

ETICA Y BIENESTAR ANIMAL ¹

A. Blasco

Departamento de Ciencia Animal. Universidad Politécnica de Valencia.,

P.O. Box 22012. Valencia 46071. Spain

ablasco@dca.upv.es

1. ETICA

Recientemente estamos empezando a considerar a los animales como algo más que “cosas” o que simplemente una propiedad nuestra. Cada vez hay más y más comités de ética en el mundo científico, y no es imposible que un experimento permitido en un país no lo esté en otro, lo que puede dificultar sin duda la colaboración científica internacional. Por añadidura, y a consecuencia de la actividad de los grupos preocupados por los derechos de los animales, la sociedad está cada vez más preocupada acerca de cómo se trata a los animales que forman parte de un experimento, y cómo se los trata en las granjas. Esto tiene consecuencias legales; por ejemplo, la nueva Ley sobre Bienestar Animal, de aplicación en Inglaterra y Gales, establece que la persona que tenga animales a su cargo debe asegurar su bienestar, pudiendo ser inhabilitado para el cuidado de animales e incluso pudiendo retirársele los propios animales si esto no ocurre. Podemos estar o no de acuerdo con estas medidas, pero la sensibilidad social sobre este tema va en aumento y los científicos y agricultores van a estar cada vez más en el punto de mira de los comités de ética y de los legisladores, por lo que puede ser interesante conocer cuáles son las bases de las decisiones éticas de estos comités.

La ética no es una ciencia (²), aunque es una actividad racional humana. La ética trata de lo que debemos y de lo que no debemos hacer. En este capítulo vamos a examinar lo que se debe y no se debe hacer con los animales. A primera vista parece que la ética debería variar con el tiempo, porque la sensibilidad hacia los animales no ha sido la misma a lo largo de la Historia; hoy en día estamos examinando nuestros deberes

¹ Este artículo forma parte de la ponencia presentada en la sesión inaugural del 8th World Congress on Genetics Applied to the Livestock Production, Belo Horizonte, Brasil, 2006.

² No todo el mundo está de acuerdo con esta consideración. Ver, por ejemplo, Russell (1910).

con todos los animales, no sólo con los de experimentación o los de granja sino también con los que utilizamos por placer (animales de circos, mascotas) e incluso con las plagas como ratas o conejos (Broom, 1999). La ética podría variar también con el lugar, porque da la impresión de que no es lo mismo establecer normas éticas desde un país desarrollado que desde un país muy pobre en el que las preocupaciones sobre el bienestar humano pueden ser prioritarias. Más adelante volveremos sobre estos temas.

Los resultados que proporciona la investigación ética cuando la aplicamos a problemas concretos dependen de nuestra asignación de valores y deberes y de nuestras prioridades. Aquí los fundamentos de esta asignación son menos claros que en el caso de la ciencia, aunque la ética utiliza diversas fuentes de información, y una de las fuentes de información más relevantes es precisamente la científica. Hay varias escuelas de ética que buscan sus fundamentos en distintos principios. Las dos escuelas que han tenido mayor repercusión en la defensa de los derechos de los animales y nuestras obligaciones frente a ellos han sido la escuela Deontologista y la Utilitarista, que han fundamentado las acciones de dos grandes movimiento sociales, el Animal Rights movement y el Animal Liberation Front respectivamente. Además de examinar los principios en los que se basan estas escuelas, examinaremos también los de la escuela contractualista, una escuela que ha tenido una enorme influencia en filosofía del derecho y en teoría política.

2. LA TEORÍA ACTUAL SOBRE NUESTROS DEBERES CON LOS ANIMALES

La mayor parte de filósofos morales llama a la teoría en la que actualmente se basa nuestro comportamiento con los animales “Cartesiana”, aunque esto supone una simplificación considerable. Descartes veía a los animales como meras máquinas biológicas, por lo que las preocupaciones éticas acerca de los animales estaban fuera de lugar. Es cierto que en muchos sistemas legales los animales son simples propiedades, y que en muchos países los animales carecen de cualquier protección legal frente a los abusos que se puedan cometer con ellos. Sin embargo este punto de vista está rápidamente quedando anticuado; hoy en día se admite ampliamente que los animales no son meras máquinas y se admite asimismo que poseen cierto tipo de conciencia, lo que ha conducido a que las leyes se estén modificando para protegerles mejor. El problema es determinar qué tipo de estatus hay que asignar a los animales para que puedan ser considerados sujetos de derechos, o al menos sujetos para los

que los humanos³ tenemos ciertas obligaciones. Los animales difieren de los humanos en ciertas características: inteligencia, lenguaje, comportamiento ético, creatividad, etc. La mayor parte de las diferencias son mentales y pueden localizarse en el cerebro. Por ejemplo, el sufrimiento emocional se localiza en las áreas prefrontales del córtex, un área que está desarrollada solamente en humanos y hasta cierto punto en primates superiores (chimpancé, gorilas, orangutanes) (Bermond, 1997). Hay un área de lenguaje en el cerebro, aunque los mecanismos de producción y comprensión del lenguaje son complicados e implican a otras partes del cerebro. Algunos animales muestran ciertos tipos de lenguaje, pero como la profesora de Oxford Dorothy Bishop subraya, la sintaxis del lenguaje está por encima de las aptitudes hasta de los monos más dotados (2004). Incluso la ética se puede considerar localizada; algunas personas que han sufrido un determinado accidente que ha destruido ciertas zonas del cerebro, pierden su comportamiento ético aunque el resto de sus comportamientos permanece inalterado (Damasio, 1994). El problema es si esas propiedades que nos distinguen de los animales son cuantitativas y evolucionaron gradualmente, o pueden por el contrario ser consideradas como una “propiedad emergente” que nos hace completamente diferentes de los animales. Los sistemas organizados presentan con frecuencia propiedades que no se encuentran en sus componentes. La vida es, por ejemplo, una propiedad que no se encuentra en el conjunto de moléculas que constituye una célula. El filósofo de la ciencia Mario Bunge sostiene que la emergencia no es popular entre los científicos porque se le suele asociar a soluciones “ad hoc” o porque frecuentemente se le asocia a fenómenos inexplicables. Sin embargo las propiedades emergentes de un sistema pueden ser perfectamente explicadas por sus componentes, tal y como, por ejemplo, se explican las características de la vida a partir de los componentes bioquímicos de los organismos (Bunge, 2003). Los evolucionistas, basándose en resultados de la genética de poblaciones, no creen que una mutación simple pueda haber producido una propiedad emergente como la “humanidad”, lo que descartaría que el hombre, que sin duda es un producto de la evolución, presentara súbitamente una propiedad emergente. Sin embargo hay otro

³ En la literatura sobre ética para con los animales es frecuente utilizar los términos “animales humanos” y “animales no humanos” para referirse a humanos y animales respectivamente, con el objeto de subrayar que los humanos somos también animales. Sin embargo, ni siquiera los escritores más reacios a aceptar que tenemos ciertas obligaciones para con los animales han pretendido nunca pertenecer al reino mineral o al vegetal; todos somos conscientes de que los humanos somos también animales. Como la terminología anterior resulta un tanto farragosa, no la utilizaré en el presente artículo y me referiré simplemente a humanos y animales como es tradicional.

tipo de explicaciones; por ejemplo, podría haberse producido una “exaptación” (Gould, 1989). La exaptación es un mecanismo evolutivo mediante el que se aprovecha un carácter que evolucionó previamente por otras razones; por ejemplo, las plumas aparecieron en los reptiles como un mecanismo de termorregulación para ayudar a mantener la temperatura corporal, y posteriormente actuó la selección natural porque fueron útiles para volar, lo que permitió la evolución hacia las aves. Es posible que el volumen cerebral haya sido seleccionado por otras causas y posteriormente haya sido útil para establecer el “software” que nos hace humanos. El arte y otro tipo de actividades simbólicas son también ejemplos de propiedades emergentes. Los antropólogos se sorprenden de que aunque el hombre moderno haya aparecido hace unos 100,000 años, las primeras manifestaciones de arte sean de hace sólo 40,000 años (Noble y Davidson, 1996).

Nuestro comportamiento actual con los animales se basa en que la humanidad es una propiedad emergente que hace nuestra especie distinta de otras especies. Basándose en esto, separamos completamente nuestras obligaciones con los humanos de nuestras obligaciones con los animales; por ejemplo, asignamos derechos a unos pero no a los otros. Sin embargo, actualmente está completamente aceptado que en el pasado convivieron varias especies distintas de humanos, y es meramente una cuestión de azar el que Los Neandertales, extintos hace 30,000 años, no estén compartiendo la Tierra hoy con nosotros. ¿Qué actitudes tendríamos hacia ellos si convivieran hoy con nosotros? ¿Los usaríamos para experimentos científicos? ¿Los meteríamos en zoológicos o en circos? Lo que desde luego no permitiríamos es que ellos lo hicieran con nosotros. Ahora bien, si pertenecer a una especie no es realmente el criterio distintivo que nos hace “humanos”, deberíamos buscar ese criterio en alguna de las posibles “propiedades emergentes” a las que antes nos hemos referido; por ejemplo, la inteligencia o el lenguaje hablado. Pero en ese caso, ¿qué hacemos con los discapacitados psíquicos? Hay personas con coeficientes intelectuales inferiores a ciertos chimpancés y hay también personas, como cierto tipo de autistas, que carecen de lenguaje hablado. Algunos pensadores como Fukuyama (2002) prefieren trazar una “línea roja” que separe animales de humanos por motivos prácticos. Fukuyama sostiene que si dividimos a las especies en razón a su habilidad lingüística, comportamiento ético o cualquier otra propiedad que nos permita considerarnos diferentes, no tenemos ninguna razón para no establecer esta división dentro de especie y dar, por ejemplo, menos derechos a los menos inteligentes. La “línea roja” puede ser práctica, pero no responde a las preguntas que hemos venido haciendo hasta ahora. Incluso si somos diferentes de los animales en virtud de propiedades

emergentes o en virtud de una gran diferencia cuantitativa en estas propiedades, ¿a qué nos autoriza esta diferencia? ¿Podemos ser crueles con los animales debido a que no somos como ellos? Como el fundador de la filosofía utilitarista, Jeremy Bentham (1789), dijo refiriéndose a los animales: “La cuestión no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?”.

3. LA TEORÍA UTILITARISTA

La teoría utilitarista tiene sus predecesores en los trabajos de Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Los utilitaristas sostienen que lo que debemos o no debemos hacer depende de las consecuencias de nuestros actos. El objetivo de nuestras acciones debe ser maximizar el placer y minimizar el sufrimiento, entendiendo por placer y sufrimiento no sólo el físico sino también el mental o el relacionado con aspectos de tipo intelectual y artístico, aunque como Russell (1910) señala, los utilitaristas han tenido siempre dificultades en justificar que el placer producido por la poesía sea superior al de otras actividades humanas más materiales. La teoría es difícil de aplicar, puesto que es sumamente subjetiva y no explica cómo resolver la colisión de intereses. Por ejemplo, podría justificarse el sufrimiento de unos pocos en beneficio de una mayoría, sin atender a los posibles derechos que estos pocos tuvieran. Estas dificultades han dado lugar a varios tipos de utilitarismo. El que más ha influido en los problemas de la ética para con los animales es el utilitarismo normativo⁴, desarrollado entre otros por Richard Hare (1993). Hare sostiene que nuestro comportamiento debe regirse por reglas que generalmente den lugar a un máximo beneficio y mínimo sufrimiento, entendiendo como beneficio el beneficio moral: máximo placer, mejor estado de cosas, etc. Esta forma de utilitarismo fue aplicado a la ética en relación con los animales por el profesor de la universidad de Princeton Peter Singer (1975, 1991), quien escribió un libro titulado “Liberación Animal” que ha venido siendo una especie de Biblia para los defensores de los animales. Singer argumenta que a efectos de la ética utilitarista no hay motivos para hacer distinción entre el sufrimiento de los animales y el sufrimiento humano, por lo que deben minimizarse ambos. Hay sin embargo una obvia gradación desde los moluscos a los mamíferos, siendo el sufrimiento de estos últimos más similar al nuestro, por lo que en circunstancias prácticas, por ejemplo en el tratamiento de plagas, esto debe ser tenido en cuenta a la

⁴ Traduzco así “Rule utilitarianism”.

hora de aplicar la ética utilitarista, aunque el sufrimiento debe de todas formas intentar minimizarse.

Hay un número considerable de estudios que intentan precisar el dolor y el sufrimiento de los animales. La diferencia entre dolor y sufrimiento es que el sufrimiento involucra algún tipo de conciencia de que se está sufriendo. Hoy en día se admite que los animales, al menos los superiores, tienen cierta conciencia del sufrimiento, y metabolitos relacionados con el estrés han aparecido hasta en la sangre de los peces. Sin embargo sigue abierta la discusión acerca del tipo de conciencia del sufrimiento que los animales muestran. Por ejemplo, Bermond (1997) sostiene que los animales, salvo en cierta medida los primates superiores, son incapaces de sentir el sufrimiento emocional. El problema es cómo evaluar el sufrimiento. Por ejemplo, la mosca del vinagre, la *Drosophila melanogaster*, ampliamente usada en experimentos científicos, es sensible a los choques eléctricos como lo son los humanos, pero probablemente queremos decir algo distinto cuando afirmamos que una *Drosophila* “sufre” un choque eléctrico que cuando lo sufre un humano.

En su forma extrema, el utilitarismo ha dado lugar a un movimiento ciudadano conocido como “Frente de Liberación Animal”, que promueve manifestaciones en defensa de los animales y otras acciones civiles. Los utilitaristas extremos defienden el vegetarianismo como una forma de presionar a la industria para que mejore la vida de los animales de granja. En principio para los liberacionistas no hay el por qué oponerse al consumo de animales de granja si estos han sido criados y sacrificados de forma humanitaria, aunque como hace notar Taylor (2003) es improbable que comieran carne porque se les “revolverían las tripas” ante esta posibilidad. Las formas extremas de utilitarismo se enfrentan a varios problemas: por ejemplo, las unidades de medida. ¿Cuánto sufrimiento es admisible comparado con el placer? Tomemos el ejemplo de las corridas de toros; un toro criado en libertad durante cuatro años sufrirá durante quince minutos en una corrida de toros luchando contra un torero y sin saber que va a morir (el toro nunca ha estado antes en una corrida de toros). Esos cuatro años en libertad y bien alimentado, ¿no compensan con los quince minutos de lucha en la corrida? Pongamos otro ejemplo de los problemas del utilitarismo: ¿qué debemos hacer en los parques naturales para evitar el sufrimiento? ¿Debemos dar pienso compuesto a los leones para que no hagan sufrir a las cebras?

Formas moderadas de utilitarismo son comunes entre gente que trabaja en bienestar animal y debe tomar decisiones prácticas. Un ejemplo de normas de funcionamiento

que puede decirse que está inspirado en principios utilitaristas, es el uso de las tres 'R' en experimentación animal, recomendado por la Unión Europea (EU, 1986) y que ha pasado a las legislaciones de sus miembros.

REEMPLAZO: Un experimento no debe ser llevado a cabo si hay alternativas razonables que no implican el uso de animales; por ejemplo, si experimentos "in vitro", pueden conducir a los mismos resultados.

REDUCCION: Debe usarse el mínimo número de animales para obtener un resultado con una determinada precisión.

REFINAMIENTO: Los métodos usados deben intentar minimizar el sufrimiento, estrés, dolor o cualquier efecto adverso que el animal pueda sufrir, y deben mejorar en lo posible el bienestar de los animales usados en el experimento.

Estas recomendaciones son ampliamente utilizadas por comités éticos y hoy en día se pretende que sean tenidas en cuenta por los científicos cuando diseñan sus experimentos.

Un utilitarista debería tener una idea precisa de cuánto puede un animal sufrir para poder evaluar costes y beneficios y proponer recomendaciones. Lamentablemente la ciencia del bienestar animal es reciente y hay una notoria falta de información en muchos casos. Además los resultados deben ser interpretados correctamente. El profesor de ética médica de la Universidad de Birmingham, David Morton, pone un ejemplo interesante. Si comparamos las medidas de estrés en perros que pueden correr libremente con perros que han pasado varios años en jaulas para ser usados en experimentos científicos, observaremos que los perros libres tienen medidas de estrés superiores, lo que no quiere decir que su bienestar sea inferior al de los perros enjaulados. Cuando la información sobre bienestar es insuficiente se pueden aplicar principios generales como el del "beneficio de la duda" a favor de los animales, pero como son principios muy subjetivos, hay que utilizarlos con una extremada precaución, sobretodo cuando las decisiones que se toman pueden tener consecuencias legales o pueden interferir seriamente en el trabajo de los científicos.

4. LA TEORÍA DEONTOLÓGICA

Salvando precedentes, la teoría deontológica tiene sus orígenes en la ética de Kant, quien consideraba que el hombre tenía un valor inherente y por tanto debía ser tratado con respeto. Según Kant el hombre es un “fin en sí mismo” en el sentido de que no puede ser instrumentalizado por otros para sus propios fines. La razón de que esto sea así es que el hombre posee autonomía y es capaz de gobernar su destino con arreglo a su conocimiento de lo que está bien y está mal (Copleston, 1961). Rollin (1992) argumenta que tenemos razones para considerar también a los animales como “fines en sí mismos” dado que muestran también intereses (por ejemplo por la comida, el sexo, el bienestar) y la diferencia entre hombres y animales es en este caso meramente una diferencia de grado. El líder intelectual de la teoría deontológica aplicada a los animales es el profesor de filosofía de la Universidad de North Carolina Tom Regan, cuyo libro “The case for Animal Rights” (Regan 1983, 2004) ha tenido un enorme impacto entre los defensores de los derechos de los animales. De acuerdo a Regan, debemos considerar a los animales como “entidades con valor inherente” en el sentido de que poseen un valor distinto al que otros pueden darle (como alimento o como sujeto de experimentación, por ejemplo). Este concepto fue expuesto por primera vez por el filósofo alemán Leonard Nelson a principios del siglo XX (Nelson, 1956). Como los animales no son autónomos en el sentido descrito por Kant, esta parte de la teoría es sin duda la más débil, pero en caso de admitirla se llega rápidamente a la conclusión de que los derechos de los animales deben ser enunciados y respetados por la misma razón que lo son los derechos humanos. En su forma extrema, como los animales tienen derecho a la vida y tienen sus propios intereses, todo tipo de experimentación con animales debe ser prohibida y el vegetarianismo debe ser obligatorio, salvo en caso de necesidad imperiosa (por ejemplo en caso de hambre o de malnutrición en países pobres). Esta forma extrema de ética deontológica ha sido criticada por las consecuencias del vegetarianismo en sí y porque la teoría da lugar a ciertas paradojas. El vegetarianismo ha sido criticado como “antinatural”. El antropólogo Marvin Harris (1977) subraya que en ciertas tribus del Amazonas, sometidas la mayor parte de su tiempo a una dieta vegetariana, hay una palabra para “hambre” y otra para “hambre de carne”. Aunque es posible mantener una dieta vegetariana, particularmente por hombres adultos y tomando ciertas precauciones, el vegetarianismo no puede ser recomendado por un organismo público. La gente con poca educación puede fácilmente malinterpretar las instrucciones para una dieta sana, los niños necesitan algo más que vegetales para su crecimiento y desarrollo normal, y las mujeres que manifiestan la menstruación

necesitan complementos de hierro (George, 2000). El deontologismo da lugar también a paradojas: los parques naturales serían difíciles de manejar, puesto que hay que sacrificar a ciertos animales para mantener el equilibrio ecológico y estos animales tienen derecho a la vida. El control de plagas (ratas y conejos incluidos) se volvería también difícil si tomamos en serio el valor inherente de la vida de los animales.

Un producto de la teoría deontológica es la Declaración Universal de los Derechos de los Animales de la UNESCO, similar a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Una parte de su articulado es sensato, pero algunos artículos perjudican más que ayudan a la causa de los animales. Por ejemplo, el artículo 13a establece que el cadáver de un animal debe ser “tratado con respeto” (¿deberíamos prohibir contar chistes en los mataderos?). Otro producto, en este caso más interesante, que puede ser asociado a la teoría deontológica, es las “Cinco Libertades”, hoy en día ampliamente consideradas por comités éticos y por personas que toman decisiones en el ámbito del bienestar animal. Estas libertades son:

- 1) Libertad para evitar la sed, hambre y malnutrición.
- 2) Libertad de evitar la falta de bienestar
- 3) Libertad para evitar el dolor, heridas y enfermedades
- 4) Libertad para expresar un comportamiento natural
- 5) Libertad para evitar el miedo y el estrés

Los animales de granja y los usados en experimentos no sufren (o no deberían sufrir) de hambre, sed o malnutrición, miedo o estrés. El dolor, heridas y enfermedades es en general evitado salvo para experimentos muy concretos que son los que generan más problemas éticos. La falta de bienestar es una preocupación actual tanto en el sector de la ganadería como en el de la experimentación, y en general se acepta que se debe cuidar el bienestar de los animales en ambos casos. El punto más controvertido para la mayor parte de experimentos y para el cuidado de animales de granja suele ser el cuarto, la libertad para expresar un comportamiento natural. En muchas ocasiones no sabemos qué tan importante es para un animal expresar un determinado comportamiento. Por ejemplo, sabemos que los conejos se mantienen en la naturaleza erguidos sobre sus patas traseras porque están pendientes de descubrir depredadores. Cuando son criados en las jaulas que se usan actualmente, no pueden erguirse y por tanto no pueden manifestar este comportamiento natural. Filmándolos y observándolos se puede cuantificar la cantidad de tiempo que emplean en este comportamiento, y no supera el 0.7% del día (Martrenchar et al, 2001). Sin embargo

no está claro que el hecho de ocupar poco tiempo en un comportamiento implique que este comportamiento no sea importante; por ejemplo, el sexo ocupa una pequeña parte de la vida de los mamíferos y no podemos decir que no sea un tiempo importante. Otro comportamiento natural del conejo es correr, y pudiera ser importante para el conejo el tener el espacio suficiente para poder llevar a cabo carreras suficientemente largas. En la práctica se llega a un compromiso entre lo que se considera que puede ser importante para el animal y lo que es posible hacer (EFSA, 2005). En nuestro ejemplo, incrementar la altura de las jaulas implica un sobre coste en las mismas de un 10%, lo que es admisible para la industria; sin embargo la cría de conejos en parques en el suelo provoca un aumento muy notable de la mortalidad, lo que también es un indicador de falta de bienestar, por lo que no se recomienda. Aquí podría pedirse a la industria que dispusiera de medios eficaces para combatir este aumento de la mortalidad, pero no es sencillo porque la transmisión de enfermedades por contaminación con las heces es inevitable en este caso, mientras que en las jaulas actuales las heces caen al suelo y no contaminan. La industria tampoco podría permitirse el mantener una limpieza escrupulosa en la cría de conejos porque la mano de obra necesaria dispararía el coste de producción. En consecuencia, no se hacen en la práctica recomendaciones que podrían acabar con la industria, y que además promoverían el consumo de carne importada producida en otros países en los que el bienestar de los animales es notoriamente inferior. Es lo que ocurre en Europa con el trabajo infantil, está prohibido a los menores de 16 años, pero importamos productos de países en desarrollo manufacturados por niños; simplemente no son nuestros niños.

5. LA TEORÍA CONTRACTUALISTA

En 1971 John Rawls, profesor de filosofía política en la universidad de Harvard, publicó su "Teoría de la Justicia", un libro que ha tenido una enorme influencia tanto en filosofía del derecho como en filosofía política. Rawls continúa una larga tradición de basar en el consenso mutuo las reglas por las que la sociedad se gobierna, teniendo estas teorías sus precedentes en Hobbes y Rousseau. La originalidad de la teoría de Rawls no consiste en basar las normas éticas en el producto de un consenso, sino en que los miembros que están negociando estas normas deben estar cubiertos por un "velo de ignorancia" que no les permita conocer su posición social, su inteligencia u otras habilidades, su formación, su estado de riqueza, etc., para que este conocimiento no pueda influir en las normas que deben ser negociadas. Sin este velo

de ignorancia, los negociadores podrían aceptar principios éticamente incorrectos para conseguir otros fines, por ejemplo una mejora en su estado social o económico. En el sistema de Rawls los negociadores pueden defender intereses propios (por ejemplo, su familia), y pueden también defender los intereses de otros miembros de la comunidad moral a los que no les es posible hacerlo por sí mismos (por ejemplo niños y adultos discapacitados). Tras establecer las reglas, la comunidad puede examinar cómo funcionarían en la práctica y puede reconsiderarlas para evitar efectos indeseados. Rawls no pretende que los miembros de la comunidad moral que negocian las reglas estén en realidad cubiertos por el velo de la ignorancia, lo que quiere decir es que las normas que gobiernen la sociedad deben ser establecidas como si hubieran sido negociadas en esas condiciones.

El sistema de Rawls no es muy popular entre los filósofos que se ocupan de las normas éticas concernientes a los animales porque estos dependen de lo que los humanos decidan en su defensa, aunque Carruthers (1992) ha mostrado cómo se puede aplicar el contractualismo a favor de los intereses de los animales. Regan ha sugerido que el velo de ignorancia debería también incluir el no saber si se es un animal o no, pero esto es claramente absurdo puesto que los animales, como los niños y los adultos discapacitados, no podrían negociar ellos mismos las normas. El contractualismo presenta la ventaja de evitar las paradojas derivadas de incluir a los animales en la comunidad moral, algo que ha sido siempre un tema controvertido (Tugendhat, 1993). De hecho con este sistema se pueden garantizar beneficios para los animales sin que sea necesario hacerles sujetos de derechos. Puede argüirse que hay grandes dosis de subjetivismo en el procedimiento, pero subjetivo no significa arbitrario, puesto que las propuestas sobre los animales pueden basarse en conocimientos científicos y en otro tipo de conocimientos, como el conocimiento de la sensibilidad social sobre este tema, lo que permite suponer que algunos miembros de la comunidad moral deben defender los intereses de los animales.

6. COMENTARIOS FINALES

¿Qué debemos hacer con los animales? ¿Cuáles son nuestras obligaciones con ellos? En mi opinión corremos dos tipos de riesgos cuando hacemos propuestas éticas relacionadas con los animales. El primer tipo de riesgo sería el considerar que los animales son tan sensibles como nosotros, lo que nos llevaría a interpretar su bienestar, sus derechos, etc. como si fueran humanos o casi humanos. En su forma

extrema este riesgo lleva al vegetarianismo obligatorio, a la supresión de todo tipo de experimentos con animales, a la petición de creación de tribunales que defiendan sus derechos y también conduce a abusos lingüísticos como el de llamar “vivisección” a todo tipo de experimentación con animales o llamar “especista”, en el sentido de “racista”, a todo aquél que considere que los animales son inferiores a los humanos (Garner, 2005). Este es el riesgo de *antropomorfismo*. Por otra parte podemos caer en otro tipo de riesgo, el de creer que los animales son tan diferentes a los humanos que sus sentimientos, capacidad de sufrimiento, percepción intelectual, etc. no tiene relación con la de los humanos. En su forma extrema conduce a la indiferencia ante el sufrimiento animal en las corridas de toros, peleas de perros o de gallos, en actividades recreativas como arrojar cabras desde un campanario o la doma de animales en circos, y en general a la indiferencia ante cualquier forma de abuso que se haga con los animales en instalaciones ganaderas: inmovilización forzada durante la gestación o el engorde de cerdos, hacinamiento de aves en la producción de huevos, alimentación forzada de patos y ocas para que su hígado degenera y se pueda producir foie-gras, etc. Este es el riesgo de la *crueledad*. No es fácil llegar a un ajuste fino entre estos dos tipos de riesgos. Podemos ser condescendientes con nosotros mismos suponiendo que la ética varía con el tiempo y el lugar y simplemente estamos haciendo lo que podemos. Con esta actitud podemos imaginar que de haber vivido en el siglo XVII hubiéramos considerado a la tortura como un método adecuado y eficaz de combatir el crimen. Si consideramos que es un método éticamente correcto en el siglo XVII entonces debemos admitir que quienes se oponían al mismo actuaban de forma incorrecta, lo que conduce a que la tortura jamás habría sido abolida, lo que obviamente no resulta satisfactorio. Quienes lideran los movimientos que pretenden mejorar el estatus de los animales dicen que son el equivalente a los movimientos antiesclavistas del siglo XIX y a los movimientos por la liberación de la mujer del siglo XX. Sostienen que en el futuro la gente estará tan horrorizada sobre la forma en la que tratamos a los animales como hoy nosotros nos horrorizamos ante los esclavistas o ante quienes consideraban que la mujer carecía de derechos. Esta generalización no es obvia; mientras que los esclavos lucharon por su libertad y las mujeres por sus derechos, los animales no luchan por nada, somos nosotros los que defendemos la mejora de su estatus. No se puede considerar a alguien como “especista” porque defienda que los cerdos son menos inteligentes que los humanos; las diferencias entre animales y humanos son demasiado evidentes, sean estas una propiedad emergente o sean de tipo gradual. Debemos ser también conscientes de que en países muy pobres no podemos pedir para los animales derechos o beneficios que no tienen los humanos de ese país. Si vivimos en un país socialmente avanzado en el que casi

nadie sufre y en el que no vemos a la gente sufrir, la idea de degenerar el hígado de una oca a base de forzarla a comer para proveer a nuestras mesas de una apetecible pieza de foie-gras resulta mucho más insoportable que si vivimos en un pobre y subdesarrollado país en el que las guerras, dictaduras y hambrunas nos han puesto en contacto con el sufrimiento humano día a día.

El corazón del problema es que nosotros sentimos compasión hacia el sufrimiento; esta es una característica humana. No hablamos de los derechos de las plantas porque las plantas no son seres sensibles, no tienen capacidad de sufrir. Hoy en día sabemos que los animales no son tan diferentes de los humanos en cuanto a sus capacidades como supusimos hace décadas. Hoy consideramos que el propietario de un edificio histórico no puede demolerlo o modificarlo, y lo mismo se aplica a las modificaciones que se pueden introducir en paisajes protegidos o en obras de arte. Sin necesidad de dar derechos a los minerales hemos encontrado formas de proteger lo que consideramos nuestra herencia cultural. Del mismo modo podemos poner limitaciones a lo que se puede hacer con los animales, sin necesidad de otorgarles derechos o de incluirlos en la comunidad moral. La vida de los animales puede mejorar sensiblemente introduciendo ciertas mejoras en las granjas y en los animalarios. En los países desarrollados el porcentaje de dinero que se dedica a comida está decreciendo de año en año. Podemos preocuparnos de que los animales vivan en mejores condiciones, esencialmente porque, al menos en ciertos países, nos lo podemos permitir.

REFERENCIAS

- Bentham J. (1789) "An introduction to the principles of morals and legislation". (1970) Antlone press. London. UK.
- Bermond B. (1997). "The myth of animal suffering". In: "Animal consciousness and animal ethics". Editors M. Dol, S. Kasanmoentalib, S. Lijmbach, E. Rivas and R. van der Bos. Van Gorcum, The Neherlands.
- Bishop D. (2004). "Genes and Language". In: "DNA changing science and society". Editor T. Krude, Cambridge Univ. Press. Cambridge, UK.
- Bunge M. (2003) "Emergence and Convergence: Qualitatively novelty and the unit of knowledge". Univ. of Toronto Press. Toronto, Canada. Hay traducción española: "Emergencia y convergencia". Gedisa.

- Broom, D.M. (1999). "The welfare of vertebrate pests in relation to their management".
In: "Advances in Vertebrate Pest Management", Editors P.D. Cowan and C.J. Feare, Filander Verlag, Fürth, Finland.
- Carruthers P. (1992) "The animals issue". Cambridge Univ. Press, Cambridge, UK.
- Copleston (1961) "A History of Philosophy" Doubleday & Co, USA. Hay traducción española: "Historia de la Filosofía". Ariel.
- Damasio A.R. (1994) "Descartes error. Emotion, reason and the human brain". Putman's Sons, New York, USA. Hay traducción española: "El error de Descartes". Crítica.
- EFSA (2005) "The Impact of the current housing and husbandry systems on the health and welfare of farmed domestic rabbits". *EFSA Journal* **267**: 1-31. Annex.
- Fukuyama F. (2002) "Our Posthuman Future. Consequences of the biotechnology revolution". Farrar, Strauss and Giroux. New York. USA. Hay traducción española: "El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica". Punto de lectura.
- Garner R. (2005) "Animal Ethics" Polity, Cambridge, UK.
- George K.P. (2000) "Animal, vegetable or Woman?" State of New York Univ. Press, New York, USA.
- Gould S.J. (1989) Tires to Sandals. *Natural History* **98**: 8-15.
- Hare R. (1993) "Essays on Bioethics", Oxford Univ. Press, Oxford, UK.
- Harris M. (1978) "Canibals and Kings" Collins, London, UK. Hay traducción española: "Caníbales y reyes". Alianza.
- Martrenchar A., Boilletot E., Cotte J.P., Morisse J.P. (2001). Wire floor pens as and alternative to metallic cages in fattening rabbits: Influence on some welfare traits. *Anim. welfare* **10**: 153-161.
- Nelson L. (1956) "System of Ethics". Yale Univ. Press, New York, USA
- Noble W. and Davidson I. (1996) "Human evolution, language and mind". Cambridge Univ. Press. Cambridge. UK.
- Rawls J. (1971) "A Theory of Justice" Harvard Univ. Press, New York, USA. Hay traducción española. Teoría de la Justicia. Fondo de cultura económica.
- Regan T. (1985 1st edition, 2004 2nd edition) "The case for animal rights" Univ.of California Press. Berkeley, USA.
- Rollin B.E. (1992) "Animal rights and human morality". Prometheus. Buffalo. USA.
- Russell B. (1910) In: "Philosophical essays". (1994) Simon & Schuster, New Cork, USA. Hay traducción española. "Ensayos filosóficos". Alianza.
- Singer P. (1975 1st edition, 1991 2nd edition) "Animal Liberation". Random House. Hay traducción española. "Liberación animal". Trotta.

- Stove C.D. (1986) "The Rationality of Induction". Oxford Univ. Press. Oxford. UK.
- Taylor A. (2003) "Animals & Ethics". Broadview Press. Ontario. Canada.
- Tugendhat E. (1993) "Vorlesungen über Ethik" Shurkamp Verlag, Frankfurt am Main, Germany. Hay traducción española. "Lecciones de ética". Gedisa.