichos clavos o descargas salgan o se produzcan. Los pequeños, entonces, siguen abrazándolas, aunque sean la causa del daño que se les produce, aunque se encuentren llenas de pinchos, quemen, provoquen dolor... porque su instinto es buscar a su madre cuando tienen miedo, "el único recuso de un bebé herido es aferrarse a su madre" (SINGER, 2018: 50). Por si esto fuese poco, no termina aquí el experimento: hay casos en los que en vez de utilizar muñecas de trapo como madres lo que hacían era transformar a las madres originales en agresivas mediante el aislamiento y la violación, de tal manera que cuando veían a sus crías las madres llegaban incluso a aplastar el cráneo de sus hijos hasta la muerte. Puede parecer algo horrible que formaba parte del pasado, pero hoy en día siguen dándose experimentos tan atroces como, por ejemplo, el testado dermatológico en conejos. Los resultados de muertes por experimentación no son precisamente bajos. Además, la existencia de la experimentación con los animales no humanos ha dado lugar a que el ser humano modifique especies con estos fines: se han modificado cobayas genéticamente para que no tengan pelo, de manera que éstas puedan usarse en experimentos sobre los injertos de pelo.

Ante esto, Singer expone que existen alternativas a la experimentación animal. Podría darse el caso de que hubiese personas voluntarias. De hecho, los resultados de estos experimentos serían mucho más productivos que aquellos que se realizan con animales no humanos, debido a que otro animal nunca va a ser idéntico al ser humano y, por lo tanto, los resultados no van a tener tan alto porcentaje de veracidad. Ahora bien, es menester recalcar que estas personas deberían ser conscientes de lo que van a hacer y de los riesgos que conlleva. Asimismo, por otra parte, un medio oportuno sería la formación de un comité ético, pero dicho comité tendría que valorar, por un lado, cuándo sí experimentar y cuándo no hacerlo y determinar si se plantea sobre ciertas especies concretas, sobre las especies animales no humanas o sobre la especie humana. Además, afirma Singer que, en cualquier caso, "la cuestión ética de la justificación de los experimentos con animales no se puede resolver apuntando a sus beneficios para los seres humanos, independientemente de lo persuasiva que pueda ser tal evidencia en favor de esos beneficios" (SINGER, 2018:112).

Singer propone abolir la experimentación mediante metas parciales, tales como el dejar de consumir productos testados en animales, negarse a realizar experimentos de este tipo en las aulas, realizar charlas de información para concienciar y, en última instancia, establecer cambios legislativos. La experimentación animal ha de ser un tema político y no algo que compete solo a la opinión de los expertos y de las empresas.

Respecto a la granja industrial, Singer expone que "la granja industrial no es más que... la aplicación de la tecnología a la idea de que los animales son un medio para nuestros fines" (SINGER, 2018: 188). El primer animal que fue industrializado fue la gallina, con el fin de obtener de esta especie tanto carne como huevos. En condiciones abrumadoras, los pollos son asesinados a las siete semanas de vida cuando el promedio natural de su vida es siete años. Se encuentran en espacios en los que llega un momento en el que al estar tan juntos los unos de los otros y, por lo tanto, al no tener espacio, se despluman unos a otros e incluso se matan y se comen entre ellos debido al estrés que dicha carencia de espacio produce. Los defensores de las granjas industriales dicen que esto no se debe al estrés que sufren, sino que es causa de su propio instinto. Para callar dicho supuesto instinto, lo que hacen es bajar los niveles de luz, dejarles en estado de penumbra y cortarles la punta del pico. Por otro lado, la vida del cerdo y del ternero, entre otros, es similar: no se les proporciona agua para que ingieran la mayor cantidad de comida para que engorden y obtener de ellos la mayor cantidad de carne posible. Asimismo, se les priva de hierro porque a cuanto menos hierro, más blanca es su carne y la carne blanca o rosada es la que pertenece a la primera categoría. Tras alcanzar el nivel que se desea, los animales son asesinados. Además, para aumentar la producción lechera se administra la BTS, la hormona de crecimiento bovino, y esta produce a las vacas una dolorosa inflamación mamaria. Otro factor que sufren los animales de las industrias es la exposición de las inclemencias del clima. Cuando hay grandes tormentas, las industrias sufren las consecuencias y con ellas los animales que se encuentran encarcelados dentro. Esto da lugar a numerosas muertes.

A la hora de quitarles la vida en el matadero, se utilizan métodos de muerte tales como la electroconvulsión y el poleax, un mazo pesado con el que se golpea al animal hasta su muerte. Deberían (en la teoría) ambos métodos matarles rápidamente, pero esto nunca se da debido a que los animales, aterrorizados, se mueven y esto provoca que no se les asesine de un solo golpe. Son torturados hasta su muerte. El número de muertes aumenta cada vez más debido a la competencia entre empresas. El aumento de la producción da lugar a que la tasa de empleados heridos sea mayor, aumentando así el número de accidentes laborales por hora.

Además, "los empleados no duran mucho en la industria al resultar tan desagradable" (SINGER, 2018: 132). Estos trabajadores de la granja industrial sufren daños psicológicos causados por el proceso de acostumbrarse a dichas muertes, pues "Este proceso de acostumbrarse es un reflejo del mecanismo de defensa de convertir algo en rutinario, que consiste en llevar a cabo una acción hasta desensibilizarse" (JOY, 2019: 86). Los empleados de la granja industrial no tienen por qué ser potencialmente sádicos, si no que el participar en las acciones que tienen lugar en las granjas industriales les hace insensibilizarse, y dicha insensibilización tiene como consecuencia un daño psicológico (JOY, 2013). Por lo tanto, los trabajadores son una víctima más de este sistema cárnico, no solo por ese daño psicológico que les provoca, si no por las condiciones en las que se encuentran en él, tanto de salud como de economía. La granja industrial no deja de ser un producto más del capitalismo de Occidente y esto conlleva que los trabajadores se encuentren siendo explotados, rodeados de sustancias tóxicas y de utensilios peligrosos, trabajando en condiciones precarias.

Respecto a los animales criados en libertad, Singer expone que este caso es irrelevante para la cuestión inmediata de la ética del consumo de animales no humanos, puesto que se seguiría tratando a los animales no humanos como medios y no como fines; mientras que Riechmann enuncia que comer carne además de conllevar un sufrimiento animal inmenso por el trato genocida dado a los animales en la ganadería intensiva tiene tres implicaciones más de carácter práctico. La más directa es lo perjudicial que es una dieta principalmente cárnica para la salud humana, como podrían ser los problemas de tipo cardíaco. Por otro lado, también perjudica al ser humano a nivel de especie por el contraste entre el alto número de hambre que existe en el mundo y el hecho de que el 40% de los alimentos generados por agricultura estén destinados a alimentar al ganado en vez de a las personas hambrientas. Por último, el impacto ambiental que suponen las emisiones del ganado y todo el terreno utilizado para la alimentación de este (RIECHMANN, 2003). Todas estas desventajas conducen a postular una posible solución: la propuesta de una crianza de los animales solo en granjas, donde puedan tener una buena vida hasta que se les mate, lo que conlleva la eliminación total de la ganadería industrial. Por este planteamiento, Riechmann se encontraría un paso atrás de Singer, llegando Singer, como se ha expuesto, a enunciar que llegar a matar a un animal para su consumo, independientemente de la vida que se le dé y cómo se le trate mientras se encuentra vivo.

Por otro lado, los animales de las granjas industriales son alimentados con productos que los seres humanos podríamos comer. También hace mención Singer a los peces, los

crustáceos y los moluscos. En primera instancia, cuesta más comprender que sufren, pero se ha llegado a la conclusión de que los peces muestran ansiedad al ser sacados del agua. La RSPCA probó en 1976 que los peces sí que pueden sentir dolor. Muchos mueren asfixiados por ser llevados de su entorno natural a piscifactorías y respecto a la pesca en mar abierto, las redes se llevan a especies indiscriminadamente y dañan el ecosistema. Respecto a si los crustáceos y los moluscos sienten o no dolor, a si son seres sintientes o no, no existe tanta seguridad, ya que sus sistemas nerviosos son muy diferentes al del ser humano. Aun así, Baker, fundador de la ONG Derechos humanos Amnistía Internacional, expone que sus órganos sensoriales están muy desarrollados y llega a esta conclusión mediante pruebas de cambios leves de temperatura en el agua. Singer afirma que no se puede decir con certeza si sienten dolor pero que tampoco se puede decir que no lo sientan y, por lo tanto, ante la duda es pertinente no consumirlos como alimento ni sacarlos de su medio o acciones similares. Si finalmente sintiesen dolor, sufrirían enormemente al ser empaquetados y cocinados vivos, como se hace a día de hoy.

Por otro lado, Dawkins, biólogo evolutivo, expone que alimentarse de los animales no humanos no es lo correcto moralmente y, aun así, lo sigue haciendo, excusándose en que la sociedad aún no ha desarrollado un movimiento que reivindique que el ser humano deje de alimentarse de otros animales, que no es lo que está ocurriendo; cuando realmente ya existen corrientes antiespecistas que reivindican el veganismo, concepto que explicaremos más adelante en el último apartado, y el vegetarianismo. Enuncia que, al seguir ingiriendo animales, se encuentra en una posición moral inferior que Peter Singer. Para Dawkins comer carne es una práctica tan arraigada a la cultura de la sociedad en la que se encuentra que el nivel de dificultad de desprenderse de ésta es muy alto. Este hábito se encuentra ligado según Socha, la ideología religiosa y llama la atención que sea posible encontrarse con ateos que aun llevan a cabo esa práctica, que aún siguen relacionados con el mundo religioso en ese sentido, a pesar de que el ateísmo surge mayoritariamente de la ideología científica, la cual suele mostrarse contraria a la ideología religiosa (SOCHA, 2014).

Cuando se enuncian argumentos como que esa explotación de otros animales es natural, algo ligado a los individuos por naturaleza, cabe destacar que:

"mientras que un oso grizzli puede llegar a matar y devorar a un humano con el que esté compartiendo una jaula, hasta la fecha no se sabe de ningún caso en el que animales no humanos confinen y asesinen a miembros de otras especies (o de la suya) de manera estratégica, metódica y expansiva, para producir calzado, vestido o alimento o por deporte

o diferencias religiosas o étnicas o, simplemente, por el mero placer cruel y, algunas veces, sexual de hacerlo"(SOCHA, 2014: 49).

Puede observarse, sin duda, cómo animales no humanos son carnívoros, como los tigres, cómo se alimentan de otras especies, pero nunca veremos a un león matando a otro animal para experimentar con él o para fabricarse unos zapatos. Estas actividades no pueden ser atribuidas a más animales que el ser humano. Esa crueldad se ha fraguado en la cultura del ser humano únicamente. Aun así, podría esto rebatirse acudiendo al comportamiento de algunos felinos: cuando juegan con su presa antes de matarla del todo o a cuando juegan con su cuerpo ya muerto antes de comérsela. Aun así, ese nivel de crueldad que presenta el ser humano no puede situarse al mismo que presentan los felinos, puesto que ellos no tienen la cualidad de la racionalidad: cuando un ser humano es cruel con otro animal es consciente de que podría no hacerlo.

Cualquier individuo podría vivir perfectamente sin un abrigo de piel de visón o comiendo una crema de calabacín en vez de pollo asado. La crueldad del ser humano reside en que lo hace por elección. Es consciente de su existencia y, como consecuencia, de su capacidad de elección sobre sus propios actos. Cuando un ser humano no pone a los animales no humanos en su círculo ético, continúa comportándose de tal manera, sigue tratando a éstos con crueldad, aunque es inevitable pensar en aquellos individuos como Dawkins que parecen incluirles en sus consideraciones morales pero que, aun así, siguen actuando cruelmente, omitiendo esa consideración. En estos casos, el egoísmo prima por encima de lo moral, de lo ético, poniendo por encima el amor hacia el sabor de la carne de lo éticamente correcto.

El veganismo no niega el buen sabor de la carne, sino que lo pone por debajo del bienestar de los animales. Comer carne no resulta una necesidad, sino una acción que se puede o no escoger. Las granjas industriales hacen que los individuos no tengan que matar a los animales de los que viene la carne que cocinan en sus hogares o que consumen en los restaurantes, lo que hace que desaparezca más aún ese sentimiento empatía hacia los animales no humanos. Cuando el individuo no tiene que matar a quien se come, realiza esta acción más fácilmente, no hay nada más que se lo impida que su valor monetario. Habría que plantearse: si un individuo tuviese que matar a un cordero para, tras ello, cocinarlo y alimentarse de él, ¿lo haría? ¿o prescindiría de ello y se alimentaría, por ejemplo, de legumbres? No podemos negar que la matanza de animales ha sido algo común históricamente, pero el número de animales

asesinados para consumir sus cuerpos en forma de carne se ha multiplicado exponencialmente y continúa aumentando cada año.

Como expone Harris, "para mucha gente comer carne es sólo una fuente poco saludable de efímero placer. Por tanto, resulta difícil que todo ese sufrimiento y muerte que imponemos a nuestros hermanos animales sea éticamente justificable" (HARRIS, 2017: 226-227) y esa fuente de efímero placer es totalmente prescindible en la vida humana, al menos en la mayor parte de las sociedades. En el momento en el que se demuestra que el ser humano puede sobrevivir sin alimentarse de los cuerpos de otros animales, deja de ser ético hacerlo, puesto que es entonces cuando esa crueldad se manifiesta. Ante la posibilidad de elección, elegir matar a un animal únicamente por deseo es un reflejo de ese carácter cruel del ser humano. Además, esa elección lleva consigo, inevitablemente, que el animal que se terminará convirtiendo en un trozo de carne en bandeja en el supermercado habrá llevado antes una vida de continuo sufrimiento, debido a las condiciones en las que se trata a los animales en las granjas industriales, como exponíamos anteriormente. Asimismo, aunque el consumo de esa carne o el uso de esas pieles procediese de una cría ecológica, el individuo continuaría utilizando al animal como un medio para sus placeres individualistas y no como un fin, poniendo por encima sus deseos innecesarios frente a la vida.

4. Zoópolis y la Filosofía Política: una sociedad de derechos para y a favor de los animales no humanos. Los animales no humanos en relación a la ciudadanía

Sue Donaldson y Will Kymlicka proponen un enfoque desde la Filosofía Política, que se encuentra liderado por el término de la *ciudadanía*. Su obra *Zoópolis* supone una revolución en el Ética Animal, al hablar de las vidas de los animales desde términos políticos. Establecen una relación entre la ciudadanía que existe dentro de las sociedades humanas y los tipos de ciudadanía que se les puede atribuir al resto de los animales y que les hacen, como consecuencia, poseedores de derechos. Por su parte, José Luis Rey afirma que "cuando partimos de una concepción jurídica e institucional de los derechos, parece necesario entender que los derechos surgen de comunidades políticas y están asentados sobre la noción de ciudadanía" (REY PÉREZ, 2018: 78).

Cuando hablamos de ciudadanía en una sociedad, hacemos referencia a aquello que permite a un individuo tener derechos en una sociedad política determinada. La ciudadanía dota al individuo de ciertos derechos relacionales y, como consecuencia, hace que éste sea considerado por la sociedad, que ésta le tenga en cuenta. La ciudadanía, podría decirse, hace al ser individuo en el entorno social en el que se encuentra y convive.

Pero, ¿quiénes pueden optar a esa ciudadanía? De momento, parece que cuando planteamos esta pregunta, es inevitable que asociemos ciudadanía al ser humano; pero, asimismo, podríamos incluir, según defienden Donaldson y Kymlicka, a algunas otras especies. Respecto a los animales no humanos, aquellos que se encuentran más próximos a este término son los animales domesticados, aquellos que el ser humano ha integrado en su hogar, que son miembros de su comunidad. Moralmente, podría considerarse una obligación moral: el ser humano les ha forzado a vivir en un entorno que no es el suyo propio y, como consecuencia, les debe ciertos derechos y consideraciones.

Kymlicka y Donaldson exponen que los animales no humanos son algo más que miembros de su especie, que animales individuales: algunos son miembros de sociedades políticas. Realizan, conforme a esto, un estudio sobre esas relaciones que tienen lugar entre la comunidad humana, más concretamente sus leyes e instituciones, y los animales no humanos, desde los que ya se encuentran integrados forzosamente en ella a los que se encuentran fuera de dicha comunidad, desde los animales domesticados a los animales liminales. De esta manera, *Zoópolis* introduce la consideración de lo histórico, lo geográfico y lo social en el *Ética Animal*, yendo más allá de la ética animalista anterior.

Asimismo, otra de las ideas principales se basa no solo en eliminar la explotación de los animales no humanos, sino en, además, buscar formas de convivencia entre la sociedad humana y la comunidad animal. De esta manera, los todos los animales deberían tener los derechos negativos, que son, por ejemplo, el derecho a no ser explotados y el derecho a no ser privados de libertad. Esto ya se trataba anteriormente en las teorías éticas. Lo que distingue a éstas con la que es presentada en *Zoópolis* es la búsqueda de esa convivencia dentro de la comunidad política. Incluso se va un paso más allá, viendo como posible ya no solo el no maltrato y la convivencia, sino también la amistad entre especies¹².

Para desarrollar estas ideas, Kymlicka y Donaldson realizan una diferenciación entre animales que ya mencionábamos: los animales domesticados, los animales salvajes y los

¹² Esto recuerda a *El filósofo y el lobo*, de M. Rowlands.

animales liminales (DONALDSON, & KYMLICKA, 2018). Esta división de especies se encuentra basada en la relación que existe entre las diferentes especies con las sociedades de seres humanos, enfocado, como ya hemos enunciado, política y socialmente. Por un lado, en relación a los animales domesticados, en *Zoópolis* se hace alusión a que los animales no son domésticos, sino que el ser humano los ha forzado a convivir en un entorno que no es el suyo, haciéndoles adaptarse a dicho entorno. Estos animales son tanto aquellos que son considerados de compañía como aquellos de los que el ser humano saca provecho, explotándolos ya sea en la industria alimenticia, en la industria textil o en el ámbito de la experimentación animal, entre otros. Asimismo, cabe destacar que estos autores exponen que la domesticación surgió como consecuencia del objetivo de la explotación.

Cuando hacen referencia a este grupo de animales, señalan que han de ser tratados como conciudadanos, lo que implicaría que no deberían ser explotados y que deberían tener plenos derechos de ciudadanía. Podrían seguir contribuyendo de alguna manera a la comunidad, pero siempre y cuando esa acción no implicase un maltrato y siendo compensados por ésta. Al ser conciudadanos de los seres humanos, además deberían optar a ciertos derechos como poder utilizar los espacios que emplean los seres humanos como, por ejemplo, ser admitidos en los medios de transporte o en los lugares de alojamiento. Los animales domesticados tendrían derechos de ciudadanía.

Parece más fácil atribuir la ciudadanía a los animales domesticados tales como los perros o los gatos, debido a que se encuentran en una situación privilegiada dentro de su grupo: son tratados casi como miembros de la familia humana en la mayoría de las ocasiones de convivencia. Esta situación es privilegiada en comparación con los animales domesticados tales como las vacas o los cerdos, ya que en el primer caso su función es de compañía y, en éste, su función es de explotación. Las vacas y los cerdos se encuentran domesticados debido a que el ser humano quiere obtener algo de ellos, como alimentos o textiles, y, como consecuencia, esta explotación suele ir unida al maltrato. A pesar de ser integrados en la sociedad humana, son tratados como medios. Entonces, en el caso de los animales calificados como *de compañía* se ve esa posible relación de amistad entre especies; mientras que en el tratamiento del resto de los animales domesticados se ve aun reflejado ese objetivo de explotación atribuido por la especie humana.

Por otro lado, los animales salvajes no se encuentran integrados en las comunidades humanas, a pesar de que las acciones humanas tales como la caza o la contaminación

producida en dichas comunidades sí tengan consecuencias en sus vidas. Donaldson y Kymlicka se refieren a ellos como animales que no muestran interés alguno en relacionarse con los seres humanos y esto no es negativo. Simplemente es necesario que los seres humanos respeten esa actitud y que interfieran en su entorno lo mínimo posible. No es una posibilidad construir fronteras geográficas y físicas entre los territorios humanos y los territorios de los animales salvajes, pero sí que es una posibilidad el dejar de interferir en su hábitat lo máximo que se pueda. Cuando se refieren a los animales salvajes, en lugar de utilizar el término de *conciudadanía* como lo hacían con los animales domesticados, utilizan el término de *soberanía*, y buscan el reconocimiento de la soberanía de sus comunidades. El ser humano debe dejar atrás ese deseo de control sobre los territorios en los que estas comunidades viven, incluso cuando la vida del animal se da de forma individual en dichos territorios. De esta manera, es necesario estudiar las relaciones entre los seres humanos y el resto de especies salvajes desde la relación entre comunidades soberanas y esta relación es vista por Donaldson y Kymlicka desde los ojos de las colonizaciones humanas que se han dado a lo largo de la historia. La interferencia en la vida de los animales salvajes ha sido llevada a cabo por los seres humanos como se llevó a cabo la colonización de territorios de otras comunidades humanas, destruyendo sus territorios y demandando su adaptación a las costumbres y a la cultura en general de dicha comunidad colonizadora. No puede ser esto lo que ocurra ahora con los animales salvajes, sino que es necesario reducir el contacto con estas al mínimo posible y no promoverlo.

Cuando hablamos en términos de soberanía, hacemos referencia a que los animales salvajes tienen derecho a vivir en el entorno que les pertenece y a que su vida no sea alterada por los seres humanos. Asimismo, podrían los seres humanos brindarles ayuda en casos específicos, como se ayudan las comunidades humanas entre sí en determinados momentos. Esta es la única interferencia legítima de los seres humanos en la vida de los animales salvajes, respetando, siempre, su soberanía. Hay que tener en cuenta que, a pesar que Donaldson y Kymlicka defienden la pertinencia de la teoría de la ciudadanía, mantienen siempre la necesidad de respetar los derechos negativos de los animales.

Por último, Kymlicka y Donaldson se refieren a los animales liminales, quienes viven en las comunidades humanas sin haber sido domesticados ni traídos a ellas, como los zorros, los topos, los pájaros o las ardillas, entre muchos otros. Son especies que se han adaptado a la comunidad humana sin que ésta haya demandado su introducción, encontrando casa y alimento en ésta. A éstos no les corresponde el término de *conciudadanía*, puesto que no

realizan una integración en la comunidad humana como tal. Hacen referencia aquí, pues, el término de *cuasi-ciudadanía*, tratándoles como habitantes en vez de como conciudadanos. Los seres humanos no han de integrarlos ni de expulsarlos de su entorno, sino que han de aceptar que dicho entorno es compartido. No se les puede devolver a la naturaleza, debido a que han llevado a cabo una integración en el entorno humano en su evolución, y tampoco se les puede expulsar del entorno en el que se encuentran, que es compartido, debido a que también les pertenece.

Es menester tener en cuenta que cuando Kymlicka y Donaldson hablan de la ciudadanía puntualizan que este término ha de ser revisado, *desenmarañado*, pues parece que se liga la ciudadanía al ser activo políticamente: un ciudadano es el que puede votar, el que puede manifestar sus ideas políticas y debatirlas; pero estos autores postulan que esa ciudadanía no se basa solo en esto, sino que ser ciudadano se rige por tener derecho a tres factores: la nacionalidad, la soberanía popular y la agencia política democrática. En la teoría presentada en *Zoópolis*, un ciudadano ha de tener el derecho a pertenecer a un territorio, de residir en éste y poder volver cuando viaja a otros territorios. Tiene derecho a tener un Estado. Asimismo, es integrante del pueblo soberano, en el que el Estado habla por dicho pueblo, en palabras de Kymlicka y Donaldson: "La ciudadanía, en este sentido, implica pertenecer al pueblo en cuyo nombre gobierna el Estado" (DONALDSON, KYMLICKA, 2011: 106). Por último, el ciudadano tiene esa posibilidad de participación política, ya sea, por ejemplo, votando o participando en las leyes, incluyendo este punto la posibilidad de que exista un intermediario político en el caso de encontrarse en situación de, por ejemplo, discapacidad. Desde su postura, "la ciudadanía no puede reducirse a la actividad política democrática, ni si quiera en el caso de los humanos" (DONALDSON, KYMLICKA, 2018: 108), ya que, si esto fuese así, ¿qué pasaría con los niños o las personas con discapacidad? ¿dejaríamos de considerarles ciudadanos por no poder votar o expresar su opinión política? Postular que la ciudadanía exige necesariamente la participación política es peligroso en este sentido. Entonces, como enuncian los autores, "la actividad política debe verse como algo inherente a una relación entre ciudadanos, no como un atributo de los individuos que existe previamente a la interacción de éstos." (DONALDSON, & KYMLICKA, 2018: 114).

Parte de este malentendido sobre la conceptualización de la ciudadanía supone que los animales no suelen ser considerados por los seres humanos como ciudadanos. En el momento en el que se cuestiona esa participación política como requisito para la ciudadanía, se abre una nueva puerta: los animales (al menos los domésticos) pueden tener derechos, pues tienen

nacionalidad y soberanía. En este caso, se abre la vía de la posibilidad de adjudicar un mediador para los animales, como ocurre en el caso de las personas con discapacidad. Nos referimos, en este caso, a instaurar un modelo de participación mediada en el caso de los animales no humanos.

5. Un paso más allá: hacia el veganismo. ¿La alimentación es una cuestión ética?

Este apartado se encuentra dedicado al debate de la Ética Animal respecto a la alimentación. Partiendo de la base de que la alimentación omnívora ha de ser rechazada, dado que implica un daño e impedimento en la vida de los animales no humanos, puede este debate ser tratado desde dos posturas: el regulacionarismo y el abolicionismo. Por un lado, la postura regulacionista busca regular las condiciones en las que los animales son tratados y defiende seguir admitiendo determinados productos de origen animal, mientras que el abolicionismo busca directamente eliminar aquello en lo que el ser humano utiliza sus vidas y cuerpos para su beneficio (REY PÉREZ, 2018: 124). Esta segunda postura es desde la que me dispongo a abordar el terreno de la alimentación en la Ética Animal.

Cuando hablamos de alimentación en términos morales, se presentan diversas opciones, tales como son el vegetarianismo y el veganismo, también calificado como vegetarianismo estricto. El veganismo no solo se basa en una alimentación sin productos cuya procedencia sea animal, sino que también rechaza todo aquello que implique no solo directamente, sino también indirectamente, el daño a los animales no humanos. Entonces, el veganismo rechaza, entre otras, la experimentación en animales, el uso de sus pieles, su encierro en complejos como los zoológicos o las piscifactorías, prácticas como la tauromaquia o la hípica, la industria ganadera y todo aquello que suponga un daño medioambiental de los territorios en los que dichos animales habitan. Esta corriente de la Ética Animal busca no contribuir a toda acción que implique un daño en el curso natural de sus vidas y, como consecuencia, a su muerte, a todo aquello que les imposibilite vivir y que les coarte de vivir sus experiencias.

La costumbre y la tradición son factores que juegan en contra de la elección de estos tipos de alimentación y modos de estar en el mundo, ya que muchos acuden a éstas a la hora de justificar por qué es legítimo comer carne. Esto hace que el tipo de alimentación que lleva un individuo se convierta en un rasgo identitario. Un ejemplo de ellos son el no comer carne de

cerdo, que en términos de religión se relaciona con el islam, o el posicionar a la vaca como animal sagrado, que se relaciona con el hinduismo. Estas especificaciones se deben a que en la Antigüedad se relacionaba a los animales con la transmigración del espíritu. De hecho, en el Antiguo Testamento, el paraíso era un lugar en el que el ser humano no se alimentaba del resto de animales, como ya vimos en el apartado 2, pues aún no había sido corrompido. Existe pues, una distinción entre yo y el otro, cuando afirmo la alimentación que llevo, ya que dicha alimentación define la identidad. En otras palabras: define la moral y la cultura del individuo (JOY, 2013)

Ahora bien, ¿el ser humano, a pesar de ser omnívoro, puede dar el paso hacia el veganismo? Pablo de Lora es uno de los autores que lleva a cabo la distinción entre el omnívoro irrestricto y el omnívoro consciente. Por un lado, el omnívoro irrestricto es aquel individuo que come cualquier alimento sin pararse a pensar en de dónde procede y en qué condiciones ha sido obtenido, justificando su alimentación en base al placer y la tradición. Para él, toda acción moralmente reprochable en los métodos de obtención de la carne, por ejemplo, están directamente justificados con esos dos factores. Respecto a esto, el autor señala que:

"el omnívoro irrestricto sí puede considerar que, en efecto, los animales no humanos tienen capacidad de sufrimiento, pero que esta queda superada por la suma de otros placeres (...) o, al fin, porque muchos de esos animales deben su existencia única y exclusivamente al hecho de que nos aprovechamos de ellos para alimentarnos" (DE LORA, 2012: 121).

Por otro lado, el omnívoro consciente es aquel que, a pesar de ser consumidor de productos animales, es crítico con la situación en la que los animales son explotados. Esta crítica le lleva a consumir exclusivamente productos de carácter orgánico. No va más allá de no querer contribuir a las condiciones de la industrialización de la explotación animal y sigue consumiendo productos animales. Esto se debe a que el omnívoro consciente basa sus acciones en que los animales no son conscientes de su existencia o muerte. Como consecuencia, no es pertinente parar su consumo, sino que simplemente basta con hacer que sus muertes sean indoloras.

Pablo de Lora aboga por el vegetarianismo: ve el veganismo como un acto de valor y ejemplar, pero no ve motivos para dejar de consumir huevos o leche. Por lo tanto, lo ve como una opción ejemplar, pero no obligatoria, y, además, ve en los animales cierta jerarquía en la consideración moral, lo que se refleja cuando enuncia que "el omnívoro consciente que se

alimenta de carne de chimpancé criado en granjas al efecto estaría siendo partícipe de una práctica moralmente reprochable. No creo, en cambio, que merezca ese mismo reproche el consumidor de marisco"(DE LORA, 2012: 130). Posiciona en un nivel mayor respecto a la consideración moral a los mamíferos. Aun así, existe una justificación irreprochable a la hora de no consumir animales: el impacto social que genera esa privación. Asimismo, Pablo de Lora se pregunta: ¿es menester llevar el vegetarianismo a los animales no humanos? La respuesta a esta pregunta se resuelve rápidamente: el ser humano no ha de modificar la alimentación del resto de animales, pues existe un estado de necesidad. La cadena alimentaria es algo que el ser humano no puede ni ha de modificar más allá de su propia especie. Como mucho, podría intentar que la carne que los animales consumen procediese de unas condiciones bienestaristas¹³, pero para ello tendría que tener a los animales en un cerco controlado, como son los zoos, y esto, sin duda, no procede.

Ahora bien, en la filosofía de Pablo de Lora existe cierto carácter especista: da un paso a favor de los animales no humanos, pero podría decirse que se queda corto: cuando enuncia que no se le puede reprochar lo mismo a alguien que come carne que a alguien que come marisco, huevos o leche, realiza una jerarquización de los animales, exponiendo que es más grave explotar a unos que a otros. El veganismo va más allá, buscando un antiespecismo que no incluye una jerarquización de los seres sintientes, en el que dichos seres sintientes tengan el mismo valor moral (CAMPOS, LARA, 2015). Asimismo, es pertinente asumir que cuando se consumen lácteos o huevos, se contribuye indirectamente a la explotación de las vacas y de las gallinas, a la industria ganadera en la que se las explota y se las mata. Incluso si nos escudásemos en que la procedencia de dichos *alimentos* es ecológica¹⁴, seguiríamos utilizándolas como medios y no como fines, como objetos y no como sujetos. Estaríamos haciendo de sus vidas un producto para nuestra satisfacción. La obtención de dichos huevos implica necesariamente una cosificación y explotación de las gallinas y de las vacas, que serán convertidas en carne cuando ya no sean capaces de poner más huevos o de producir más leche.

¹³ El bienestarismo animal defiende que los animales no humanos pueden ser utilizados por los humanos por el bien del colectivo, pero con la premisa de no causar a dichos animales daño innecesario. El bienestarista está, por ejemplo, a favor de la industria cárnica, pero no está de acuerdo con que dentro de ella se realice un daño innecesario a los animales que se encuentran en ella. Con *daño innecesario* se refiere a causarles una muerte dolorosa y/o prolongada o a tenerles en malas condiciones de vida.

¹⁴ Se habla de productos animales ecológicos cuando dichos productos han sido obtenidos de animales cuya vida diaria es en libertad y en buenas condiciones.

Algo similar a esta especificación de la filosofía de Pablo Lora ocurre en el pensamiento de Peter Singer que, como ya hemos mencionado en el tercer apartado, abogaba por una dieta vegetariana no estricta, en la que aún se encontraba válido para él el consumo de huevos.

Respecto al origen de esta corriente de la Ética Animal, a pesar de que ya existían las personas veganas anteriormente, el término de *veganismo* fue utilizado como tal por primera vez por Shrigley y Watson para referirse a un modo de vida basado en el respeto y el cuidado hacia los animales no humanos, de manera que se incluya el no consumir o experimentar con ellos. El veganismo va más allá del vegetarianismo, de manera que en este caso el no consumo de animales incluye, asimismo, el no utilizar aquello que venga de ellos, como los lácteos, los huevos o la miel, al igual que el no consumo de la lana o el cuero, entre otros. De esta misma forma, el veganismo incluye el no utilizarlos como medio de transporte, como ha ocurrido a lo largo de la historia y ocurre a día de hoy con los caballos, o su explotación para las actividades humanas, como los burros en la agricultura.

Entonces, "El veganismo es una filosofía de vida que excluye todas las formas de explotación y crueldad hacia el reino animal e incluye la reverencia a la vida. En la práctica se aplica siguiendo una dieta vegetariana pura y anima al uso de alternativas para todas las materias derivadas parcial o totalmente de animales"(WATSON, 1944). El veganismo, pues, no contempla siquiera ejercer una acción sobre un animal que pueda provocarle dolor o sufrimiento. Ahora bien, si este animal necesitase una intervención quirúrgica para salvar su salud, esto sí que se haría y se encontraría en el rango moral, aunque implicase cierto dolor, ya que se llevaría a cabo para la mejora de su estado de salud a largo plazo.

El veganismo se basa en el principio ético de la igualdad. Cuando un individuo tiene un interés, éste será valorado de la misma forma que se haría en caso de que dicho interés perteneciese a otro sujeto. De esta manera, no prima más el interés de una persona blanca al de una persona racializada, al igual que no lo hace el interés de un hombre sobre el de una mujer. De esta manera, si los seres humanos y los animales no humanos tienen ambos el interés de no sufrir, no puede éste ser negado a los segundos. La especie no puede determinar este interés común y el derecho a éste. Cuando este principio no se cumple, acontece el especismo y, por tanto, la injusticia.

Como enuncia Singer, el especismo sería comparable al racismo y al machismo, puesto que es la falta de aplicación de ese principio ético de igualdad (SINGER, 1975). El especismo no es más que una consecuencia del antropocentrismo, de cómo el ser humano se ha

considerado a sí mismo como superior al resto de los seres. Ahora bien, existen dos tipos de especismo: por un lado, aquel que implica un nivel de superioridad del ser humano sobre todo el resto de especies y aquel que hace que el ser humano realice una discriminación de especies, realizando una jerarquización, que es aquel que predomina en la filosofía de Pablo Lora, como ya hemos enunciado. Este último se basa, por ejemplo, en que en la cultura occidental se vea a los animales domésticos con mayor derecho que el resto de animales. Los animales domésticos, es decir, los gatos y los perros, entre otros, son tratados casi como iguales, de manera que el ser humano nunca los utilizaría a modo de fuente de consumo. No se alimentaría de ellos, ni experimentaría sobre ellos, ni utilizaría su piel como material¹⁵. Esto es algo que no puede pasar desapercibido, ya que implica el desarrollo de una mayor empatía hacia ciertas especies diferentes a la propia, empatía que no se aplica a otros animales no humanos como los peces.

Cuando un individuo ha recibido una educación basada en el antropocentrismo, esto lleva consigo que la educación habrá sido especista, lo que lleva a que a dicho individuo le provoque rechazo el veganismo, al menos en primera instancia. El veganismo rompe con muchas de las bases de la cultura del ser humano, lo que provoca un impacto a nivel moral. Esta persona criada bajo una educación antropocéntrica, no aplicará el principio de igualdad ético de manera natural e instantánea.

Como ya hemos mencionado, frente a la cuestión del cuidado de los animales no humanos, se encuentran dos corrientes: el abolicionismo y el bienestarismo. Mientras que el abolicionismo busca suprimir toda aquella práctica que pueda ocasionar sufrimiento al animal y que lo trate como un medio, el bienestarismo busca que los animales no humanos se encuentren en las mejores condiciones posibles dentro de esa utilización de sus cuerpos. Este último, por lo tanto, busca una mejora en el tratamiento de los animales en las granjas industriales, pero no busca suprimirlas. La explotación de los animales es para el bienestarismo algo válido, siempre y cuando se mejoren las condiciones en que los animales se encuentran durante su vida. El bienestarismo no es compatible, pues, con el movimiento del veganismo puesto que, como ya ha sido mencionado, éste busca acabar con el consumo de sus cuerpos en todas sus variantes.

¹⁵ Véase lo señalado en el análisis del *carnismo*.

6. Consideraciones sobre la Ética Animal Aplicada en el Siglo XXI

En el siglo en el que nos encontramos, el Siglo XXI, el planteamiento de la cuestión de la explotación de los animales no humanos desde la Ética Animal ha supuesto que ámbitos que anteriormente no habían sido cuestionados sean rechazados por numerosa parte de la población, lo que tiene como consecuencia la búsqueda de la eliminación de lugares como los zoológicos o los laboratorios de experimentación animal, y la abolición de prácticas como la pesca o la tauromaquia.

6.2. Breve aproximación a la tauromaquia.

Me voy a centrar brevemente en esta práctica por ser desgraciadamente habitual en nuestro país, España, y por ser un ejemplo de las prácticas actuales rechazadas de las que hablábamos. La base de la que parto en este apartado consiste en que "La cuestión de los toros no es de una simple discusión sobre gustos, sino un asunto de valores, de compasión, de justicia. En una palabra: de ética" (PULEO, 2021a: 110).

La tauromaquia ha sido una práctica representativa de la tradición y la cultura española. Ha sido criticada por el movimiento animalista debido a que en ella tienen lugar la tortura y el asesinato de los toros con el único fin del entretenimiento. Autoras como Alicia Puleo y Olga Campos han reivindicado la necesidad de dejar atrás esta tradición y de asumir que "el arte no puede hacerse a costa del sufrimiento animal" (CAMPOS, LARA, 2015: 102), y es que, habitualmente, uno de los argumentos a favor de la tauromaquia es el acudir a que la tauromaquia es una expresión artística, a través de la que el espectador experimenta lo lúdico y la belleza. A pesar de no ser esta actividad calificada como necesaria para la supervivencia de la vida humana, parece que para sus defensores es legítima la tortura de los animales no humanos con el fin de entretener al espectador, con el fin de emocionar a aquel que lo presencia, como defendía Ramón Pérez Ayala (CAMPOS, LARA, 2015: 103), pero "nunca la estética puede justificar la falta de ética" (PULEO, 2021a: 110). Ahora bien, en el momento en el que hacemos referencia a una práctica que impide la vida del animal no humano, que implica su sufrimiento, el arte deja de ser un argumento válido, debido a esa privación de la vida del otro únicamente para los fines del ser humano, como ya enunciábamos en los

anteriores apartados. Entonces, la tauromaquia no tiene razones para seguir practicándose, más allá de lo lúdico.

Asimismo, es pertinente hacer referencia a que la tauromaquia es una expresión más del androcentrismo¹⁶, como defiende Alicia Puleo en su filosofía ecofeminista, de la que hablaremos en el siguiente apartado haciendo referencia a la relación que existe entre el feminismo y la Ética Animal. Puleo postula que el androcentrismo o sesgo patriarcal es inherente de la tauromaquia, en cuanto escenificación del dominio y la burla sangrienta del Otro, del diferente, del que se considera inferior (PULEO, 2021a: 109). Toma la tauromaquia como expresión de ese androcentrismo que es la base del sistema patriarcal, cuyas víctimas son las mujeres y los animales no humanos.

Exhibir públicamente la crueldad que se infringe a los animales no humanos no es más que una muestra más del antropocentrismo que presente en la sociedad occidental, estableciendo que el toro es una especie que ha de basar su vida en el entretenimiento de los seres humanos.

En el siguiente apartado analizaremos la relación entre el feminismo y la Ética Animal, a la par que la relación entre el ecologismo y la Ética Animal; teniendo como fin establecer y defender una Ética Animal de carácter interseccional.

7. La Ética Animal, ¿compatible con otras corrientes de pensamiento? Consideraciones sobre la relación de la Ética Animal con el ecologismo y el feminismo

Como puntualizábamos en el apartado anterior, la tauromaquia es una práctica que tiene su origen en el androcentrismo, entre otras muchas prácticas que aún perviven en la actualidad, tales como las peleas de gallos o los espectáculos de delfines. Es menester partir de que ese androcentrismo tiene como punto de partida la obtención de poder y de dominación, lo que hace de estas prácticas una expresión y una muestra de ese poder sobre el resto de especies. Dentro del feminismo, encontramos la rama del ecofeminismo, corriente en la que se defiende la existencia de la relación entre la explotación de las mujeres y de los animales no humanos. Al fin y al cabo, la granja industrial no deja de ser un campo de exterminio de los animales no

¹⁶ El androcentrismo es definido por Alicia Puleo como "el punto de vista parcial masculino que hace del varón y de su experiencia la medida de todas las cosas" (PULEO, 2021b: 338)

humanos, como ocurría en la Alemania nazi (PULEO, 2021b) y esa dominación sobre el Otro no deja de ser una consecuencia de la jerarquización que establece el sistema patriarcal.

En el momento en el que se explota a un animal no humano o a una mujer, el sistema patriarcal se encuentra detrás de dicha acción. Como defiende Alicia Puleo, "La violencia contra los animales es utilizada para construir una identidad masculina patriarcal basada en la represión de la empatía y los sentimientos compasivos" (PULEO, 2021a: 106), pues la empatía, la compasión y los cuidados han sido atribuidos al género femenino, siendo consideradas estas características como signos de debilidad y, como consecuencia, siendo éstas las que definen a la mujer como débil según el sistema patriarcal. De hecho, en las sociedades patriarcales se busca una represión de estas características, lo que lleva a los varones a realizar prácticas en las que se tortura a los animales no humanos, como mencionábamos. De hecho, es una realidad que la defensa de los animales ha sido ligada a las mujeres, pues dicha empatía y compasión por las que han sido caracterizadas les ha llevado a desarrollar una preocupación por el bienestar de los animales no humanos. Hemos sido educadas desde la Ética de los cuidados, atribuyéndonos el cuidado de los seres que se encuentran en nuestro entorno, lo que nos ha llevado a desarrollar esa preocupación hacia los otros más allá de nuestra propia especie, hacia el resto de los animales que se encuentran en el mundo en el que vivimos, a desarrollar valores hacia aquellos que no pueden defenderse por sí solos, a intentar representar a aquellos que no tienen voz y, como consecuencia, a desafiar el androcentrismo y el sistema patriarcal en el que nos encontramos, del que somos víctimas, tanto nosotras como ellos; y "los valores del cuidado han favorecido la ampliación de la empatía más allá de nuestra especie" (VELASCO SESMA, 2018: 295), por lo que no hemos de huir de ellos, sino que hemos de abrazarlos y hacer uso de ellos, labrando un camino hacia la empatía hacia los Otros (PULEO, 2021b), hacia los animales no humanos.

A diferencia de los varones, "Los animales no humanos son mucho más agradecidos con sus benefactoras que los varones patriarcales y les devuelven un amor y un apego muy intensos" (PULEO, 2021: 113), convirtiéndose en su Otro yo significativo¹⁷ (HERRERA GUEVARA, 2012). Se ha tratado a los animales como objetos comestibles y a las mujeres como objetos sexuales, y ambos han sido tomados como objetos para los otros (ADAMS, en VELASCO SESMA, 2018: 269). Angélica Velasco Sesma expone que esa cosificación tanto de las mujeres como de los animales termina siendo, al fin y al cabo, una búsqueda de la

¹⁷ Este término se refiere a aquellos seres vivos que, parafraseando a Asunción Herrera, dan sentido a la identidad del individuo.

satisfacción de los placeres desde la dominación. De esta manera, la prostitución no es más que un medio por el que el hombre busca satisfacer su placer sexual y la explotación animal un medio por el que utiliza sus cuerpos para obtener placer lúdico, alimenticio, médico, entre otros (VELASCO SESMA, 2018: 292). Entonces, "Ahora podemos afirmar que la violencia contra las mujeres y la violencia contra los animales están vinculadas de manera profunda, ya que están basadas en la infravaloración con respecto a los hombres y a los seres humanos, respectivamente, y en una argumentación que acepta como legítimo oprimir a aquellos considerados inferiores." (VELASCO SESMA, 2017). Como ya afirmábamos en el anterior apartado, el sistema patriarcal es especista y esto explica por qué el hombre hace de la mujer y del animal no humano su propiedad.

Por otro lado, a pesar de ser la Ética Ambiental y la Ética Animal dos posturas habitualmente relacionadas, se distancian en cuestiones fundamentales. El ecologismo y la Ética Ambiental buscan la conservación de los ecosistemas, independientemente de lo que esto implique para las vidas de los animales que viven en ellos. Entonces, la consideración moral recae en este caso en el ecosistema, y no en el individuo sintiente, como ocurre en la Ética Animal. De hecho, las acciones del ecologismo suelen implicar el dañar a los animales que se encuentran en los ecosistemas que pretenden conservar. Esta conservación implica prácticas como la limpieza biológica y la ecología del miedo. Por un lado, la limpieza biológica se basa en eliminar a aquellas especies que no pertenecían originalmente al ecosistema en cuestión, teniendo como fin volver al ecosistema inicial. Por otro lado, la práctica de la ecología del miedo consiste en introducir animales depredadores en un ecosistema, con el fin de que las especies herbívoras que se encuentran en él emigren a otro espacio. Mientras que en el caso de la limpieza biológica los animales mueren asesinados, en el caso de la ecología del miedo los animales mueren de sed o de hambre, debido a que esos nuevos espacios a los que son obligados a emigrar habitualmente no poseen el alimento que necesitan para sobrevivir (FARIA, 2012). Catia Faria defiende que no solo no hemos de permitir estas prácticas que busca llevar a cabo el ecologismo, sino que, además, hemos de intervenir en los procesos naturales para conservar, en la medida en la que seamos capaces, la vida de los animales y evitarles el mayor sufrimiento posible, algo que el ecologismo no aceptaría. Esta propuesta de favorecer a los animales salvajes se encuentra desarrollada también en parte de la obra de Donaldson y Kymlicka.

Al igual que ayudamos a otros seres humanos a superar enfermedades y a curarse, es pertinente ayudar al resto de los animales desde el terreno de la medicina, puesto que, desde el

punto de vista animal, la experiencia de estar enfermo es igualmente dolorosa y estresante, independientemente del nivel de población de su especie o del riesgo que constituye para humanos u otros animales" (FARIA, 2012: 75). Si las repercusiones ecológicas negativas del exceso de población humana no justifican, como es lógico, el exterminio de seres humanos, si queremos evitar el antropocentrismo, el especismo tampoco debería justificar el exterminio de animales.

De esta manera, sería un error ligar la Ética Animal con el ecologismo. El ecologismo y el animalismo son dos posturas que parece que son generalmente ligadas, cuando realmente se encuentran distantes en sus postulados (HORTA, 2012). El ecologismo, ya sea holista o biocentrista, pone por delante el ecosistema, aunque esto suponga sacrificar las vidas de los animales que se encuentran en él. Por lo tanto, tiene un carácter especista. Esto se ve, por ejemplo, en el caso de las especies llamadas *especies invasoras*: en el momento en el que una especie se adentra en un ecosistema al que originalmente no pertenece, altera dicho ecosistema. En este caso, por tanto, un ecologista apoyaría su exterminio. Además, por esta misma regla, el ecologista estaría a favor de provocar el fin de la especie humana, puesto que es una de las mayores especies invasoras, una de las que alteran el ecosistema.

Por último, es menester señalar que el ecofeminismo, corriente de la que hablábamos al comienzo de este apartado, es el resultado de la combinación entre ecologismo, feminismo y Ética Animal, siendo ésta una corriente que toma como base la interseccionalidad desde el pensamiento crítico. Ahora bien, el ecofeminismo puede ser ecologista en el sentido de que hemos hablado: anteponiendo el ecosistema a los seres sintientes que se encuentran en él. En cambio, creo que la mejor opción es optar por la rama ecofeminista cuyo fin es la defensa de los seres sintientes, ya sean animales humanos o animales no humanos, y del medio ambiente, no anteponiendo el ecosistema a dichos animales, debido a que un sistema *ecocéntrico*, como ya hemos señalado, no beneficia a las vidas de los animales que se encuentran en él. En este sentido, el ecofeminismo crítico de Alicia Puleo se presenta como la corriente más prometedora.

8. Los animales no humanos desde la Estética

Desde el terreno de la Estética, los animales no humanos son considerados por el ser humano como meros ornamentos, a pesar de apreciar su belleza y sentir atracción hacia ellos por naturaleza; llevando a cabo, de esta manera, una instrumentalización estética. El ser humano toma al animal no humano como medio, como objeto, en lugar de lo que realmente es: un sujeto. Los animales no humanos son fines en sí mismos, a pesar de que el ser humano haya decidido que no lo son. La paradoja estética que trata Marta Tafalla, como ella postula, "consiste en que, para sentir el placer de contemplar a un animal, los humanos le causen dolor y contemplen al animal sin percatarse o quererse percatar de su sufrimiento" (TAFALLA, 2019: 200). Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en los acuarios y zoos, que se excusan en la conservación de las especies y en su investigación, cuando las especies solo pueden conservarse de manera idónea en su ecosistema y su investigación únicamente se basa en cómo conseguir que aguanten en vida en sus jaulas.

Al hacer referencia a lo estético, es necesario apuntar a que existen varios tipos de instrumentalización estética de los animales. Por un lado, la reducción de los animales a ornamentos, a objetos. Este sería el caso al que hemos hecho alusión: los zoos y los acuarios; entre otros. Por otro lado, tomar a los animales como símbolos o metáforas. Un ejemplo de esto serían los cuentos y la inclusión de animales en la industria del cine; y, por último, la estetización del dominio, que se basa en adornar a los animales con ornamentos, como ocurre en el caso de la tauromaquia o la hípica. Como consecuencia, los animales son desprendidos de su identidad. El ser humano los utiliza y, a pesar de utilizar y admirar su belleza, se olvida de quiénes son. Su trato hacia ellos es un trato de sujeto a objeto, en vez de como realmente tendría que ser: de sujeto a sujeto. Marta Tafalla enuncia que "la paradoja solo es posible porque esos seres humanos no ven al animal como animal, sino que tan solo ven su apariencia." (TAFALLA, 2019: 202).

Por lo tanto, Marta Tafalla defiende la idea de la ecoanimalidad. El ser humano debe abrir los ojos y ver al resto de los animales como lo que realmente son, como seres dignos de la libertad que tenían en su estado de naturaleza, e intentar intervenir lo menos posible en su ecosistema. Es necesario abandonar esa estética superficial, conociendo a los animales, apreciándolos como lo que son, como individuos; y respetando la pluralidad del mundo en el que todas las especies conviven.

9. Conclusiones y consideraciones finales

Hemos visto que los animales no humanos son víctimas de la explotación y de la violencia del ser humano. Para mostrar esto como una injusticia, hemos realizado un recorrido por ciertas propuestas de la Ética Animal, con el fin de criticar el antropocentrismo moral. Es menester ir en contra del sistema antropocéntrico, cuyas bases se establecen en el sistema patriarcal androcéntrico y, de tal manera, dotar a los animales no humanos del término de ciudadanía. Es necesario atribuirles la categoría de sujetos, de individuos, de fines, de sujetos morales; y despojarles, así, de la consecuencia antropocéntrica de ser tratados como objetos, como medios, como pacientes morales, como referentes ausentes. Abogar por crear una comunidad en la que no exista una jerarquización entre especies beneficia la relación entre los animales humanos y los animales no humanos, y "crear comunidad significará atender y acoger entre nosotros a los animales no humanos, romper el abismo que separa lo humano de lo animal, teniendo presente que ambos ocupamos un mismo espacio biopolítico." (BALZA, 2020: 165).

A lo largo de la Historia, se han hecho numerosas menciones a los animales no humanos, desde la Biblia hasta la actualidad. Autores como Kant abrieron la veda de la consideración de los animales no humanos, aunque se estableciese el cómo tratarles en base a que las acciones hacia los animales definían la personalidad del individuo. A lo largo de este trabajo, hemos podido comprobar que hay diversas formas de establecer la eliminación o la disminución de la violencia a los animales no humanos, siendo, por ejemplo, por un lado, las corrientes de corte aristotélico o los bienestarristas aquellas que defienden regular dicha explotación a través de la mejora de sus condiciones siendo tratados como pacientes morales; y, por otro lado, siendo las corrientes abolicionistas aquellas que buscan la eliminación de todo acto violento hacia ellos, siendo tratados en este caso como sujetos morales.

Nos hemos preguntado: ¿los animales sienten, experimentan y desean? ¿tiene la vida de los animales valor intrínseco? ¿son los animales nuestro otro yo significativo? ¿han de tener derechos relacionales los animales no humanos? ¿son los animales sujetos u objetos?, entre muchas otras preguntas. Las respuestas a estas cuestiones parecen esclarecer el porqué de la violencia hacia éstos y el motivo por el que hemos de frenar esa violencia. Recordando la Filosofía de Horta y de Singer, entre otros autores, podemos acudir a esa capacidad de sentir, a ese *ser un ser sintiente*, para enunciar que el hecho de que un animal sienta implica que puede sufrir, pues, aunque no pueda expresarlo con palabras, es capaz de transmitirnos dicho

sufrimiento, y al no ser el causar dicho sufrimiento un determinante para que puedan tener lugar nuestras vidas, las vidas humanas, hemos de dejar de producirlo.

La responsabilidad moral de los seres humanos sobre el resto de los animales no humanos puede, asimismo, plasmarse en la alimentación de los individuos. Por ello, a lo largo del trabajo enumeramos y explicamos los diferentes tipos de alimentación a favor de la vida de los animales, optando por el vegetarianismo y el veganismo como opciones válidas establecidas en la Ética Animal contemporánea, despojándonos a través de ellas de la concepción del animal como objeto de producción alimenticia, como carne, dejando atrás la concepción que tenían autores como Descartes.

Asimismo, debido a que algunos ámbitos de la explotación animal acuden a argumentos de carácter artístico, ha sido menester realizar una reflexión acerca de la belleza del mundo animal, de la Estética Animal, y hacer una aproximación a la conceptualización de la tauromaquia a través de pensadoras como Alicia Puleo, quien afirma en su obra que hemos de tomar la Ética de los cuidados como referencia, hemos de acudir a la empatía y la compasión como detonantes morales, e ir en contra de que estas emociones muestren debilidad (PULEO, 2021a). Hemos de empoderarnos con ellas y guiarnos por lo que nos dictan, incluyendo al Otro en nuestra comunidad (PULEO, 2021b). De esta manera, hemos de luchar interseccionalmente, pues no es posible derribar la explotación animal sin desarrollar una crítica sobre el sistema patriarcal androcéntrico en el que nos encontramos y, así, deconstruirnos y empoderarnos de lo que un día fuimos juzgadas por ser. Por ello, además, hemos dedicado un apartado a la relación de la Ética Animal con el ecologismo y el feminismo.

La Ética Animal ha mostrado que la cosificación y explotación de los animales es un acto inmoral pues supone convertir en un medio a un ser que es capaz de experimentar su propia vida y que tiene interés en no sufrir. Desde la Filosofía política, algunos autores y autoras han defendido la pertinencia de conceder a los otros animales (al menos a los domesticados) derechos de ciudadanía. En cualquier caso, más allá de las diversas justificaciones, que varían dependiendo de la corriente filosófica que se acepte, quienes buscamos un mundo no violento coincidimos en defender los derechos negativos para todos los individuos capaces de sufrir. Este respeto por los otros animales nos permite ampliar la justicia, la empatía y la compasión, logrando, de este modo, una convivencia más pacífica. ¿No es acaso esto un ideal deseable?

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, C. J. (1990). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum, 1990.
- Balza, I. (2020). Si esto es una vaca. Feminismo y biopolítica de la carne. *Ideas y Valores*, 69 (172), 151-167.
- Bourke, V.J. (1951). *Ethics: A textbook in moral philosophy*. TheMacmillan Co.
- Campos, O. & Lara, F. (2015). *Sufre, luego importa: reflexiones éticas sobre los animales* (1.ª ed.). Plaza y Valdés.
- Cavalieri, P., & Singer, P. (1998). *El proyecto Gran Simio: la igualdad más allá de la realidad*. (1.ª ed.). Trotta.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*. (2.ª ed.). Taurus.
- De Aquino, T. (1260). *Suma contra los gentiles, II: Libro 3º*. Biblioteca de autores cristianos.
- De Aquino, T. (1274). *Summa Teológica*. Biblioteca de autores cristianos.
- De Lora, P. (2012). *La receta moral del vegetarianismo*. en Rodríguez Carreño, J. (2012). *Animales no humanos entre animales humanos*. (1.ª ed.). Plaza y Valdés.
- Descartes, R. (1637). *Discurso del método*. (1ª.ed.). Bruguera.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoópolis, una revolución animalista*. (1.ª ed.). Errata Naturae editores.

Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2014). De polis a zoópolis: una teoría política del derecho animal. en *Crítica y animalidad: Cuando el otro aúlla*.

Faria, C. (2012). Muerte entre las flores. *Viento Sur*, noviembre (125), 67–76.

García Trevijano, Carmen. (1999). *Selección histórica de textos sobre el estatuto ético de los animales*. Teorema: Revista internacional de filosofía, Vol. 18, N°3.

Herrera Guevara, Asunción. (2012) ¿Cómo integra la globalización mi otro yo significativo? en Rodríguez Carreño, J. (2012). *Animales no humanos entre animales humanos*. (1.ª ed.). Plaza y Valdés.

Horta, O. (2009). Ética animal. El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos. *Revista de Bioética y Derecho*, núm. 16. Universidad de Barcelona.

Horta, O. (2010). La desconsideración de los animales no humanos en la bioética. *Isegoría*, 0(43), 671–686. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2010.i43.716>

Horta, O. (2012). Tomándonos en serio la consideración moral de los animales: más allá del especismo y el ecologismo. en Rodríguez Carreño, J. (2012). *Animales no humanos entre animales humanos*. (1.ª ed.). Plaza y Valdés.

Horta, O. (2018). *Un paso adelante en defensa de los animales*. (1ª. ed.). Plaza y Valdés.

Joy, M. (2014b). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: Una introducción al carnismo* (6.ª ed.). Plaza y Valdés.

Kant, I. (1930). *Lecciones de ética*. (1ª. ed.) Editorial Crítica.

Marcos, A. (2014). La experimentación con animales: perspectivas filosóficas. *Revista Lasallista de Investigación*, 11(1), 11–22. <https://doi.org/10.22507/rli.v11n1a1>

Navarro, A. (2016). Identidades y especismo antropocéntrico: Notas para su articulación. en Ávila Gaitán, D. (2016). *La cuestión animal(ista)*. Ediciones Desde Abajo.

Nussbaum, M.C. (2018). *Las fronteras de la justicia* (1ª ed.; 1ª imp. ed.). Paidós.

Llorente, R. (2012). La receta moral del vegetarianismo en Rodríguez Carreño, J. (2012). *Animales no humanos entre animales humanos* (1.ª ed.). Plaza y Valdés.

Puleo, Alicia. (2021a). *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*. (3.ª ed.). Plaza y Valdés.

Puleo, Alicia. (2021b). *Ecofeminismo: Para otro mundo posible*. (10.ª ed.). Ediciones Cátedra.

Rey Pérez, J. L. (2018). *Los derechos de los animales en serio*. (1.ª ed.). Dykinson.

Riechamann, J. (2003). *Todos los animales somos hermanos: ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas* (2.ª ed.). Editorial Universidad de Granada.

Rowlands, M. (2013). *El filósofo y el lobo*. (2.ª ed.) Seix Barral.

Schopenhauer, A. (1999). *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*. Tecnos.

Shapiro, H. (1975). *Hombre, cultura y sociedad*. (1.^a ed.). Fondo de cultura económica de México.

Singer, P. (1975). *Liberación animal* (2.^a ed.). Taurus.

Socha, K. (2014). El nuevo ateísmo: promesas y problemas para las especies distintas a la humana. en *Crítica y animalidad: Cuando el otro aúlla*.

Tafalla, M. (2019). *Ecoanimal: Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*. (1.^a ed.). Plaza y Valdés.

Velasco Sesma, A. (2017). *La Ética Animal: ¿Una cuestión feminista?* (3.^a ed.). Ediciones Cátedra.

Velasco Sesma, A. (2018). Violencias contra las mujeres y violencias contra los animales: ¿coincidencias casuales o vínculo profundo? en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. ILECA. <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/112>

Velayos Castelo, C. (2013). La frontera animal-humano. *Arbor*, 189(763), a065.
<https://doi.org/10.3989/arbor.2013.763n5002>