

La ética animalista y su contribución al desarrollo social

La cultura de paz constituye hoy en día en la teoría científica un elemento clave para el progreso de las sociedades humanas. Sin embargo, abordar la paz sin cuestionar el antropocentrismo de nuestra cultura supone normalizar la violencia contra los animales implícita en el modelo de sociedad occidental, así como reforzar un sistema moral parcial que sobrevive con la contradicción entre la consideración suprema de la vida humana y el desprecio absoluto por el resto de formas de vida. Contra esta visión limitada de la ética se levanta el animalismo, un pacifismo llevado hasta sus últimas consecuencias.

«Para transformarnos y para cambiar la sociedad, precisamos la conmoción, el extrañamiento, el descentramiento que induce un verdadero encuentro con el otro, y ahí la relación con el animal no humano puede desempeñar un papel fundamental. En el encuentro con el animal no humano deberíamos ver una de las formas privilegiadas de encuentro con el otro. Si logramos abrirnos a ese encuentro, puede que se tambalee nuestro injustificable egocentrismo, y seamos capaces de resituarnos en el cosmos, modificando nuestra relación ético-política con el mundo natural.»

Jorge Riechmann¹

Ana D. Verdú es investigadora del Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género (SIEG). Universidad Miguel Hernández de Elche

Ante la constante falta de respeto por la vida humana manifiesto por nuestra especie en forma de incesantes guerras, crímenes y abusos de todo tipo, torturas y privaciones institucionalizadas, sistemas económicos basados en la esclavitud, sistemas de creencias discriminatorios, etc., los seres humanos no han tenido más remedio que inventar el concepto de «derechos humanos»² para poder defenderse de sí mismos.

José Tomás García es investigador del Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz Universidad de Alicante

¹ J. Riechmann, *Todos los animales somos hermanos*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005.

² La Declaración Universal de los Derechos Humanos fue proclamada en 1948 por la Asamblea General de Naciones Unidas. A partir de este acto, la libertad, la justicia y la paz se convirtieron en objetivos máximos de las sociedades democráticas.

La lucha hasta llegar a una situación jurídica en la que los derechos humanos ocupan un lugar central ha sido larga e intensa ya que, a pesar de poseer todos los individuos humanos unas capacidades comunes que nos permiten comunicarnos mediante el lenguaje, la empatía, etc., los sistemas de poder humanos se han especializado históricamente en el despliegue de mecanismos de represión, silenciamiento e invisibilización de todo aquél de cuya explotación dependía el “bienestar” del resto. Hoy en día, nuestros sistemas económicos siguen edificándose sobre el eje de la explotación, si bien esta ha dejado de ser humana (al menos en el plano legal) para ser básicamente animal. Imaginemos por un momento cuál es el panorama de los animales no humanos que conviven con nosotros sin ninguna posibilidad de defenderse mediante el lenguaje y la ley.

Admitiendo la amenaza que las sociedades humanas suponen para la existencia pacífica de los animales, en 1977 la Liga Internacional de los Derechos del Animal adopta la «Declaración Universal de los Derechos del Animal», declaración que posteriormente será aprobada por la UNESCO y la Asamblea General de la ONU. Dicho manifiesto parte de una visión estructural de la paz al velar por los intereses de todos los seres del planeta susceptibles de sufrir la violencia humana y al reconocer explícitamente la relación entre todos los tipos de violencia.³

Sin embargo, hemos de admitir que los pasos que se han dado desde entonces en la protección animal son insuficientes. La naturaleza antropocentrista de nuestra cultura todavía sostiene un sistema ideológico en el que el derecho a la vida y a la integridad física no es un derecho propio de todo ser vivo, sino que está reservado únicamente a nuestra especie. A pesar de que los avances científicos en los campos de la biología, etología, zoología o psicología animal han contribuido notablemente al conocimiento de los animales no humanos, por no hablar del conocimiento directo al que accedemos mediante la convivencia con ellos, lo cierto es que tal creencia se reproduce desde todos los dispositivos sociales e interacciones formales e informales sin suscitar escándalo, crítica o reflexión por parte de la mayoría de ciudadanos.

Este artículo cuestionará precisamente el modelo antropocéntrico como única expresión de la vida humana con la intención de avanzar hacia espacios de la conciencia menos reduccionistas y más integradores de la diversidad de formas de vida, con la seguridad de que la invisibilización y el desprecio de la vida animal no sólo supone el desconocimiento de una

³ El Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos del Animal dicta lo siguiente: «Considerando que todo animal posee derechos. Considerando que el desconocimiento y desprecio de dichos derechos han conducido y siguen conduciendo al hombre a cometer crímenes contra la naturaleza y contra los animales. Considerando que el reconocimiento por parte de la especie humana de los derechos a la existencia de las otras especies de animales constituye el fundamento de la coexistencia de las especies en el mundo. Considerando que el hombre comete genocidio y existe la amenaza de que siga cometiéndolo. Considerando que el respeto hacia los animales por el hombre está ligado al respeto de los hombres entre ellos mismos. Considerando que la educación debe enseñar, desde la infancia, a observar, comprender, respetar y amar a los animales».

parte importantísima de nuestra esencia sino que además mantiene al ser humano en un nivel ético primario del que sólo saldrá cuando deje de tratar al mundo y de interpretar su sentido en función de sus propios intereses.

Corrientes teóricas de referencia

Desde las primeras teorías ecologistas hasta el desarrollo del animalismo, el interés de una parte de la sociedad por recuperar nuestros lazos con la naturaleza y extender los valores del respeto, la tolerancia y el cuidado a todas las formas de vida no ha dejado de crecer. Si bien la preocupación podía surgir derivada del propio riesgo al que se expone nuestra especie mediante la sobreexplotación de los recursos, la contaminación del medio ambiente y la destrucción de los ecosistemas, el movimiento en defensa del mundo natural ha ido adquiriendo rasgos cada vez más altruistas, llegando a surgir una corriente esencialmente ética y desvinculada de nuestro propio interés como especie. Esta corriente es el animalismo.

Antes de repasar las bases teóricas en las que se apoya el animalismo es necesario hacer explícito que este movimiento tiene actualmente una organización sólida a escala planetaria y unos campos de actuación bien definidos en los que se trabaja por medios diversos, si bien es cierto que la falta de influencia política de los sectores animalistas en España hace que una de sus actuaciones más visibles sea el activismo social.⁴ Hablamos de movimiento animalista además haciendo alusión a una corriente ideológica ecologista e igualitaria con un corpus teórico coherente que recoge un pensamiento significativo de la sociedad moderna, defendido a su vez por grandes pacifistas y filósofos, entre ellos, Jeremy Bentham, Mahatma Gandhi o Albert Schweitzer.

Aunque la preocupación por un tratamiento ético a los animales no es reciente, la aparición de un pensamiento uniforme en torno a este tema no llega hasta el siglo XX. En 1975 Peter Singer publica *Liberación animal* y utiliza el término *especismo* para referirse al «prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras».⁵ El especismo es un concepto análogo al racismo y al sexismo ya que se articula sobre la misma estructura jerárquica y dicotómica que produce la naturalización del privilegio de uno solo de los grupos con respecto al otro, haciendo legítima su instrumentalización por parte del grupo “superior”.

⁴ En la actualidad se habla de dos corrientes diferenciadas dentro del animalismo, la liberacionista, que aspira al fin radical de la esclavitud animal por parte del hombre, y la bienestarista, que centra sus objetivos en actuaciones concretas con la intención de producir beneficios a corto plazo en los animales. También se habla de nuevo bienestarismo cuando el objetivo final de las actuaciones consiste en la abolición del uso de los animales, situación a la que se pretende llegar a través de las mejoras concretas.

⁵ P. Singer, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999, p. 42.

En esta lógica asimétrica, que define la relación del sujeto central con “el otro”, los derechos pueden asociarse arbitrariamente a factores como la fuerza, la inteligencia, el sexo, el color de la piel, etc., sin considerar una facultad básica que los precursores del animalismo subrayan: *la capacidad de sufrir*. La capacidad sensitiva, unida al derecho de todo ser vivo a que sean considerados sus propios intereses, son condiciones que justifican la necesidad de fundar una ética verdaderamente universal e igualitaria capaz de crear unas nuevas bases para la convivencia de todos los seres vivos que habitamos en el planeta.

Por supuesto, cuando desde el animalismo se habla de igualdad, no se persigue la humanización de todos los seres vivos atribuyéndoles características propias de nuestra especie. Al contrario, lo que se pretende es admitir que el igual derecho a la vida requiere del respeto a la diferencia como valor aplicable a todo ser vivo, lo que rompe la lógica tradicional proveniente del cristianismo que coloca a todas las especies “inferiores” al servicio del hombre. Aceptar que un toro tiene igual derecho a la vida que un ser humano por el hecho de haber nacido es un ejercicio contrario al antropocentrismo, tendencia unida al pensamiento especista y consistente en la interpretación del mundo y de los fenómenos y acontecimientos de la realidad tomando al individuo humano como único protagonista y modelo sobre el que apreciar los derechos derivados de la existencia.⁶

Debido a que la enorme similitud biológica de todos los mamíferos ha impedido establecer una base racional y ética para la ruptura de la solidaridad hacia los animales no humanos, el pensamiento especista ha apelado tradicionalmente a justificaciones alrededor de la “superioridad intelectual” para defender la atribución única de derechos naturales a la especie humana.⁷ Sin embargo, este tipo de argumentaciones tiende a ignorar el hecho de que tal inteligencia, que según esta teoría otorga el derecho a la existencia sin objeciones, se da únicamente en el individuo humano adulto en disposición de todas sus facultades mentales, descartando así a individuos demasiado jóvenes y demasiado ancianos y a aquellos que padecen algún tipo de enfermedad mental. Si esas facultades se usan o no tampoco es una cuestión que deba demostrarse según el punto de vista especista.

La consideración excluyente y antropocéntrica de unos determinados intereses humanos en relación con los intereses existenciales de los animales es la base ideológica en la que se apoya la explotación sistemática de unos seres por parte de otros como forma legítima de obtener recursos para la supervivencia. Esta actitud aparecería en la historia huma-

⁶ Riechmann hace distinción entre un antropocentrismo débil, justificado en la propia experiencia de la vida como ser materialmente humano, y un antropocentrismo moral, doctrina que defendería la autoridad moral de los intereses humanos por encima de los de otras especies, véase (J. Mosterin y J. Riechmann, *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*, Talasa, Madrid, 1995, p. 30). Es a éste último al que nos referimos en este artículo.

⁷ P. Singer, *op. cit.*, 1999.

na con el inicio del sedentarismo, y de otros fenómenos ligados a éste, como la aparición de la propiedad privada, la creación de ciudades e imperios, el aumento de la población y la guerra. La antropología sitúa en la época neolítica la domesticación tanto animal como humana, fenómeno que englobaría la aparición de la ganadería y agricultura y la invención de la esclavitud.⁸

Desde el animalismo se defiende que el igual derecho a la vida requiere del respeto a la diferencia como valor aplicable a todo ser vivo

La explotación masiva y sistemática de otros seres vivos y de los mismos humanos es, por tanto, un fenómeno de carácter cultural que se manifiesta paralelo al desarrollo de una forma de organización social concreta, en ningún caso inevitable.⁹ Particularmente, en términos teóricos, el mecanismo de opresión/explotación no difiere significativamente, sea cual sea el objeto de explotación (sobre otros seres humanos, sobre otros seres vivos, sobre la naturaleza en general). La explotación genera efectos y consecuencias estructurales, que se reproducen en el largo plazo macrohistórico,¹⁰ o en el espacio-tiempo de la *longue durée*,¹¹ dando lugar a modelos culturales que legitiman la existencia de sistemas ideológicos discriminatorios, en los que la interpretación de los hechos naturales obedece, más que a mecanismos lógicos, al interés por preservar los privilegios del grupo dominador.

En relación a este punto, el sociólogo Jesús Ibáñez constituye un referente teórico básico. Su obra *El regreso del sujeto*¹² aporta algunas claves que ayudan a conceptualizar teóricamente la explotación como fenómeno de interés máximo para la sociología. Concretamente, bebemos de esta fuente en su explicación estructural del dominio y de la asimetría en la correlación de fuerzas y en la distribución del poder, reconociendo, desde una perspectiva relacional, procesual e histórica (diacrónica) la explotación como un proceso básico y omnipresente en las sociedades humanas, naturalizado en la práctica, por el que se perpetúa una organización y estructuración social basada en el respeto acrítico a los valores que sostienen la desigualdad, la jerarquía y el reparto asimétrico de poder.

⁸ El feminismo destacará, por su parte, el control social de las mujeres y su instrumentalización como una forma de explotación humana de grandísimo impacto histórico.

⁹ Se ha de notar, no obstante, que las dimensiones de la explotación animal son considerablemente mayores en las sociedades que se rigen por el capitalismo, mostrando un notable aumento tanto en el número y variedad de animales explotados como en los niveles de maltrato.

¹⁰ E. Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1979, p. 87 y J. Galtung, *Investigaciones teóricas*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 245.

¹¹ F. Braudel, *Una lección de historia*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 44.

¹² *El regreso del sujeto: la investigación social de segundo orden*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1994.

Ese dominio se identificaría, al menos, en tres tipos de explotación, con cuyos ejemplos Ibáñez completa su concepto teórico: a) explotación de la naturaleza y de los animales por el ser humano; b) explotación del ser humano por el ser humano, perfectamente internalizada y asumida por el capitalismo desde hace más de cinco siglos;¹³ y c) explotación de la mujer por parte del hombre (en el contexto macro de la organización patriarcal de las sociedades).

Humanidad, animalidad y género, como patrones de desigualdad típicos de procesos de explotación, no son ni respectivos ni sucesivos, sino que se encuentran atravesados por procesos de construcción sociocultural y psicosocial de naturaleza común, trascendiendo intelectual y prácticamente los esencialismos.

La lógica antropocéntrica actúa, de hecho, de forma idéntica a otras lógicas discriminatorias como la basada en la ocultación e infravaloración de la experiencia femenina asumida por el androcentrismo. Androcentrismo y antropocentrismo han evolucionado paralelamente originando modelos de sociedades en las que la cosificación e instrumentalización de las mujeres y de los animales, así como la ocultación de sus propios intereses, han constituido una base sólida para el mantenimiento y reproducción de un determinado sistema social. Para la teoría ecofeminista la explotación del medio natural y la opresión de las mujeres tienen la misma raíz. Ambos fenómenos parten de la interpretación de la diferencia como jerarquía, implícita en los modelos patriarcal y capitalista.¹⁴

La analogía entre feminismo y animalismo ya fue introducida por Singer en *Liberación animal* para referirse a la igualdad de los procesos y mecanismos de cosificación y dominación que convierten a sujetos de potenciales derechos en objetos de explotación. Según Marta González y Jimena Rodríguez, las dos formas de opresión tienen importantes puntos en común relacionados con la dicotomía naturaleza/cultura y con las jerarquías que se establecen a partir de ella.

La conexión entre mujer y naturaleza es una de las claves para comprender muchas de las características que se han adjudicado a las mujeres en la cultura occidental y que han servido para justificar su discriminación a lo largo de la historia. La creación de una esencia natural y femenina derivada de la reproducción ha justificado tradicionalmente el control social de las mujeres. De esta manera, las mujeres quedaban automáticamente relegadas al ámbito de lo privado en el hogar, asimiladas simbólicamente a la expresión emocional y

¹³ Baste como mera referencia el hecho conocido a finales de 2009 protagonizado por personas que en un país andino asesinaban a personas especialmente "ricas" en grasas corporales para vender su grasa a empresas de cosméticos. Jaime Cordero - Lima - 21/11/2009, *El País*.
http://www.elpais.com/articulo/internacional/Cae/banda/mataba/robar/grasa/humana/elpepiint/20091121elpepiint_11/Tes

¹⁴ V. Shiva y M. Mies, *Ecofeminismo*, Icaria, Barcelona, 1993.

sentimental, y excluidas de la esfera pública y de los ámbitos de toma de decisiones. Por oposición, el espacio público, reservado a los varones, se construyó unido a la idea de razón y cultura.

De forma casi idéntica, la discriminación por motivos étnicos también reproduce un sistema de opuestos que enfrenta la *cultura* (civilización occidental) a la *naturaleza* (otras civilizaciones). Riechmann destaca que la imagen de la «Gran Cadena del Ser»¹⁵ se empleó para crear la categoría de «sub-humano», ser no reconocible como miembro de la especie humana y poseedor de un linaje corrupto que le habría hecho caer por debajo de la condición de la propia animalidad. La distancia abisal abierta entre animales y seres humanos proporcionó un modelo legitimador del sometimiento de aquellas personas que no poseyeran plenamente las características que, supuestamente constituían la esencia de lo humano (racionalidad, lenguaje inteligente, religión, cultura, educación...) pasando a ser etiquetadas como subhumanas. Esta era la visión de los europeos sobre los nativos africanos y americanos en sus primeros encuentros con ellos, y es también la categoría a la que los nazis intentaron degradar a los judíos para justificar su exterminio. Estos individuos eran vistos como animales a los que domesticar y mantener dóciles, o como plagas a las que había que eliminar, respectivamente.

Así, partiendo de la tradicional asociación entre mujer y naturaleza, o sociedad no occidental y naturaleza –y de su antagónica relación con un concepto de cultura unido simbólicamente a la asociación entre varón occidental y razón– es decir, arrancando del conocido dualismo cultura/naturaleza, podemos llegar finalmente a deconstruir los elementos que legitiman el aprovechamiento de las vidas humanas y animales por parte de los grupos dominantes. Desde el análisis sociológico, el resultado último es el desvelamiento de un sistema de poder y privilegio que reproduce un orden asimétrico legitimado históricamente por las diversas instituciones sociales y mantenido en ausencia de estas gracias a la eficacia con la que el sistema ideológico tradicional se perpetúa en la acción intersubjetiva.

Desde los puntos de vista cognitivo, psicológico y simbólico, la facilidad con la que se naturaliza la explotación tiene relación con el modo en que percibimos la diferencia, experimentamos el encuentro con el otro y representamos la imagen del diferente. Arias Maldonado también hace hincapié en el establecimiento de esa diferencia mediante la construcción del antagonismo humanidad-naturaleza como factor básico de la dominación humana «sobre el resto del mundo natural».¹⁶

¹⁵ J. Riechmann *et al.*, *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2008, p. 85.

¹⁶ M. Arias Maldonado, *Sueño y mentira del ecologismo. Naturaleza, sociedad, democracia*, Siglo XXI de España, Madrid, 2008, p. 70.

También el análisis de la violencia hacia determinados colectivos constituidos simbólicamente como diferentes ha centrado su atención en el concepto de “otredad”. Este término resulta de enorme importancia para entender los mecanismos a través de los cuáles producimos distancia en condiciones en las que puede darse el reconocimiento y legitimamos el control y la violencia hacia el otro en situaciones en las que los intereses ajenos rivalizan con nuestros propios intereses. En esta interacción, sin embargo, no hay una visión real del otro, sino más bien un ejercicio de invisibilización. El otro es una representación, un objeto sobre el que proyectamos el miedo a nuestra propia fragilidad.

La producción de la “otredad” a partir del discurso hegemónico y de las prácticas dominantes ha seguido históricamente las siguientes pautas:

1. *Mecanismos de generalización*. La generalización se refiere a la construcción de la imagen de colectivo a partir de la asignación a un grupo de una serie de rasgos homogéneos, aplicables a todos los individuos representantes del colectivo. Estos estereotipos, tópicos y estrategias discursivas constituyen marcas de la otredad que tienden a estigmatizar al “otro”.
2. *Maximización de la diferencia con respecto al grupo “estándar”*. Esta operación puede realizarse a partir de rasgos naturales como el color de la piel o el sexo. En el proceso de evolución hacia las sociedades modernas el ser humano ha ido conformando un sistema ideológico en el que sus vínculos con la naturaleza han sido invisibilizados o despreciados, creando una distancia artificial entre él y el resto de animales.
3. *Devaluación de los individuos en función de su diferencia*. Los mecanismos de generalización y diferenciación apoyan una ideología que inferioriza al colectivo en cuestión en comparación con el colectivo “normal”.
4. *Instrumentalización y explotación del grupo “desigual”*. A partir de estas condiciones es posible someter al colectivo “diferente” a un trato discriminatorio sin producir sentimientos de culpa en el colectivo dominante. Además, la interiorización del modelo de conducta aprendido por el individuo tiene como consecuencia la asociación de todo acto coherente con este modelo a la idea de “normalidad”, por lo que difícilmente se planteará que dicho acto pueda someterse a una crítica moral.

Carol J. Adams ejemplifica la invisibilización de la experiencia animal como fenómeno normalizado a través de lo que denomina «estructura del referente ausente», concepto que explica el aislamiento cognitivo con respecto a los efectos estructurales de nuestras acciones sobre el sufrimiento de los demás seres vivos. Esta sería la estructura cognitiva que afecta a nuestra relación con los animales.¹⁷

¹⁷ Adams pone como ejemplo la separación del trozo de carne de la idea del animal vivo (J. Riechmann *et al.*, *op cit.*, 2008, p. 33).

Sea cual sea su origen, la ausencia de representación mental de las plenas consecuencias de nuestra conducta sobre los niveles de sufrimiento de los otros es una ejemplificación de un mal típicamente moderno del ser humano, sean sus víctimas humanas o no humanas. La hipótesis de Steven J. Barlett es que «la especie humana se ha tornado malignamente narcisista en su conjunto. Nuestro trato con el resto de los habitantes del planeta se caracteriza por una especie de “autismo emocional”, producto de la ideología de la superioridad humana, fuertemente anclada en la visión del ser humano como cima de la evolución». ¹⁸ Este déficit de empatía se manifestaría en múltiples formas de crueldad y explotación institucionalizada de los animales no humanos, así como en el hecho de no conceder más valor a nuestro entorno que el meramente instrumental.

Bauman afirma que la socialización en la sociedad moderna favorece la conducta inmoral, entendiendo esta como la ausencia de responsabilidad para con el otro. La indiferencia e invisibilidad moral típica de la sociedad que describe sería la consecuencia de haber desarrollado una racionalidad que excluye otros criterios de acción. En palabras del sociólogo, «*la moralidad no es un producto de la sociedad. La moralidad es algo que la sociedad manipula, explota, redirige y bloquea*» [la cursiva es nuestra]. ¹⁹

El resultado es que si no nos preocupa de manera perentoria la explotación humana, animal, del diferente, de las mujeres, del medio es porque actúa con gran intensidad ese proceso psicosocial (individual y colectivo) de «aprendizaje de la amoralidad», que tan bien se complementa, en términos explicativos, con el concepto teórico de explotación de Ibáñez. Las consecuencias se plasman en la destrucción cotidiana de la vida en sus diferentes formas, así como en la reducción de la calidad de vida humana o *buen vivir*²⁰ (concepto traducido de *sumak kawsay* en el kichua ecuatoriano, análogo a vivir bien, *suma qamaña* en el aymara boliviano) a corto, medio y largo plazo. El concepto enfatiza el establecimiento de un espacio de convivencia y bienestar entre los seres humanos y la naturaleza. En la acepción aymara boliviana hay una presencia específica del componente comunitario para materializar el buen convivir. Esta es la aproximación positiva, como complemento a la atribuida a Jiddu Krishnamurti, según la cual, no es síntoma de vida saludable, en modo alguno, estar bien adaptado a una sociedad profundamente enferma en su conjunto.

Nuestra visión es que los mecanismos de explotación y consolidación de la opresión y los procesos a través de los cuales se mantienen y reproducen constantemente en interac-

¹⁸ J. Riechmann *et al.*, *ibidem*, 2008, p. 32.

¹⁹ Z. Bauman, *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid, 1997, p. 249.

²⁰ Este concepto está siendo trabajado desde el Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz de la Universidad de Alicante, del que formamos parte como investigadores. *OBETS. Revista de ciencias sociales*, dedicó un monográfico (nº 4, de diciembre de 2009) al «Buen vivir, desarrollo y maldesarrollo».

ciones sociales, económicas, culturales, laborales, etc., no difieren significativamente sean cuales sean los objetos sometidos a explotación. La explotación se constituye en marcos de relación (*frames* en la terminología de E. Goffman) naturalizados, indiscutibles, que enmarcan las relaciones de modo estable, en el espacio tiempo social, micro, meso y macro. Se trata de procesos continuados en el tiempo-espacio macrohistórico²¹ que han naturalizado y consolidado eficientemente a través de procesos materiales, normativos y cognitivos la dominación de la naturaleza por el ser humano, de los seres vivos no humanos por los humanos o la de algunos seres humanos por otros.

Los mecanismos de explotación y los procesos a través de los cuales se mantiene y reproduce no difieren significativamente sean cuales sean los objetos sometidos a la misma

Aunque la precisión de los modelos teóricos con los que las ciencias sociales analizan en la actualidad fenómenos como la desigualdad, la explotación o la violencia, supone una base científica en la que fundamentar los valores del animalismo, la fuerza del movimiento animalista no depende tanto de las nuevas corrientes teóricas como del proceso de democratización de las sociedades unido a un aumento significativo del sufrimiento de los animales producido por los seres humanos. El tratamiento de los seres vivos no humanos como potenciales objetos de explotación y consumo, conducta fortalecida por la economía capitalista y extendida a través de la globalización, ha avivado en cierta parte de la población proveniente de sociedades occidentales un sentimiento de rechazo hacia estas prácticas, y con ellas, a un sistema moral parcial que sobrevive con la contradicción entre la consideración suprema de la vida humana y el desprecio absoluto por el resto de formas de vida.

Abogar por la protección de los animales de un sistema de vida humano que normaliza la depredación, la destrucción e invisibilización de todo ser vivo, al que por su origen no humano se encierra en la categoría de “explotable”, es simplemente un efecto lógico de la interiorización de un sistema moral que rechaza la violencia, deslegitima la desigualdad e impone como objetivo el bien común.

Entendemos que la ética animalista se genera, por un lado, en un sistema moral laico que revaloriza la tolerancia, el respeto y la paz, y que al mismo tiempo dota de coherencia y honestidad al sistema al no excluir a aquellos seres cuya discriminación reporta un beneficio directo. También el sexismo y el racismo han sido enormemente provechosos para los grupos que han obtenido el privilegio de la dominación y no por ello resistieron las tenden-

²¹ F. Braudel, *op. cit.*, 1994, p. 44.

cias morales igualitaristas que derivaron en un cambio social hacia nuevas estructuras socioeconómicas y políticas más justas.

Cómo abordar los derechos de los animales

«Una situación extraordinariamente reveladora de la calidad moral de una persona es aquella en la cual puede ejercer poder sobre seres más débiles que ella. (...) Quien trata inhumanamente a otro ser sintiente sometido a su poder muestra con ello una naturaleza inhumana.»

Jorge Riechmann²²

La idea de *humanidad* es ante todo una producción filosófica basada en la asignación a los individuos de la especie humana de cualidades como la razón, la capacidad moral y la experiencia de sentimientos elevados tales como la empatía, la compasión o el altruismo. La cuestión emocional-actitudinal cobra además cada vez más fuerza en la ideología de lo humano. Un individuo será considerado *más humano* cuantos más comportamientos asuma orientados al bienestar de los otros, especialmente si ello implica el sacrificio de sus propios intereses.

Sin embargo, cuando ahondamos en este fenómeno descubrimos que la bondad que culturalmente se asigna a un acto moral puede no estar determinada por la actitud en sí misma sino por el sujeto a quien se dirija,²³ resultando que el mismo acto puede interpretarse socialmente como admirable o censurable, dependiendo de si el beneficio se dirige a un humano o a otro animal. Si nos proponemos además observar con detenimiento los comportamientos cotidianos de nuestra especie, nos será fácil encontrar individuos humanos con limitadas capacidades tanto morales, como racionales y emocionales. Y, al contrario, si prestamos atención al comportamiento de individuos de otras especies pronto encontraremos ejemplos de acciones emocionales, empáticas y racionales.

La etología y los estudios sobre psicología animal están de acuerdo hoy en afirmar que todos los mamíferos comparten un sistema nervioso y unos órganos de los sentidos similares. El alto nivel de desarrollo del sistema límbico en los mamíferos permite, de hecho, que pueda producirse en todos ellos una experiencia compleja de las emociones, del placer y del dolor.²⁴ La biología molecular o la teoría de la evolución de las especies también avalan lo que, en palabras de Ferrater Mora,²⁵ supone un continuo en los niveles físico-orgánico, neuronal-men-

²² J. Mosterín y J. Riechmann, *op cit.*, 1995.

²³ Sólo así puede entenderse que las manifestaciones contra la tauromaquia en España no sean transmitidas desde los medios de comunicación con admiración.

²⁴ J. Mosterín y J. Riechmann, *op. cit.*, 1995, pp. 52-56.

²⁵ J. Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid, 1979.

tal, social-cultural, es decir, la existencia de una igualdad natural básica sobre la cual la expresión de características intelectuales, emocionales, etc., manifiestan diferencias en cuestión de grado, nunca en términos absolutos, de forma que pueda sostenerse una idea de la humanidad en total ruptura con respecto a una idea también ideologizada de la animalidad.²⁶

A la luz de la ciencia actual, no está clara la división radical humano-animal que tradicionalmente ha marcado en Occidente la idea del “hombre”²⁷ y la concepción de la moralidad. Si bien la especificidad humana permite asignarnos una dimensión moral que fuera de nuestra especie carece de sentido, no hay argumentos, que puedan mantenerse sin objeciones, que legitimen la exclusión de seres sintientes de nuestros actos morales. Ante el carácter inmoral que tiene el hecho de producir dolor a un ser con capacidad para sufrir, Mosterín y Riechmann²⁸ abogan por la modificación de los sistemas morales y jurídicos de forma que se incluya, al menos, a los vertebrados superiores (es decir, mamíferos y aves) en nuestra comunidad moral y se garantice cierto control y protección jurídica que les asegure una existencia sin maltrato. El derecho a perseguir los propios intereses (búsqueda del bienestar y evitación del dolor), así como el probado nivel de autoconciencia y experiencia subjetiva que manifiestan muchos animales obliga a su consideración como sujetos de algún tipo de derecho.

Se ha de notar que las situaciones en las que los animales son privados de sus derechos naturales son numerosas. Solamente para el mantenimiento de la industria cárnica los animales son sometidos a todo tipo de torturas, entre ellas, el confinamiento permanente (privándoles del movimiento y de la exposición a la luz solar), heridas y mutilaciones, sobrealimentación, frustración de sus instintos naturales y ruptura de sus relaciones sociales. También la institucionalización de los malos tratos por diversión a través de espectáculos crueles o de la caza deportiva viola directamente los derechos naturales de los que hablamos en este artículo.

En su ensayo sobre ética, Singer concluye que la racionalidad de la conciencia de sí mismos como seres aparte, con pasado y futuro, confiere a algunos animales no humanos (simios, ballenas, delfines, monos, perros, gatos, cerdos, focas, osos y otros mamíferos), los mismos derechos existenciales que a los humanos. Paralelamente, estas razones pierden fuerza, a su juicio, para el caso de animales no racionales ni autoconscientes, lo que no justificaría en ningún caso las «millones de muertes prematuras que, año tras año, infligen los animales humanos a los que no lo son».²⁹

²⁶ Para profundizar en la cuestión de las emociones animales y de su estudio científico véase J. Masson, M. y S. McCarthy, *Cuando lloran los elefantes*, Martínez Roca, Barcelona, 1998.

²⁷ El uso extendido de la palabra *hombre* en su acepción *ser humano/humanidad* tiene a su vez connotaciones sexistas y pone de manifiesto hasta qué punto androcentrismo y antropocentrismo son fenómenos coincidentes.

²⁸ J. Mosterín y J. Riechmann, *op. cit.*, 1995.

²⁹ P. Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1988, p. 133.

Albert Einstein en su obra *Mis creencias* alude a la necesidad de superar la «fase depredadora» del desarrollo humano (manejando la teoría de Thorstein Veblen) en su intento de imaginar una sociedad verdaderamente pacífica.³⁰ Pero si ninguna paz es válida sin la eliminación de las estructuras que sustentan la depredación, hemos de admitir que la sociedad contemporánea está lejos de alcanzar ese admirable estado. La realidad es que el aumento del nivel de depredación de las sociedades humanas en relación a animales y recursos naturales es un proceso que parece no respetar ningún límite natural ni moral, hasta el extremo de que ya es posible hablar de *biocidio* para referirnos a la muerte de los animales «provocada prematura e innecesariamente por la interferencia de un agente humano».³¹

Hoy, más que nunca, es necesario hablar de *derechos animales*, para visibilizar las condiciones miserables a las que los humanos pueden someter a otros seres vivos si no se establece un control mínimo de sus actos en todos los ámbitos sociales y sectores productivos sobre la base de una ética profunda. Por otro lado, la consideración de los derechos de los animales, a diferencia de los derechos humanos, crea un espacio moral que no puede justificarse en función de una igualdad entre los miembros de la comunidad moral que dibuje un escenario común de derechos y obligaciones. Sería absurdo exigir a un gato reciprocidad hacia los humanos que le cuidan, de la misma forma que es impensable la reciprocidad como base de la relación madre/padre-hijo/hija. Nuestras obligaciones morales con respecto a los animales provienen, como indica Gandhi,³² de nuestro propio deber como especie con unas capacidades superiores de proteger al inferior o, al menos, de no utilizar esa ventaja para la destrucción de otros seres.

En este sentido, Singer defiende un modelo contractual de ética en el que los animales son individuos con todas las consecuencias, y la moral impone actuar en beneficio de la alteridad (otredad), contemporánea y venidera (generaciones futuras), no sólo por reciprocidad.³³ El argumento de la reciprocidad, es decir, por qué hacer algo por seres que no pueden hacer lo mismo por nosotros, es fácilmente refutable. Siguiendo ese razonamiento, el comportamiento moral hacia el medio ambiente, hacia enfermos o ancianos podría suprimirse ya que los beneficios afectarían a individuos que actualmente no están en presencia, o de quienes no podemos aventurar una respuesta recíproca.

Aunque el argumento a favor del altruismo resulta lógico, la dificultad de trabajar de forma eficaz y desde la razón y la ética en defensa de los animales es enorme, conside-

³⁰ A. Einstein, *Mis creencias*, Barcelona, www.elaleph.com, 2000, p. 49.

³¹ J. Mosterín y J. Riechmann, *op. cit.*, 1995, p. 107.

³² M. Gandhi, *Mis experiencias con la verdad. Autobiografía*, Eyras, Madrid, 1981, p. 69.

³³ P. Singer, *op. cit.*, 1988, pp. 270-271.

rando que ni siquiera en el ámbito académico existe una postura clara sobre lo que deben ser los derechos animales y el papel que estos tienen en el progreso de nuestra sociedad. En su *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno denuncian cómo la ciencia, a pesar de su pretendida neutralidad, se convierte en un instrumento de dominio, encubriendo su sentido instrumental bajo una falsa ahistoricidad. La humanidad, mediante el dominio de la naturaleza y a través del uso de la razón instrumental y la tecnología, pretende alcanzar, según los filósofos, el sueño ilustrado de seguridad y libertad, un proyecto que acabaría reduciéndose al «crecimiento ilimitado de la producción».³⁴

Si además centramos la atención en ciertas culturas populares, observaremos que existe en la sociedad un argumento favorable a la tortura de los animales como medio de satisfacción de las necesidades de ocio de los seres humanos. Esta postura se da fuera del discurso moral, trasladando el debate sobre los derechos naturales de los seres vivos a cuestiones como la tradición o el dinero. En estos casos, la crueldad es un concepto flexible que puede relativizarse y formar parte de nuestras vidas como un «mal necesario». En este artículo entendemos que el argumento tradicionalista no encaja por definición con los principios democráticos³⁵ y que, a pesar de no ser absolutamente insustancial, constituye un argumento débil, ya que hace prevalecer un instinto tan básico como la reafirmación identitaria y egoísta de un sentido subjetivo a cualquier lógica que incluya el respeto de los derechos del “otro”.³⁶ Consideramos además que comenzar a erradicar este tipo de tradiciones constituye una acción especialmente urgente ya que recubrir el maltrato de un carácter festivo tiene inevitablemente repercusiones éticas sobre la propia humanidad. La crueldad hacia los animales es la manifestación de un total desprecio por la vida y sus diferentes formas. Constituye al mismo tiempo una actitud que asume valores como la intolerancia, la violencia y la legitimidad del comportamiento amoral, aquél no afectado por ninguna distinción entre el bien y el mal, actitudes todas ellas incompatibles con principios democráticos como la tolerancia, la igualdad o la solidaridad.

La colisión entre determinadas tradiciones y la democracia no es un fenómeno que deba sorprendernos. La imposibilidad de mantener ciertas costumbres en Estados declarados “libres” por encerrar un elevado contenido de violencia, humillación y tortura hacia seres vivos

³⁴ Citado en J. Riechmann *et al.*, *op cit.*, 2008, p. 41.

³⁵ La tradición, sistema de transmisión directa de costumbres y creencias constituido por elementos de tipo identitario, nos evita tener que racionalizar cada acto del ser humano éticamente cuestionable, imponiendo la siguiente lógica: lo que se ha hecho siempre es bueno mientras que lo nuevo es malo. El bien y el mal no guardarían relación directa con la ética, sino con el interés en mantener un sistema ideológico heredado.

³⁶ La apología de las identidades tradicionales colectivas es un fenómeno característico de las sociedades que experimentan profundos procesos de cambio social. Sin embargo, la base teórica de estos movimientos defensores de derechos colectivos muestra lagunas a la hora de hacerlos compatibles con los derechos humanos individuales por su tendencia a entender el grupo, y el conjunto de valores estáticos unido a él, como una unidad que disuelve al individuo. Sobre este tema véase A. Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona, 2001.

es el motivo que permanece detrás de lo que entendemos sólo puede calificarse de *fanatismo cultural*: la defensa de un acto moralmente malo amparándose únicamente en la tradición.

Por otro lado, cuando el argumento en contra del respeto a los animales es puramente económico, llevar al mismo nivel de la lucha dialéctica crueldad y pacifismo resulta aún más incongruente. ¿Puede un debate que se da en el terreno de la ética utilizar el dinero como factor legitimador de algo? ¿Debería legalizarse entonces el tráfico de drogas o de personas? La pobreza intelectual y moral de este materialismo totalizador de la vida humana destruye desde nuestro punto de vista cualquier defensa de un acto que sea reprobable en algún sentido.

Es necesaria una respuesta que afronte los problemas en su origen y que actúe sobre la violencia estructural institucional y simbólica en la que se asienta la aceptación del tratamiento cruel a los animales

Conclusiones

No es fácil plasmar en sólo unas páginas la magnitud del daño que la especie humana produce sobre otros seres, sobre el planeta y sobre ella misma cuando su conducta no sólo no se rige por valores como el respeto a toda forma de vida *diferente* desde el punto de vista de cada subjetividad, sino que además reproduce y ensalza la lógica de la explotación como norma de su organización social.

La profundidad y grado de consolidación de esta conducta hace necesaria una respuesta radical, que afronte los problemas en su origen y que, por tanto, actúe sobre la violencia estructural institucional y simbólica en la que se asienta la aceptación del tratamiento cruel a los animales. Es necesaria una profunda paz positiva, siguiendo la terminología de Galtung,³⁷ entendiéndola que la paz no equivale a la ausencia del conflicto sino que se logra mediante relaciones de colaboración que garanticen el bienestar común y la construcción de estructuras pacíficas permanentes. Son ya muchos los autores que opinan que en esta construcción de paz los humanos debemos incluir urgentemente a los animales no humanos. Este paso será sin duda necesario para la supervivencia moral del ser humano, pero también para su supervivencia material en el planeta y para el *buen vivir*, con calidad de vida, en un contexto de parentesco con la naturaleza, en sentido amplio.

³⁷ J. Galtung, *Sobre la paz*, Fontamara, Barcelona, 1985.

En resumen, pensamos que, para trascender pacíficamente la estructuración y organización explotadora de la realidad, hay que asumir que la naturaleza humana no es radicalmente discontinua de la del resto de animales. Desde estas premisas, y partiendo de modelos teóricos que consideran la explotación como base de la estructura social de las sociedades capitalistas, hemos querido hacer esta pequeña aproximación al animalismo, un movimiento que extiende los valores del pacifismo a todos los seres vivos, sean de la especie que sean, es decir, un pacifismo llevado hasta sus últimas consecuencias.

Nuestra intención ha sido la de hacer una seria reflexión sobre los motivos que hacen intolerable la ausencia de una protección eficaz de los animales, especialmente de las distintas especies de mamíferos de cuyas vidas dispone actualmente la especie humana,³⁸ declarando a su vez la necesidad urgente de introducir este tema en la agenda académica. La realidad es que, a pesar de que el movimiento animalista constituye un fenómeno social cada vez más extendido a escala mundial, el incesante aumento de animales torturados, explotados, esclavizados y muertos por los seres humanos para mantener su estilo de vida representa un tema tabú sobre el que existe poquísimas información que a menudo se oculta o falsea haciendo uso de la censura.³⁹

Ponemos el acento aquí en la tortura animal como acto central de fiestas y actividades de ocio, en el tratamiento de mamíferos y aves en las granjas industriales y los métodos de matanza empleados, o en el autoasignado derecho de los seres humanos a disponer de cualquier animal que se le antoje para emplearlo en cualquier actividad, por cuestionable que esta sea (industria, experimentación, caza, entretenimiento, etc.).

Entendemos además que preocuparse por el bienestar de los animales constituye un ejercicio intelectual y moral en coherencia con todas las corrientes que durante siglos han denunciado la existencia de sistemas de dominación fuertemente enraizados. La explotación, tortura y muerte de los animales no humanos para el beneficio de los humanos responde a la misma lógica de la histórica explotación de las mujeres o de las personas por su color de piel u origen étnico. Como en todos los casos referidos a grupos dominados, la exclusión de los animales del universo moral está estrechamente ligada a los supuestos beneficios materiales y simbólicos que el grupo dominante obtiene de su explotación. Cuando hablamos del ejercicio de invisibilización al que se somete a toda vida no humana al tiempo que la práctica totalidad de nuestros objetos y actividades dependen de la apropiación y uso de los cuerpos de los animales,⁴⁰ estamos denunciando la distorsión inten-

³⁸ Particularmente en España las leyes de protección animal son todavía muy recientes, afectan a unas pocas especies y adolecen de una falta de coherencia estructural y de conformidad con respecto a las leyes y directivas europeas.

³⁹ Se recomienda la visión del documental *Earthlings* dirigido por Shaun Monson.

⁴⁰ Se hace alusión aquí a la infinidad de recursos animales destinados a nuestra alimentación, vestido, medicina, cosmética, etc., extraídos la mayoría de ellos de mamíferos, cuya capacidad sensitiva es extraordinariamente similar a la nuestra.

cionada de gran parte de la realidad acontecida en nuestro planeta con el único motivo de preservar un lugar privilegiado con respecto al resto del mundo que nos permita reducir a objeto a cualquier ser vivo del que podamos extraer un beneficio.

Concluimos, por tanto, que no es posible hablar de ética en un sentido universal y maduro mientras se mantengan creencias que legitiman la violencia sobre otros seres vivos, sean estos de la especie que sean, y se invisibilice el carácter inmoral de la mercantilización de la vida.

Animamos a las lectoras y los lectores de este artículo a que con sus actos reivindiquen otro tipo de sociedad, más honesta y responsable, menos antropocéntrica y menos ciega a las necesidades ajenas, más pacífica y más ética.