

APÉNDICE XVIII

UNA MUESTRA DEL ALCANCE DEL MODELO: LA CRISTIFICACIÓN Y LA RESURRECCIÓN DE LOS ANIMALES

EN MEMORIA DE UNO QUE POR CIERTO TIEMPO TUVO POR NOMBRE *BURRO*

Abordamos en primer lugar la cuestión relativa a los derechos de los animales, ya que será nuestra puerta de entrada a las que constituyen nuestro foco de interés: las relativas a su *crístificación* y a su resurrección, estrechamente vinculada ésta a aquélla, pero distintas. Consideraremos después las implicaciones éticas, morales y políticas de ello. Finalmente, nos ocuparemos de una de las defensas más notables de los derechos de los animales y criticaremos de ella ciertos excesos metafóricos. A lo largo de este recorrido, se hará manifiesto el alcance en una dirección (entre infinitas) del modelo expuesto en el sexto estudio. *Todo el contenido de este apéndice está inscrito en la narrativa biológico-evolutiva, la cual, evidentemente, es de naturaleza discursiva.*

En este apéndice hacen su aparición dos ideas importantes cuyo alcance trasciende los temas en él tratados: a) a la relación sentido/formulación analizada en el segundo estudio, corresponde la relación principios éticos/principios morales; y b) los *es-como* (con carga ontológica) se presentan “anidados” en otros *es-como* (también con carga ontológica).

Como todo el libro, este apéndice puede ser leído desde una perspectiva cristiana o desde una no comprometida con el cristianismo a partir de la cual se realiza una observación de segundo orden con respecto a lo que se observa desde la perspectiva cristiana.

LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES

En este apartado, privilegiaremos los aspectos conceptuales relativos a los derechos de los animales y no nos ocuparemos de lo concerniente a acciones

e instituciones políticas para su defensa. Una vez introducido el tema, nuestra aproximación será histórica.

El argumento en contra de la existencia de derechos de los animales

Tradicionalmente, la existencia de estos derechos ha sido negada en Occidente con base en un silogismo jurídico-ontológico:

Sólo las personas tienen derechos.
Los animales no son personas.
Por lo tanto, los animales no tienen derechos.

Frente a este argumento, que en su forma lógica es indudablemente válido, quien quiera defender la existencia de los derechos de los animales tiene que refutar alguna de sus dos premisas: a) sólo las personas son sujetos de derechos; y, b) los animales no son personas. Nosotros cuestionaremos ambas; duramente la primera, moderadamente la segunda. Después iremos mucho más allá de esta cuestión. Pero antes de ninguna otra cosa, queremos prestar atención al concepto de persona.

El concepto de persona

Como es de suponerse, el concepto de persona es, en sí, histórico, lo que se pone de manifiesto tanto por la historia del pensamiento occidental, como por la antropología social, que reporta que miembros de culturas distintas tienen concepciones distintas de lo que es ser persona, muchas de ellas articuladas en términos de relaciones interpersonales y algunas, en consecuencia, sostienen que el hecho de ser persona admite grados.

Esto último podría dar lugar a una delicadísima pero importantísima discusión, que con asombro de nuestra parte constatamos que es casi inexistente en nuestro medio. Decimos que tal discusión sería delicadísima porque, como alguna vez nos lo hizo notar un estudiante de excepcional perspicacia (Alejandro Álvarez), el solo planteamiento de la cuestión puede dar lugar a argumentaciones ideológicas peligrosísimas a favor de la supremacía de unos grupos humanos sobre otros. Pese a este peligro, que sin duda reconocemos, pensamos que en el contexto en el que ahora nos encontramos, la cuestión es inaplazable (por razones que quedarán claras más adelante) y que, por lo demás, en los hechos el argumento ha sido siempre esgrimido aunque no de manera tematizada. Nada hay mejor para ubicarse en la discusión que atender a las preguntas sobre el origen de la especie humana (en una narrativa

filogenética) y de cada individuo humano concreto (en una ontogenética). En cada caso, ¿se trata de un proceso gradual en el tiempo o del paso de un no radical a un sí igualmente radical sin que haya nada en medio? La importancia del asunto en relación con la polémica sobre el aborto no pasará desapercibida.

En el pensamiento occidental podemos distinguir, entre otras, dos maneras principales distintas de entender el concepto de persona. Una parece equiparar ser persona con ser sujeto, esto es, con ser o con poseer subjetividad. Recordamos a este propósito la célebre definición debida a Boecio (ca. 480-ca. 524): “sustancia individual de naturaleza racional (*naturae rationalis individua substantia*)”; aquí, la persona es un *suppositum* (sustancia individual completa), una cosa, una sustancia, pues. De una vez por todas, podemos desde ahora desechar las críticas que pueden ofrecerse a esta definición (o a casi cualquier otra) que hacen referencia a los embriones humanos, a los párvulos, a ciertos enfermos mentales y a las personas dormidas: aunque estos individuos no son racionales en acto, su naturaleza —la naturaleza humana— sí lo es. Claro es que, si se quiere, esto se traslada a otros ámbitos de discusión: aquellos en los que es afirmado el carácter histórico de lo que es ser humano (que conlleva la negación de la idea de que existe una naturaleza humana ahistórica) y de la razón, pero esto ya son otras cosas. No incurriremos aquí en estos ámbitos de discusión, más allá de señalar que de lo segundo nos hemos ocupado en el epílogo, donde hemos distinguido entre lógica (intrínseca al lenguaje concreto y por lo tanto histórico/culturalmente determinada) y razón (ahistórica). Sí registramos que a juicio de muchos la definición correcta desde la perspectiva de Boecio sería “sustancia individual de naturaleza intelectual”; y ciertamente la distinción racional/intelectual no es banal.

En esta misma línea se ubica la concepción (de corte epistemológico) llamada “naturalista”, muy en boga desde René Descartes, según la cual lo que caracteriza a una persona es un flujo de conciencia continuo a lo largo del tiempo en el que se conforman representaciones de la realidad en función de las cuales se actúa teleológicamente.

La cuestión de qué es lo que es una persona tiene como correlato la de la identidad personal, para la cual la introducción de SO de Ricoeur, con su distinción entre *ipseidad* e *idemidad* es, desde su publicación, una referencia imprescindible. En la línea de la concepción de persona que hemos venido comentando, John Locke entendió la memoria como lo constitutivo de la identidad personal y así lo expuso en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). De manera más general, desde esta perspectiva la identidad personal es vista como el mismo flujo del vivir subjetivo.

Otra manera de entender el concepto de persona tiene sus raíces en los trabajos teológico-filosóficos que dieron lugar a las fórmulas dogmáticas centrales del cristianismo en los concilios ecuménicos de los siglos IV y V (Nicea, Constantinopla I, Éfeso y Calcedonia): la trinitaria, Dios es una sustancia (*ousia*, naturaleza o esencia) divina en tres personas; y la cristológica, en Jesucristo están presentes dos naturalezas unidas en una sola persona (*hypóstasis*). Donde se dice persona, inicialmente se empleó el término griego *prósopon* (proveniente del teatro) con la significación extrateológica de “rostro” o “máscara”, que fácilmente puede inducir a una concepción modalista (sabeliana) de la Trinidad (que fue declarada herética), según la cual las tres personas de la Trinidad eran tres modalidades o apariencias que asumía el único Dios. El término fue reemplazado por el de *hypóstasis*, que puede traducirse como subsistencia. Bien puede decirse que *prósopon* viene a ser la auto-manifestación de *hypóstasis*. En la teología trinitaria de Agustín de Hipona (354-430), las personas divinas son entendidas exclusivamente en términos de las relaciones entre ellas. En Tomás de Aquino (1225-1274) converge el pensar de Boecio y el de Agustín. Hoy día, en círculos teológicos, la concepción sustancialista de Boecio ha sido prácticamente reemplazada por la relacionista de Agustín y generalizada a cualquier tipo de persona: persona es ser en relación.

Descartes y Kant: los animales no son personas

En la quinta parte de su *Discours de la méthode* (*Discurso del método*, 1637), René Descartes (1596-1650) propone que el animal sea considerado “una máquina que habiendo sido hecha por las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada, y tiene en sí movimientos más admirables que ninguna de las que puedan ser inventadas por los hombres”.¹ Según él, como los animales carecen de lenguaje, carecen también de razón: “no solamente [...] las bestias tienen menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna en absoluto”;² son *autómatas* que “no tienen [espíritu], y es la naturaleza la que obra en ellos según la disposición de sus órganos, así como [...] un reloj que sólo está compuesto de ruedas y resortes [...]”. Después del error de los que niegan a Dios [...], no hay otro que aparte más pronto a los espíritus débiles del camino de la virtud que el imaginar que el alma de las bestias sea de la misma naturaleza que la nuestra y que, por consiguiente, nada

¹ René Descartes, *Discurso del método*, pp. 104-105. Esto fue también expuesto por Descartes en una carta al Marqués de Newcastle, fechada el 16 de noviembre de 1646.

² *Ibid.*, p. 106.

hemos de temer ni esperar después de esta vida, como les ocurre a las moscas y a las hormigas [...]”.³

En una carta, fechada el 16 de noviembre de 1646, dirigida a William Cavendish, Marqués de Newcastle, Descartes elaboró adicionalmente algunas de estas ideas en los siguientes términos (donde hemos intercalado entre corchetes números que nos permitirán más adelante referencias a las afirmaciones particulares anteceditas por ellos):

No puedo compartir las opiniones de Montaigne [Michel de Montaigne, en sus *Ensayos*, 1580-1588] y otros quienes atribuyen entendimiento o pensamiento a animales. [...] Lo más que podría decirse es que aunque los animales no realizan ninguna acción que nos muestre que piensan, podría conjeturarse que, como sus órganos no son muy distintos de los nuestros, a esos órganos se encuentran vinculados algunos pensamientos como los que experimentamos en nosotros, pero de un tipo mucho más imperfecto. No tengo nada que responder a esto salvo que [1] si pensarán como lo hacemos nosotros, tendrían un alma inmortal como la nuestra. Esto es improbable, porque [2] no hay razón para creerlo de unos animales sin creerlo de todos, y [3] muchos de ellos, tales como las ostras y las esponjas, son demasiado imperfectos para que esto sea creíble. [...] [4] nunca se ha sabido de un animal tan perfecto que haga uso de un signo para hacer que otros animales entiendan algo que no expresa pasión alguna. Y [5] no existe un ser humano tan imperfecto que no lo haga, ya que incluso los sordomudos inventan signos especiales para expresar sus pensamientos. Éste me parece un argumento muy fuerte para probar que [6] la razón por la cual los animales no hablan como lo hacemos nosotros no es que carezcan de los órganos para ello, sino que no tienen pensamientos. [7] No puede decirse que hablan entre ellos y que nosotros no podemos entenderlos, porque ya que los perros y algunos otros animales nos expresan sus pasiones, expresarían también sus pensamientos si los tuvieran.⁴

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ Lo reproducido de la carta al Marqués de Newcastle está tomado de una versión en inglés disponible en <http://pubpages.unh.edu/~jel/Descartes.html>. (Lo relativo a los animales en la carta es bastante más de lo aquí citado que es lo que a nuestro juicio es lo fundamental). La fecha de la carta (que no figura en la referencia anterior) está tomada de la entrada (en francés) de *wikipedia* <http://fr.wikipedia.org/wiki/Animal-machine>. El nombre del (primer) Marqués de Newcastle proviene de la pequeña biografía elaborada por Michael J. Stevens en 2008, la cual puede ser consultada en <http://www.artisticdressage.com/articles/newcastle.pdf>. En algunos sitios se dice que la carta no estuvo dirigida al Marqués de Newcastle, sino a su segunda esposa, Margaret Cavendish, quien sostenía correspondencia (al igual que su esposo) con Descartes (entre otros muchos pensadores de la época) y que era una gran defensora de los animales. Estos hechos combinados confieren cierta plausibilidad a la afirmación. No nos ha sido posible localizar una fuente de calidad que permitiera ratificar o rectificar lo comúnmente sostenido en el sentido de que el destinatario de la carta fuera el Marqués y no su esposa. Por lo demás, dados nuestros propósitos la cuestión es aquí irrelevante.

De Descartes, saltamos a Immanuel Kant (1724-1804), quien consideraba que los animales no debían ser maltratados sin necesidad, pero no por derecho propio, que no podían tener por no ser cada uno de ellos un *fin en sí mismo*, sino por el daño que ese maltrato causaba *al que lo ocasionaba*.

Con respecto a la parte viviente aunque no racional de la creación, el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más intensamente [que la propensión a la destrucción de lo bello] al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ello se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario abominables los experimentos físicos acompañados de torturas que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos. Incluso la gratitud por los servicios prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte *indirectamente* del deber del hombre, es decir, del deber *con respecto* a estos animales, pero si lo consideramos *directamente*, es sólo un deber del hombre *hacia* sí mismo.⁵

¿Qué llevó a Kant a esta conclusión? Su convencimiento (que a nuestros ojos se antoja acrítico) de que los animales no son *fines en sí mismos*, por lo que no caen bajo el alcance del imperativo categórico en su segunda formulación:

Si es que ha de haber entonces un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente fin para todo el mundo, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad, y por tanto pueda servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí mismo*. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida es por tanto un principio *subjetivo* de acciones humanas. Pero así se representa también cualquier otro ser racional su existencia según precisamente el mismo fundamento racional que vale también para mí: es por tanto a la vez un principio *objetivo*, del cual como un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad. El imperativo práctico será así pues el

⁵ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, pp. 309-311.

siguiente: *obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio.*⁶

No es estrictamente el carácter de ser humano lo que aquí constituye el fundamento del imperativo, sino el de ser *fin en sí mismo*: “En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto, que como *fin en sí mismo* pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica”.⁷ En efecto, “las leyes morales han de valer para todo ser racional”,⁸ que por serlo, necesariamente es autónomo, según Kant, y de ello se deriva su *dignidad*: “la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que a la que da a la vez él mismo”.⁹ El ser fin en sí mismo es “principio de humanidad y de cualquier otra naturaleza racional”:

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general como *fin en sí misma* (el cual es la suprema condición restrictiva de la libertad de las acciones de todo hombre) no está tomado en préstamo de la experiencia: primero, a causa de su universalidad, puesto que se dirige a todos los seres racionales en general, para determinar algo sobre los cuales ninguna experiencia es suficiente; en segundo lugar, porque en él la humanidad es representada no como fin de los hombres (subjctivamente), esto es, como objeto que uno pone de suyo realmente como fin, sino como fin objetivo, que, tengamos los fines que tengamos, debe constituir como ley la suprema condición restrictiva de todos los fines subjetivos, y por tanto tiene que surgir de la razón pura.¹⁰

La misma idea de Kant parece ser expuesta por el apóstol Pablo en la *Primera epístola a los corintios*. En el pasaje relevante cita esta prescripción del *Deuteronomio*: “No pondrás bozal al buey que trilla” (Dt. 25, 4), que tradicionalmente ha sido interpretada como protección a los bueyes. De hecho, esta prescripción está antecedida de otras muchas (no relativas a animales) cuyo claro fin es precisamente proteger (Dt 24 y Dt 25, 1-3). Pablo, sin embargo, explícitamente sostiene en el pasaje al que hacemos referencia que la prescripción tiene como fin el beneficio del hombre: “Porque está escrito

⁶ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 187 y 189. (Se encuentra este fragmento en el párrafo 17 de la primera parte de la “Doctrina ética elemental”).

⁷ *Ibid.*, pp. 185-187.

⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 191 y 193.

en la Ley de Moisés: *No pondrás bozal al buey que trilla*. ¿Es que se preocupa Dios de los bueyes? O, ¿no lo dice más bien por nosotros? Por nosotros ciertamente se escribió [...]” (1Co 9, 9-10).

Un siglo antes de Kant, John Locke (1632-1704) había argumentado que los niños debían ser disuadidos de atormentar y matar animales, ya que ello resultaría en el tiempo dañino para otros seres humanos: “El hábito de atormentar y matar las bestias puede, en efecto, hacerles duros y crueles respecto de los hombres, y los que se complacen en hacer sufrir, en destruir las criaturas de una especie inferior, no se sienten ya dispuestos a ser compasivos o benignos con los de su propia especie”.¹¹ Lo que tienen en común las posiciones de Locke y de Kant en relación con el maltrato a los animales es que es dañino a seres humanos: a quien los maltrata, en el caso de Kant; a otros, en el de Locke.

Es un hecho constatable por la propia atestación que el tomar conocimiento de que alguien causa sufrimiento a un animal por causarle sufrimiento nos ocasiona una intensa indignación moral: sabemos sin mediación alguna que se trata de un acto moralmente malo. Como acabamos de ver, quienes no reconocen derechos a los animales suelen argumentar que es porque quien causa el sufrimiento al hacerlo se causa un daño a sí mismo y/o a otros humanos. Pero, ¿esto realmente da cuenta de esa indignación moral?

Antecedentes históricos de la defensa de los derechos de los animales

Decimos que *tenemos un derecho a algo cuando ese algo nos es debido*. Nos puede ser debido naturalmente, legalmente o culturalmente, y así se habla de derechos naturales, legales o morales. A cada derecho corresponde una obligación: la de dar lo debido. No preguntamos *quiénes* son *sujetos* de derechos, porque la misma pregunta incluye su respuesta: los sujetos. En todo caso, preguntaríamos qué tipo de entes tienen derechos. Los que nos interesan ahora son precisamente los derechos (naturales) de los animales. El fundamento –deontológico– de estos derechos sería que son fines en sí mismos.

En la historia del pensamiento occidental de los siglos xvii a xx es posible encontrar a varios autores de indiscutible prestigio intelectual que se pronunciaron en contra de la posición cartesiana/kantiana antes de que cobrara fuerza el movimiento a favor del reconocimiento de los derechos de los animales; entre ellos destacan Pierre Gassendi (1592-1655), quien argumentó que si bien los animales no hablaban como los hombres,

¹¹ John Locke, *Pensamientos sobre la educación*, p. 165.

tenían sus propias formas discursivas; Bernard Mandeville¹² (1670-1733); Jean Jacques Rousseau (1712-1778), quien argumentó a favor de la existencia de ciertos derechos de los animales, no porque fueran racionales, sino por ser seres sensibles o *sentientes* (esto es, con capacidad de sentir);¹³ los utilitaristas clásicos, Jeremy Bentham (1748-1842) y John Stuart Mill (1806–1873); Arthur Schopenhauer (1788-1860), influido por el budismo; y Albert Schweitzer (1875-1965), apóstol de la “reverencia por la vida”, de quien nos hemos ocupado con cierta amplitud en relación con las investigaciones sobre el Jesús histórico.

Mención aparte merece Henry Stephens Salt (1851-1939), un gran humanista, socialista y pacifista inglés a quien se atribuye la primera defensa explícita de los derechos animales como tales, la cual fue emprendida en su libro *Los derechos de los animales considerados en relación con el progreso social* (1894). Como ha sido apreciado por diversos comentaristas, este libro constituyó una auténtica “ruptura epistemológica” en cuanto que argumentó a favor de la inexistencia del abismo ontológico y moral entre seres humanos y animales no humanos. Cinco años después, Edward Nicholson (1849-1912), quien dirigía la Bodleian Library en la Universidad de Oxford –como se verá un poco más adelante, la referencia a esta universidad es pertinente–, publicaba *The Rights of an Animal (Los derechos de un animal, 1879)*. Con estos trabajos, sus autores daban lugar a un espacio para la discusión tematizada en torno a la idea de los derechos de los animales, por una parte, y,

¹² En un principio, Mandeville compartió el punto de vista cartesiano y así lo expuso en su tesis académica *Disputatio philosophica de brutorum operationibus (Discusión filosófica sobre el operar de los brutos, 1689)*. Sin embargo, para los años en los que escribió la versión en prosa de *La fábula de las abejas* (versión definitiva de 1723), su posición se había invertido completamente, como lo atestigua el siguiente fragmento: “Cuando un espléndido y dócil buey, después de haber resistido golpes diez veces más fuertes de los que podían haber matado a su asesino, cae por fin aturdido, y se fija al suelo con cuerdas su armada cabeza, una vez abierta la ancha herida y las yugulares totalmente cortadas, ¿qué mortal podrá oír sin compasión los dolorosos mugidos interceptados por la sangre, los amargos suspiros que expresan la intensidad de su angustia y los profundos gemidos que aumentan con estrepitosa ansiedad al salir del fondo de su fuerte y palpitante corazón; o mirar los temblores y las violentas convulsiones de sus miembros, mientras su sangre humeante va saliendo a torrentes y sus ojos se enturbian y languidecen; o contemplar sus forcejeos, boqueadas y postreros esfuerzos por la vida, señales indudables del fatal momento que se aproxima? Cuando una creatura ha dado pruebas tan convincentes e innegables de los terrores que padece y las penas y agonías que siente, ¿habrá algún secuaz de Descartes, tan habituado a la sangre, que su piedad no le mueva a rebatir la filosofía de este vano razonador?” (Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, p. 116).

¹³ Siguiendo a otros autores, de los cuales más adelante se verá un ejemplo, emplearemos la expresión *sentiencia* en lugar de la más ortodoxa “sensibilidad”.

por otra, enfrentaban toda la tradición judeo-cristiana a este respecto, la cual parte de una interpretación del relato de la creación en el libro del *Génesis*:

Y atardeció y amaneció: día cuarto.

Dijo Dios: “Bullan las aguas de animales vivientes, y aves revoloteen sobre la tierra frente al firmamento celeste”. Y creó Dios los grandes monstruos marinos y todo animal viviente que reptan y [los] que hacen bullir las aguas según sus especies, y todas las aves aladas según sus especies; y vio Dios que estaba bien; y los bendijo Dios diciendo: “sed fecundos y multiplicaos, y henchid las aguas de los mares, y las aves crezcan en la tierra”. Y atardeció y amaneció: día quinto.

Dijo Dios: “Produzca la tierra animales vivientes según su especie: bestias, reptiles y alimañas terrestres según su especie”. Y sí fue. Hizo Dios las alimañas terrestres según especie, y las bestias según especie, y los reptiles del suelo según su especie, y vio Dios que estaba bien.

Y dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden [los humanos; ejerzan dominio, señorío] en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra”.

Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó.

Y los bendijo Dios con estas palabras: “Sed fecundos y multiplicaos, heredad la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptan sobre la tierra” (Gn 1, 19-28).

Consta que en la Antigüedad clásica fueron defensores de los derechos de los animales Pitágoras (ss. VI-V a. C.), quien creía en la reencarnación y veía en cualquier animal la posible reencarnación de un alma que había sido humana, y Teofrasto (ss. IV-III a. C.), que creía que los animales eran seres racionales.

Por lo que respecta a otras tradiciones, nos limitamos a dejar aquí registro para fines de referencia futura de que tanto el hinduismo como el budismo reconocen derechos a los animales y el jainismo radicaliza este reconocimiento haciéndolo extensivo en la teoría y en la práctica a todas las especies. El budismo en particular proclama la naturaleza búdica—equivalente funcional de la naturaleza divina— de cualquier ser sensible. La ley islámica (*Sharia al-islamiya*) reconoce explícitamente los derechos de los animales,

aunque no contempla el vegetarianismo, pero sí la forma en la que hay que tratar y matar a los animales destinados a ser alimento de humanos, y esto último, como es bien sabido, lo encontramos también en el judaísmo, y con una importancia central.

La historia de las defensas contemporáneas de los derechos de los animales

Iniciamos nuestro recuento, que no puede ser más que muy selectivo, con la mención de dos textos seminales que motivaron la formación de lo que vino a conocerse como el “grupo de Oxford” (*Oxford Group*): el libro de Ruth Harrison, *Animal Machines* (*Máquinas animales*, 1964), cuyo título ha de entenderse como una crítica a tratar a los animales como si fueran máquinas, y el artículo de la novelista Brigid Brophy, “The Rights of Animals” (“Los derechos de los animales”, 1965). El “grupo de Oxford”, que operó muy al final de la década de los años sesenta y durante la de los setenta del siglo pasado, estuvo conformado por estudiantes de posgrado y académicos de la Universidad de Oxford. Algunos de sus miembros fueron los esposos Stanley y Rosalind Goldovitch, John Harris, Andrew Linzey, Michael Peters, Richard Ryder y David Wood. Los esposos Goldovich y John Harris fueron los compiladores de un libro de ensayos sobre los derechos de los animales escritos por miembros del grupo y por otras personalidades, entre las que destacan Ruth Harrison y Brigid Brophy: *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans* (*Animales, hombres y moral: una indagación sobre el maltrato a los no-humanos*, 1971). Richard Ryder acuñó el término especismo (*speciesism*) para denotar la ideología que excluye a los animales no humanos de la posesión de derechos. (Esto en analogía con el racismo como ideología que establece diferencias en derechos en términos raciales, con el machismo –o sexismo, en general–: diferencias de derechos según género; y con otras ideologías discriminatorias). Andrew Linzey y Richard Ryder organizaron, en 1977, en la Universidad de Cambridge, el primer congreso internacional sobre los derechos de los animales, cuyas memorias fueron publicadas en 1979 con el título *Derechos animales: un simposio*. Ciento cincuenta participantes en la conferencia suscribieron una declaración en la que se lee:

No aceptamos que una diferencia de especie por sí sola (al igual que una diferencia de raza) pueda justificar la gratuita y sin sentido explotación u opresión en el nombre de la ciencia o del deporte, alimentación, lucro comercial o cualquier otro beneficio humano.

Creemos en el parentesco evolutivo y moral de todos los animales y declaramos nuestra convicción de que todas las creaturas sensibles tienen derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad.

Hacemos un llamado a la protección de estos derechos.¹⁴

Ya antes, el 15 de octubre de 1978, la Liga Internacional de los Derechos del Animal, las ligas nacionales y las personas individuales a ellas afiliadas habían proclamado una “Declaración Universal de los Derechos de los Animales”. Dada su brevedad, la reproducimos en su totalidad:

Considerando que todo animal posee derechos y que el desconocimiento y desprecio de dichos derechos han conducido y siguen conduciendo al hombre a cometer crímenes contra la naturaleza y los animales, se proclama lo siguiente:

Artículo 1.- Todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia.

Artículo 2.- a) Todo animal tiene derecho al respeto. b) El hombre, como especie animal, no puede atribuirse el derecho de exterminar a los otros animales o de explotarlos, violando ese derecho. Tiene la obligación de poner sus conocimientos al servicio de los animales. c) Todos los animales tienen derecho a la atención, a los cuidados y a la protección del hombre.

Artículo 3.- a) Ningún animal será sometido a malos tratos ni a actos crueles. b) Si es necesaria la muerte de un animal, ésta debe ser instantánea, indolora y no generadora de angustia.

Artículo 4.- a) Todo animal perteneciente a una especie salvaje tiene derecho a vivir libre en su propio ambiente natural, terrestre, aéreo o acuático y a reproducirse. b) Toda privación de libertad, incluso aquella que tenga fines educativos, es contraria a este derecho.

Artículo 5.- a) Todo animal perteneciente a una especie que viva tradicionalmente en el entorno del hombre tiene derecho a vivir y crecer al ritmo y en las condiciones de vida y de libertad que sean propias de su especie. b) Toda modificación de dicho ritmo o dichas condiciones que fuera impuesta por el hombre con fines mercantiles es contraria a dicho derecho.

¹⁴ La declaración puede verse en “Oxford Group (Animal Rights), en [http://en.wikipedia.org/wiki/Oxford_Group_\(animal_rights\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Oxford_Group_(animal_rights)).

Artículo 6.- a) Todo animal que el hombre haya escogido como compañero tiene derecho a que la duración de su vida sea conforme a su longevidad natural. b) El abandono de un animal es un acto cruel y degradante.

Artículo 7.- Todo animal de trabajo tiene derecho a una limitación razonable del tiempo e intensidad del trabajo, a una alimentación reparadora y al reposo.

Artículo 8.- a) La experimentación animal que implique un sufrimiento físico o psicológico es incompatible con los derechos del animal, tanto si se trata de experimentos médicos, científicos, comerciales, como de otra forma de experimentación. b) Las técnicas alternativas deben ser utilizadas y desarrolladas.

Artículo 9.- Cuando un animal es criado para la alimentación debe ser nutrido, instalado y transportado, así como sacrificado, sin que ello resulte para él motivo de ansiedad o dolor.

Artículo 10.- a) Ningún animal debe ser explotado para esparcimiento del hombre. b) Las exhibiciones de animales y los espectáculos que se sirvan de animales son incompatibles con la dignidad del animal.

Artículo 11.- Todo acto que implique la muerte de un animal sin necesidad es un biocidio, es decir, un crimen contra la vida.

Artículo 12.- a) Todo acto que implique la muerte de un gran número de animales salvajes es un genocidio, es decir, un crimen contra la especie. b) La contaminación y la destrucción del ambiente natural conducen al genocidio.

Artículo 13.- a) Un animal muerto debe ser tratado con respeto. b) Las escenas de violencia, en las cuales los animales son víctimas, deben ser prohibidas en el cine y en la televisión, salvo si ellas tienen como fin dar muestra de los atentados contra los derechos del animal.

Artículo 14.- a) Los organismos de protección y salvaguarda de los animales deben ser representados a nivel gubernamental. b) Los derechos del animal deben ser defendidos por la ley, como lo son los derechos del hombre.¹⁵

¹⁵ “Declaración universal de los derechos de los animales”, en http://www.me.gov.ar/efeme/dia_animal/derecho.html. No es verdad que esta declaración haya sido aprobada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) o por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), como suele equivocadamente afirmarse en muchas partes.

La expresión “liberación animal” (*animal liberation*) fue acuñada en 1973 por el filósofo australiano Peter Singer (1946-) en una reseña de *Animales, hombres y moral: una indagación sobre el maltrato a los no-humanos*. En 1975, publicó la obra seminal *Animal Liberation (Liberación animal)*, en la que defendió la tesis de los derechos de los animales desde una perspectiva utilitarista (o consecuencialista), esto es, centrada en las *consecuencias* de los actos, e hizo empleo del término *especiesismo* introducido por Ryder. La publicación de *Liberación animal* desencadenó una discusión generalizada en los medios académicos en torno a la cuestión de los derechos animales y fue seguida de la publicación de muchos libros importantes sobre el tema, entre los que destacan: *Animal Rights: A Christian Perspective (Derechos animales: Una perspectiva cristiana, 1976)* de Andrew Linzey; *The Moral Status of Animals (El estatuto moral de los animales, 1977)* de Stephen R. L. Clark; y *The Case for Animal Rights (El caso a favor de los derechos de los animales, 1984)* de Tom Regan, en el que argumentó desde una perspectiva deontológica, centrada en la *naturaleza* de los actos (y contrastante con la utilitarista de Singer) que los animales eran sujetos de derechos por ser, cada uno de ellos, *sujeto-de-una-vida*. Otro notable defensor de los derechos de los animales desde una perspectiva deontológica es Gary Francione, autor de *Animals, Property and the Law (Animales, propiedad y la ley, 1995)*, en el que sostiene que el derecho fundamental que debe reconocerse a los animales es el de no ser propiedad de otro ser, lo que es conocido como abolicionismo, por analogía con quienes pretendieron abolir la esclavitud en siglos pasados.

Algunas celebridades activas hoy día en la promoción de los derechos de los animales son los actores Brigitte Bardot (1934-), Kim Basinger (1953-) y Casey Affleck (1975-); el premio Nobel de literatura J[ohn] M[axwell] Coetzee (1940-); el músico Paul McCartney (1942-); y los filósofos Jesús Mosterín (1941-) y Colin McGinn (1950-).

La afirmación de que (algunos) animales no humanos son personas

Suelen proponerse como probables *personas no humanas* los chimpancés (dos especies: los chimpancés comunes, *Pan troglodytes*, y los bonobos, *Pan paniscus*), que son los primates más próximos al ser humano en la narrativa biológico-evolutiva, y los delfines (unas cuarenta especies, distribuidas en 17 géneros que a su vez conforman cuatro familias de las cuales la más importante es la *delphinidae*). En lo que constituye el acontecimiento histórico más notable a este respecto, el 17 de mayo del 2013 el Ministerio para Bosques y Medio Ambiente de la India emitió la siguiente declaración:

El que los cetáceos en general son altamente inteligentes y sensibles, y que varios científicos que han investigado la conducta de los delfines han sugerido que su inusual inteligencia, comparada con la de otros animales, significa que los delfines deben ser vistos como “personas no humanas” y que como tales deben tener sus propios derechos específicos, y que es moralmente inaceptable mantenerlos cautivos para propósitos de entretenimiento.¹⁶

Aquí surgen de inmediato varias preguntas: en el supuesto de que los chimpancés y/o los delfines sean personas no humanas, ¿de qué otras especies puede decirse lo mismo? ¿Cuál es el criterio aplicable al intentar responder esa pregunta? Para responder a esta segunda pregunta requerimos, primero, una definición precisa del concepto persona, y, segundo, una traslación de dicha definición a un conjunto de atributos empíricamente observables. De conformidad con la plataforma teórica desarrollada en V2, nosotros hemos de considerar como condición necesaria para que un ser sea tenido por persona el dominio de un lenguaje, lo cual implica auto-comunicación lingüística (lo que conlleva conciencia refleja y sentido de yo), y comunicación interpersonal (lo cual, a su vez, implica vida social). Pero en relación con todo esto emerge un problema que se antoja irresoluble: para cualquier conjunto de atributos empíricamente observables es posible en principio imaginar una máquina (no persona, sin vida interior, sin subjetividad) que los exhibiera. ¿Cómo podríamos saber si las vivencias cualitativas, la percepción de las cualidades cromáticas, por ejemplo, es igual a la nuestra en cualquier otra persona? (¿Cómo podríamos saber, por ejemplo, que esa otra persona no percibe el rojo como nosotros el azul, y el azul como nosotros el rojo? En última instancia, ¿cómo podríamos saber con certeza que esa otra persona es en realidad tal y no una máquina?) Atenderemos a esto en el siguiente apartado; por ahora sólo planteamos que si no hay manera de saberlo, ¿qué podríamos saber de la vida interior de un chimpancé o de un delfín? ¿Qué podemos saber de la vida interior de un murciélago? Ésta es exactamente la cuestión que se planteó Thomas Nagel (1937-) hace ya cuarenta años en un famosísimo ensayo; también a ella atenderemos en el siguiente apartado.

REVERENCIA ANTE EL MISTERIO

Partiremos de la teoría de la justicia de John Rawls y de las aportaciones de Martha C. Nussbaum a la discusión sobre los derechos de los animales, para

¹⁶ Lo citado y otras informaciones relacionadas pueden verse en <http://ens-newswire.com/2013/05/20/in-dia-bans-captive-dolphin-shows-as-morally-unacceptable/>.

después considerar trabajos clave de Alan Turing, John Searle y Thomas Nagel. Al efectuar este recorrido nos trasladaremos, en los términos de Gabriel Marcel, del ámbito del problema al del misterio. Este traslado será también el que va del decir la palabra de otros al pronunciar la nuestra.

John Rawls, su teoría de la justicia y los derechos de los animales

Leemos *A Theory of Justice (Teoría de la justicia, 1971)** de John Rawls (1921-2002) –libro generalmente tenido como la contribución más importante del siglo pasado a la discusión sobre lo que sería una sociedad justa– como una propuesta contractualista obtenida por procedimientos kantianos. Rawls concibe una “posición original”, caracterizada por un “velo de ignorancia” en virtud del cual nadie sabe nada sobre sí mismo, y su apuesta es que en esas condiciones todos elegiríamos una sociedad estructurada de conformidad con un criterio “maximin”, esto es, la sociedad en la que el menos favorecido disfrutara de más beneficios que en cualquier otro estructuramiento. Ésta sería una sociedad justa, entendiendo por justicia equidad o imparcialidad (*fairness*), y esto como una virtud. Cualquier exposición de la teoría, por sintética que fuera, continuaría en este punto con la consideración de los dos “principios de justicia”; empero, dados nuestros intereses, nosotros avanzaremos en otra dirección.

El campo de aplicación de la teoría de la justicia de Rawls es el de la política. Primero, en el seno de una nación democrática; segundo, en el ámbito de las relaciones entre naciones democráticas. Para cada uno de estos ámbitos la teoría podrá sustentar “principios de justicia”. En tres partes de su *Teoría de la justicia* –la primera hacia el principio del libro y las otras dos hacia el final– Rawls se refiere a lo que podría ser una extensión hacia el ámbito de los animales y de la naturaleza en general, pero renuncia a desarrollarla:

La justicia como equidad o imparcialidad (*fairness*) no es una teoría contractual completa. Esto es así debido a que es claro que la idea contractual puede ser extendida a la elección de más o menos un sistema ético completo, esto es, a un sistema que incluya principios para todas las virtudes [valores, según nosotros] y no sólo para la justicia. Ahora yo consideraré mayormente sólo principios de justicia y otros próximamente relacionados con ellos; no hago ningún intento de discutir las virtudes de una manera sistemática. Obviamente, si la justicia como equidad (o imparcialidad) resulta razonablemente exitosa, un siguiente paso sería estudiar el punto de vista más general sugerido por la expresión “lo correcto (*rightness*) como equidad [o imparcialidad]”. Pero aun esta teoría de mayor amplitud no cubriría todas las relaciones morales, ya que parecería que incluiría sólo nuestras relaciones con otras personas, y dejaría de tomar

en cuenta cómo hemos de conducirnos en relación con los animales y el resto de la naturaleza. No sostengo que la noción contractual ofrece una manera de aproximarnos a estas cuestiones, que ciertamente son de primera importancia, y tendré que dejarlas de lado. Debemos reconocer el alcance limitado de la justicia como equidad y de la perspectiva general que ejemplifica. Qué tanto deban revisarse sus conclusiones una vez que se comprendan estos otros asuntos no puede decidirse anticipadamente.¹⁷

Dirijo ahora mi atención al fundamento de la igualdad, a aquellos aspectos de los seres humanos en virtud de los cuales han de ser tratados de conformidad con los principios de justicia. Nuestra conducta hacia los animales no está regulada por estos principios, al menos así se cree por lo general. ¿Con qué fundamentos distinguimos entonces entre la humanidad y otros seres vivos y consideramos que las constricciones de la justicia rigen sólo en el caso de las personas humanas? Debemos examinar qué determina el rango de aplicación de las concepciones de justicia. [...] La respuesta natural parece ser que son precisamente las personas morales [que aquí son las que normalmente son nombradas personas físicas] las que tienen derecho a igual justicia. Son dos los atributos que distinguen a las personas morales: primero, son capaces de tener (y se supone que tienen) una concepción de su propio bien (expresado como un plan racional de vida); y, segundo, son capaces de tener (y se supone que adquieren) un sentido de lo justo, un deseo normalmente efectivo de aplicar los principios de justicia y de actuar en consecuencia.¹⁸

Finalmente, debemos recordar aquí los límites de una teoría de la justicia. No sólo son muchos los aspectos de la moral dejados de lado, sino que tampoco se da cuenta de la conducta correcta en relación con los animales y el resto de la naturaleza. Una concepción de la justicia es tan sólo una parte de la visión moral. Aun cuando no he sostenido que la capacidad para un sentido de lo justo es un requisito para ser acreedor de los deberes de la justicia, sí parece que de cualquier modo no estamos requeridos a brindar justicia en sentido estricto a criaturas que carecen de esta capacidad. Pero no se sigue que no hay requerimientos en absoluto respecto de ellos, ni en nuestra relación con el orden natural. Ciertamente está mal ser cruel con los animales y la destrucción de toda una especie puede ser un gran mal. La capacidad para sentir placer y dolor, y las formas de vida de las que son capaces los animales

¹⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, p. 17. Existe una traducción al español debida a María Dolores González publicada por el Fondo de Cultura Económica (México) en 1975 con el título *Teoría de la justicia*; hemos preferido trabajar con el original en inglés y ofrecer nuestras propias traducciones de éste y los siguientes dos fragmentos del libro.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 504-505.

claramente imponen deberes de compasión y humanidad. [Tómese nota de la expresión “compasión y humanidad”]. No intentaré explicar estas consideradas creencias. Caen fuera del alcance de la teoría de la justicia, y no parece posible extender la doctrina contractual de manera que queden incluidas de una manera natural. Una concepción correcta de nuestra relación con los animales y la naturaleza parecería depender de una teoría del orden natural y de nuestro lugar en él. Una de las tareas de la metafísica es la de producir una visión del mundo que sea adecuada para este propósito; debe identificar y sistematizar las verdades decisivas relativas a estas cuestiones. Es imposible decir qué tanto tendrá que revisarse la justicia como equidad para caber en esta teoría de mayor alcance. Pero sí parece razonable esperar que si da cuenta adecuadamente de la justicia entre personas, no podrá ser muy errónea cuando estas relaciones más amplias sean tomadas en consideración.¹⁹

En el segundo de los fragmentos citados se caracteriza a las “personas morales” en términos de dos atributos: 1) capacidad de tener una concepción de su propio bien, y 2) poseer un sentido de lo justo. Si en lugar de “concepción” escribimos “sensación” (sólo hay conceptos cuando hay lenguaje), “tener una concepción del propio bien” se transforma en “tener intereses”, y la mayoría de los animales, si no es que todos, los tienen. Por lo que se refiere al segundo atributo, las cosas son menos claras. ¿Podemos hablar de una sensación de justicia o, y quizá mejor, de injusticia en los animales. Es empíricamente comprobable que en muchos mamíferos el trato diferenciado a dos individuos en circunstancias idénticas produce reclamo del menos favorecido por el trato diferenciado. Pero probablemente esto no es muy generalizable a especies “inferiores”. Lo que ahora estamos haciendo, adelantándonos a algo próximo a ser considerado, es explorar qué tanto puede la teoría de Rawls en sus propios términos ser extendida para abarcar en su campo de aplicación a algunos animales, esto es, explorar si al menos algunos animales satisfacen los criterios establecidos por Rawls para ser tenidos por “persona moral” y, por lo tanto, ser acreedores de justicia.

Pero cabría preguntar si los atributos establecidos son condiciones necesarias para ser acreedor de justicia o condiciones suficientes. El propio Rawls trata de esto y señala que “la capacidad para una personalidad moral es una condición suficiente para ser acreedor de justicia imparcial. [...] Si la personalidad moral es también una condición necesaria es algo que dejo de lado”.²⁰

¹⁹ *Ibid.*, p. 512.

²⁰ *Ibid.*, pp. 505-506.

Si pasamos al tercero de los fragmentos citados y lo leemos con cuidado, vemos que Rawls:

1. No considera que haya que “brindar justicia” a los animales (por no ser “personas morales”, según lo dicho en el segundo de los fragmentos citados).
2. Sin embargo, “está mal” ser cruel con ellos.
3. Los humanos tienen para con ellos “deberes” de compasión y humanidad.
4. La razón de ello es “la capacidad para sentir placer y dolor, y las formas de vida de las que son capaces los animales”.
5. Lo anterior cae “fuera del alcance” de su teoría de la justicia.

En realidad (1) y (3) son enunciados complementarios: las relaciones de los seres humanos y los animales caen fuera del alcance de su teoría de la justicia porque ésta se circunscribe en un primer momento a las relaciones entre “personas morales” en una sociedad democrática y, en un segundo momento, a las relaciones entre este tipo de sociedades. Es una teoría de alcance limitado, como se dice explícitamente tanto en el primero como en el tercero de los fragmentos citados.

¿Cómo podría ampliarse su alcance para incluir también a las relaciones entre los seres humanos y los animales? Nos parece que esta pregunta tiene una respuesta bastante sencilla: inclúyase bajo el “velo de ignorancia” que cubre a quienes se encuentran en la posición original el desconocimiento sobre la especie a la que pertenecen. (No se trata aquí de incluir a animales en la posición original, sólo humanos que desconocen todos sobre sí mismos, incluso la especie a la que pertenecen). ¿A qué tipo de mundo conduciría la aplicación del criterio *mínimax* en esta nueva “posición original”? En los términos del profeta Isaías, a uno en el que: “Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá. La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán a sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja...” (Is 11, 6-7). y ciertamente ningún humano maltratará, industrializará, instrumentalizará o matará a un animal. En síntesis, se reconocerán amplios derechos a los animales y se respetarán.

A esto se podrá objetar que el reconocimiento de tales supuestos derechos se deriva inválidamente de una proyección no fundamentada de la vida interior humana sobre los animales. También se podrá objetar que no puede pretenderse ampliar una teoría contractualista (como reconocidamente es la de Rawls) para incluir en su campo de aplicación a seres incapaces de entrar

en relaciones contractuales. Por lo que se refiere a esto último, habría que decir que en el peor de los casos sólo muestra que los límites de la teoría de Rawls son intrínsecos a ella y que simplemente no puede ser ampliada para dar cuenta de las relaciones con animales, que es una teoría intrínsecamente limitada. Pero esto no es lo que piensa Rawls, que está convencido de que su teoría puede establecer qué es lo justo cuando se trata de bebés o de personas mentalmente incapacitadas que tampoco pueden establecer relaciones contractuales. Por lo que concierne a lo primero, debemos decir que a nuestro juicio es verdad que no podemos saber nada de la vida interior de los animales, que sólo podemos suponerla, *como suponemos la de otros seres humanos*.

Alguien que de alguna manera ha pensado en este tipo de ampliación –y que ha aportado una fundamentación para ella– ha sido Martha C. Nussbaum, de quien ahora procedemos a ocuparnos.

Martha Nussbaum, la teoría de las capacidades y los derechos de los animales

La contribución de Martha C. Nussbaum (1947-) ha sido esencial al debate en torno a los derechos de los animales –de lo más reciente y de lo más importante–, cuya teoría ética basada en la idea de capacidades no puede ser propiamente clasificada ni como deontológica ni como utilitarista, aunque hay quienes sostienen que es a la vez una y otra cosa. Sus textos más importantes en relación con el tema son su ensayo “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals” (“Más allá de la ‘compasión y humanidad’. Justicia para animales no humanos”, 2004)* –el título alude directamente a la expresión empleada por Rawls en el tercero de los fragmentos de su *Teoría de la justicia* que antes citamos– y su libro *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership (Fronteras de la justicia. Discapacidad, nacionalidad y pertenencia a especie, 2006)**. Los títulos de estas aportaciones a la discusión sobre los derechos de los animales (y otros temas, en el caso del libro) están redactados de manera que se enuncian sucintamente importantes tesis. En el caso del ensayo, la tesis es que lo que está más allá de la compasión y la humanidad en el trato a animales es la justicia (y que la defensa de los derechos de los animales es mucho más que la de su bienestar); en el caso del libro, que actualmente las fronteras en las discusiones sobre justicia se ubican en lo referente a discapacitados, las alteridades nacionales y los animales. Comenzamos nuestra discusión sobre el trabajo de Nussbaum en torno a los derechos de los animales reproduciendo para fines de referencia futura los conmovedores primeros renglones del ensayo al que hemos hecho referencia:

En el año 55 a. C. el general romano Pompeyo escenificó un combate entre humanos y elefantes. Rodeados en la arena, los animales cayeron en la cuenta de que no tenían esperanza de escapar. Entonces, según [el historiador] Plinio, “apelaron al público con indescritibles gestos y dando expresión con una suerte de lamentos a la zozobra en la que se encontraban, buscando con ello obtener su compasión”. El público, movido a la lástima y a la indignación por la situación de los elefantes, se levantó y maldijo a Pompeyo, sintiendo, según escribe Plinio, “que los elefantes tenían una relación de comunalidad (*societas*) con la raza humana”.²¹

Después de esta entrada, Nussbaum hace referencia al siguiente pronunciamiento de la Alta Corte del Estado de Kerala (India):

Aunque no *homosapiens* [*sic*], ellos [animales de los circos] son también seres acreedores de una existencia digna y de trato humano sin crueldad y tortura... Por lo tanto, no es sólo un deber fundamental nuestro mostrar compasión a nuestros amigos animales, sino también reconocer y proteger sus derechos... Si los humanos tienen derechos fundamentales, ¿por qué no los animales?²²

En su comentario a esto, Nussbaum afirma: “El hecho de que los humanos actúan de maneras que niegan a los animales una existencia digna parece ser una cuestión de justicia, y una urgente [...] No hay ninguna razón obvia en virtud de la cual las nociones de justicia básica, de derechos (*entitlement*) y de derecho (*law*) no puedan ser extendidas por encima de la barrera de la diferencia de especies”.²³ Pero, ¿cómo sustentar teóricamente esta extensión? Nussbaum examina primero la opción contractualista (Kant –a quien tiene por contractualista– y sobre todo Rawls) y luego la utilitarista (Bentham, Mill y sobre todo Singer). En ambas encuentra elementos de gran mérito, pero también insoslayables deficiencias. (Se comprenderá ahora por qué el trabajo de Nussbaum en torno a los derechos de los animales ha sido visto por algunos como a la vez contractualista y utilitarista, y por otros como ni lo uno ni lo otro). Después de ello, expone su propia oferta: una extensión de la teoría de las capacidades.

La gran deficiencia que encuentra en lo que podría ser una extensión de la teoría de la justicia de Rawls es precisamente que compasión y humanidad no implican justicia; que no es sólo que obre mal quien maltrata a animales,

²¹ Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals”, pp. 299-300.

²² Citado en *Ibid.*, p. 299.

²³ *Ibid.*, p. 299.

sino que tienen ellos derecho a no ser maltratados; maltratarlos es injusto para con ellos; los animales son creaturas “a quienes²⁴ algo es debido”.²⁵

Estoy persuadida de que pensar en los animales como seres activos que tienen [para sí lo que es] un bien y que tienen derecho a procurárselo conduce naturalmente a entender que causarles importante daño es injusto. Lo que hace falta en la exposición de Rawls, al igual que en Kant (aunque más sutilmente), es el sentido del animal en sí como un agente y un sujeto, una creatura en interacción con la cual vivimos.²⁶

A juicio de Nussbaum, las posturas contractualistas hacen incorrectamente una sola de dos cuestiones que son y deberían mantenerse distintas: “¿quién formula los principios de justicia?” y “¿para quién se formulan los principios?” Esto es exactamente lo que teníamos en mente hace un momento al sugerir una posible extensión de la teoría y los procedimientos de Rawls, que incluyera a los animales en la respuesta a la segunda pregunta, mas no en la primera.

Por lo que se refiere a las teorías utilitaristas, Nussbaum reconoce de entrada que han contribuido más que cualesquiera otras al reconocimiento de los derechos de los animales. Basada en un análisis de Bernard Williams y Amartya Sen,²⁷ encuentra en ellas dos deficiencias importantes. Según el análisis de Williams y Sen, las teorías utilitaristas están constituidas por tres elementos: a) consecuencialismo, b) jerarquización de situaciones por agregado de utilidades, y c) hedonismo (o alguna otra concepción del bien —de lo útil— como preferencia o satisfacción. La primera de las deficiencias que señala Nussbaum tiene que ver con lo segundo: a diferencia de Rawls, por ejemplo, las teorías utilitaristas no consideran separadamente los casos de cada uno de los individuos objeto de atención, sino sólo las utilidades agregadas de todos ellos; no consideran a cada individuo como un fin en sí mismo. La segunda tiene que ver con lo que se tiene por útil, esto es, por el bien (placer, en caso de Bentham; satisfacción de preferencias, en el de Singer). En relación con el hedonismo de Bentham, Nussbaum argumenta que es necesario contemplar una pluralidad de bienes inconmensurables entre sí y por lo mismo no agregables en una adición de intensidades numéricamente expre-

²⁴ Nótese la atribución del carácter de sujetos a los animales.

²⁵ Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, p. 337.

²⁶ Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals”, p. 302.

²⁷ La fuente citada por Nussbaum es la introducción debida a Amartya Sen y Bernard Williams, de *Utilitarianism and Beyond*, pp. 3-4, obra de la que son editores.

sadas (lo que recuerda la posición general de Isaiah Berlin a este respecto). De manera más general, no existe un valor único y homogéneo; al pensar en términos de derechos, hay que hacerlo en plural. Por lo que concierne a la satisfacción de preferencias, Nussbaum formula la aguda observación de que animales que han padecido privaciones a lo largo de sus vidas no tienen la posibilidad de imaginar modos de vivir mejores, por lo que éstas no formarán parte de sus preferencias. En su opinión, el enfoque de capacidades, que no es consecuencialista, resuelve ambas dificultades.

Es a Amartya Sen (1933-), premio Nobel de economía 1998, a quien se debe en primera instancia el desarrollo del enfoque de las capacidades. Nussbaum ha ampliado, prolongado y modificado este desarrollo de manera que, entre otras cosas, pueda sustentar teóricamente la afirmación de que los animales tienen derechos.

Mencionamos tan sólo algunos elementos del enfoque de Sen para luego pasar al de Nussbaum. Iniciamos con la observación de que tiene interés en generar un modo de medir y comparar la calidad de vida de distintas personas. Omitimos la consideración de la distinción función/capacidad y registramos que una capacidad es la posibilidad real de realizar algo con base en las propias potencialidades y sin condiciones exteriores que lo impidan. Una capacidad es entonces una “libertad sustantiva positiva”, entendiendo por libertad positiva la libertad para ser o hacer algo, contrastada con la libertad negativa que es ausencia de coerción, según una distinción que hizo famosa el ya mencionado Isaiah Berlin. Según el decir de la propia Nussbaum, su modo de entender las capacidades difiere del de Sen en tres aspectos fundamentales: a) reconoce el relativismo cultural (al tiempo que admite la posibilidad de normas de validez universal); b) encuentra fundamento en Aristóteles y Karl Marx (autores ignorados por Sen); y c) formula una lista explícita de diez capacidades para humanos (empresa que Sen tiende a ver con desaprobación). Con inspiración en Aristóteles, Nussbaum tiene como un principio absolutamente fundamental que cada ser está llamado a realizarse en cuanto a lo que es; con base en Marx (y de alguna manera también en Aristóteles), afirma la primacía de lo social y lo político, de manera que la propia realización se da en la relación con otros caracterizada por la vigencia de la virtud de la justicia. Más allá de ello, se encuentra la extensión de la aplicación del enfoque para dar cuenta de los derechos de los animales.

En el ensayo que hemos comentado ya en parte, ofrece una lista explícita de las que considera que son sus diez capacidades centrales, las cuales se corresponden una a una con las de la lista relativa a los seres humanos: 1) vida; 2) salud corporal; 3) integridad corporal; 4) sentidos, imaginación y pensamiento; 5) emociones; 6) razonamiento práctico; 7) afiliación [vinculación

con otros]; 8) [convivencia con] otras especies; 9) juego; y 10) control sobre el propio entorno.²⁸ Nussbaum comenta poco –y en ocasiones nada– sobre qué constituye cada una de estas capacidades; a nuestro juicio deja poco claro en particular lo concerniente a la 4), la 5) y la 6). En cambio, de cada una de las diez capacidades infiere consecuencias morales con base en la idea de que para cada capacidad es posible establecer un umbral de satisfacción mínima al que se tiene derecho. “La misma actitud hacia las potencias naturales que guía al enfoque [de capacidades] en el caso de los seres humanos lo guía en el caso de todas las formas de vida”.²⁹ El enfoque de capacidades en manos de Nussbaum tiene un marcado talante aristotélico al promover como algo fundamental la tesis de que “quiere ver a cada ser realizarse (prosperar, florecer, *flourish*) como el tipo de ser que es”.³⁰ A juicio de Nussbaum, este punto de partida intuitivo va más allá que el del contractualismo debido a que “su maravillarse (*wonder*) ante los seres vivos y su deseo por su realización (*flourishing*) y por un mundo en el que las preturas de todo tipo se realizan”,³¹ así como del propio del utilitarismo porque “se interesa, no sólo en placer y dolor, sino en las formas de vida completas”.³² Según Nussbaum, el enfoque de capacidades:

[...] es superior al contractualismo porque contiene obligaciones directas de justicia hacia los animales, obligaciones que no son derivadas o posteriores a los deberes que se tienen para con otros seres humanos, y es capaz de reconocer que los animales son sujetos que tienen derechos [entitlements] de realizarse [*flourishing*] y que son sujetos de justicia y no sólo objetos de compasión. Es superior al utilitarismo porque respeta a cada criatura individual, rehusándose a agregar el bien de vidas distintas y de distintos tipos de vidas. Ninguna criatura es usada como un medio para los fines de otra o de la sociedad en su conjunto. El enfoque de capacidades se rehúsa también a agregar a lo ancho de los diversos componentes de cada vida y de cada tipo de vida. Así, a diferencia del utilitarismo, puede mantener en foco el hecho de que cada especie tiene una forma de vida distinta y fines distintos y, más aún, que en una especie dada, cada vida tiene fines múltiples y heterogéneos.³³

²⁸ Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals”, pp. 314-317.

²⁹ *Ibid.*, p. 306.

³⁰ *Idem.*

³¹ *Idem.*

³² *Idem.*

³³ *Ibid.*, p. 307. Para una respuesta de Singer a Nussbaum, véase Peter Singer, “Reply to Martha Nussbaum, ‘Justice for Non-Human Animals’, *The Tanner Lectures on Human Values*, November 13, 2002”, en www.utilitarianism.net/singer/by/20021113.htm.

Destacamos algunos aspectos que nos parecen particularmente interesantes de la propuesta de Nussbaum: a) el ideal sería que los humanos no interfirieran en forma alguna en la vida de los animales dejándolos libres, en sus propios ambientes, para vivir las vidas que hicieran para sí mismos; b) el enfoque de capacidades no se interesa en la continuada vida de cada especie como tal (aunque Nussbaum reconoce que ello puede tener “significación estética o algún otro tipo de significación ética”);³⁴ sin embargo, las especies se extinguen porque los seres humanos matan a sus miembros o dañan sus entornos naturales, y eso sí es del interés del enfoque; c) a la pregunta por si animales de mayor complejidad tienen mayores derechos, el enfoque de capacidades responde que no le plantea un problema ya que lo determinante no es la complejidad en sí, sino las capacidades –y las consecuentes posibilidades de sufrir daño o dolor– que le son inherentes;³⁵ d) la pertenencia a una especie determinada sí es, empero, relevante para el enfoque: un niño afectado por el síndrome de Down no tiene los mismos derechos que un chimpancé, no puede realizarse como un chimpancé feliz, sino sólo como un ser humano; e) en cuanto a la capacidad de un animal para dañar a otro, Nussbaum se pronuncia en el sentido de que debe ser respetada cuando no hacerlo le cause frustración o sufrimiento considerable (esto es parte de la realización del animal, pero –podríamos tal vez preguntarnos nosotros, aunque con alguna duda en cuanto a la procedencia de la pregunta– ¿qué con la realización de la víctima?); f) es al menos coherente, dice Nussbaum, encontrarse obligado a no dañar a los animales, sin estarlo a procurar positivamente el bienestar de todos ellos; y g) considera que es inevitable el conflicto entre el bienestar de los seres humanos y el de los animales. Volveremos sobre esto más adelante cuando nos ocupemos de las implicaciones morales del reconocimiento de los derechos de los animales.

El último capítulo de *Fronteras de la justicia. Discapacidad, nacionalidad y pertenencia a especie* está consagrado a la justicia para con los animales, que son considerados, al menos los sensibles (*sentient*), como agentes y sujetos de justicia a los que “algo se debe”.³⁶ Muy poco se avanza en relación con

³⁴ *Ibid.*, p. 308.

³⁵ Inmediatamente después de haber señalado esto, Nussbaum comenta que en relación con esto, el enfoque de capacidades debe reconocer la sabiduría del utilitarismo en su valoración de la *sentiencia*: “La sentiencia no es lo único que cuenta para la justicia básica, pero se antoja plausible considerarla como una condición mínima, un umbral, para la membresía en la comunidad de seres que tienen derechos (*entitlements*) basados en la justicia. Así, el matar a una esponja no parece ser materia de la justicia básica” (*Ibid.*, p. 309).

³⁶ Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, p. 337.

el contenido de “Más allá de la ‘compasión y la humanidad’”, para nuestros propósitos acaso sólo el abogar por la intervención humana incluso en ámbitos silvestres para evitar que predadores causen dolor a sus presas y para prevenir que animales en etapa infantil, enfermos, minusválidos o ancianos sean lastimados, y el verdaderamente conmovedor llamado con el que concluye el libro a “la gradual sustitución del orden natural por el justo”.³⁷

Nos hemos detenido en la contribución de Nussbaum a la discusión sobre los derechos de los animales por ser una de las recientes de mayor peso y porque contiene planteamientos que requieren ser muy seriamente considerados; entre ellos, su punto de partida ético-intuitivo y su afirmación de que los animales sensibles son *sujetos* de justicia.

La impenetrabilidad de la interioridad

Las ideas de Descartes a las que antes hemos hecho referencia dieron lugar a la expresión “el animal-máquina” (*L'Animal-machine*) para significar que los animales son máquinas. Viene muy al caso recordar a este propósito que prácticamente un siglo después de que Descartes escribiera la carta al Marqués de Newcastle a la que nos hemos ya referido, Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) publicó *L'Homme-machine* (*El hombre-máquina*, 1748): en lugar de sostener –contra los que querían elevar a los animales al rango de los humanos– que los animales eran radicalmente distintos de los humanos por no tener alma y ser autómatas, afirmó que los humanos eran como los animales *por ser máquinas*, esto es, *autómatas*.

Formalmente, un autómata (finito) es una quinteta ordenada (**es**, **en**, **sa**, **SS**, **SE**), donde:

es: es un conjunto (finito) de estados.

en: es un conjunto (finito) de entradas.

sa: es un conjunto (finito) de salidas.

SS: es una función cuyo dominio es el producto cartesiano (en X es) y cuyo codominio es sa.

SE: es una función cuyo dominio es el producto cartesiano (en X es) y cuyo codominio es se.

Esto es, un autómata es una máquina que recibe estímulos (las entradas) y en la que la combinación del estímulo recibido y del estado en el que se encuentra determinan tanto su respuesta o acción (salida) como el

³⁷ *Ibid.*, p. 400.

nuevo estado en el que se encontrará. La definición de un autómata finito que acabamos de proporcionar puede ser ampliada –sin pérdida del carácter determinístico– de muchas maneras, por ejemplo, para incluir formalmente la memoria de sus operaciones, modificaciones en las funciones **SS** y **SE** en función de su operar y/o para dar lugar a las máquinas de Turing. También puede ser ampliada para dar lugar a autómatas no determinísticos. Es importante registrar desde ahora que, a diferencia de lo que sin duda era el pensar de Descartes, *el funcionamiento completamente determinístico de un autómata no implica nada en cuanto a la presencia o ausencia en él de una conciencia (aunque esta conciencia no figura, por supuesto, en la definición del autómata).*

A partir de esto, podemos apreciar, entonces, tres posturas en relación con la cuestión relativa a la posible naturaleza de máquinas (autómatas) de seres humanos y/o de animales:

1. Tanto los seres humanos como los animales no humanos son máquinas (autómatas).
2. Los seres humanos no son máquinas (autómatas); los animales no humanos sí lo son.
3. Ni los seres humanos ni los animales no humanos son máquinas (autómatas).

Como hemos ya constatado, cada postura ha tenido, históricamente, defensores. (Habría en principio una cuarta postura que creemos que nos es dado descartar de entrada: los seres humanos son máquinas; los animales no humanos no lo son. Descartada ésta, las tres anteriores son mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas).

Otras triadas de proposiciones mutuamente excluyentes y conjuntamente exhaustivas se forman sustituyendo en las afirmaciones anteriores “máquinas” por “conscientes”, “fines en sí mismos”, “personas”, “sujetos”, “poseedores de derechos”, etcétera. *Se trata en cada caso de triadas distintas, es decir, la adhesión a una de las tres proposiciones en una de ellas no compromete a la adhesión a la correspondiente en las otras. Esto es debido a que los términos mencionados no son en absoluto sinónimos.* Tener esto presente en lo que sigue es de la mayor importancia

Se apreciará que en el caso de cada una de las triadas se trata de tres ontologías distintas, de tres combinaciones de ontologías zoológicas y antropológicas. En cualquiera de los casos podríamos estar tentados a preguntar: “En el plano puramente ontológico, ¿cuál es la correcta?”. Sería una mala pregunta y ello al menos por dos razones. En primer lugar, supone que existe una realidad en sí, independiente de toda conciencia y de todo discurso; en

segundo, porque aun suponiendo eso, no habría ninguna manera no dogmática o circular (petición de principio) de responder a la pregunta; en efecto, ¿qué evidencia *empírica* sustentaría, por ejemplo, la afirmación de que un ser determinado es un fin en sí mismo? Sólo puede responderse a la pregunta a partir de una previa toma de posición ontológica y desde ella. Téngase en cuenta al considerar estos asuntos lo problemático (o imposible) que puede ser probar que *otros seres tenidos por humanos* lo son realmente en el sentido de que son –o, si se quiere, que poseen– subjetividades reflexivas, y también que frente a la cuestión del libre albedrío –*del propio libre albedrío*– hay tanto quienes lo afirman como quienes lo niegan. Si las interioridades de los propios seres humanos ofrecen al pensamiento reflexivo estas dificultades probablemente irresolubles en el plano puramente ontológico, qué puede esperarse en el caso de las de los animales. Vamos a intentar iluminar esta cuestión con aportes provenientes de tres textos que ya hay que considerar clásicos.

En un importante artículo de 1950, “Computing machinery and intelligence” (“Inteligencia y maquinaria computacional”), Alan M. Turing (1912-1954), en un sentido importante el padre de toda la computación electrónica, consideró la cuestión relativa a la posibilidad de que una máquina pensara. Ante las dificultades para definir “pensar”, propuso reemplazar la pregunta inicial –“¿Puede una máquina pensar?”– por otra que puede ser parafraseada de la siguiente manera: “¿Qué prueba, consistente en formular preguntas y recibir respuestas, permitiría afirmar que una máquina, a la que se le formularían las preguntas y generaría las respuestas, manifiesta capacidades que no pueden distinguirse de las capacidades humanas para pensar?”. La conclusión de Turing parece ser que si una máquina pasa una prueba de ese tipo, entonces puede decirse que la máquina piensa. Treinta años después John Searle (1932-) en su “Minds, Machines and Programs” (“Mentes, cerebros y programas”, 1980) ofreció un argumento conocido como “el cuarto chino” que a su juicio refutaba la afirmación de que la prueba de Turing podía ser empleada para determinar si una máquina pensaba; con mayor precisión, si una máquina comprendía. El curioso nombre “cuarto chino” se deriva de un experimento conceptual propuesto por Searle que nosotros reformulamos de la siguiente manera: imagínense dos cuartos, en uno de los cuales hay una persona que sabe chino y traduce los textos que se le proporcionan en esa lengua, en tanto que en el otro hay una máquina que siguiendo reglas pre-establecidas traduce los mismos textos y genera resultados idénticos a los del traductor del primer cuarto. Lo que Searle sostiene es que aunque la “conducta” observable de ambos cuartos es idéntica, en el primer cuarto hay alguien que *comprende* chino, en tanto que en el segundo no hay ninguna suerte de

comprensión. El argumento de Searle es generalizable a las categorías de persona y de conciencia: no es lo mismo la simulación de una persona que una persona; no es lo mismo la simulación de una conciencia que esa conciencia, todo ello por más semejantes que sean las conductas observables de la persona simulada y la persona real, o de la conciencia simulada y la conciencia real. Los textos de Turing y de Searle han sido objeto de enorme discusión en la literatura y puede encontrarse todo tipo de pretendidas refutaciones para cada uno de ellos, así como defensas muy variadas. Nuestra posición es que ni la prueba de Turing podría probar que una máquina piensa (o que es consciente) ni el argumento de Searle (en nuestra reformulación) prueba que la máquina en el segundo cuarto no comprende: nunca las conductas empíricamente observables permiten afirmar realidades interiores incomunicables. *La ontología no es una función de la epistemología.*

El tercer texto que consideramos, que es de la autoría de Nagel, se intitula “What is it like to be a Bat?” (“¿Qué es ser cómo un murciélago”, 1974)*. Reproducimos tres fragmentos:

La experiencia consciente es un fenómeno muy extendido. Acontece a muchos niveles de la vida animal, aunque no podemos estar seguros de su presencia en los organismos más simples y nos es muy difícil decir en general qué aporta evidencia de ella. (Algunos extremistas han estado preparados para negarla aun en mamíferos no humanos). Sin duda ocurre en innumerables formas, totalmente inimaginables para nosotros, en otros planetas en otros sistemas solares a lo largo del universo. Pero independientemente de cómo pueda variar la forma, el hecho de que un organismo tenga alguna suerte de experiencia consciente significa, básicamente, que hay algo que es ser como ese organismo. [...] un organismo tiene estados mentales conscientes si y sólo si hay algo que es ser como ese organismo [...].³⁸

Supongo que todos creemos que los murciélagos tienen experiencias. Después de todo, son mamíferos y no hay por qué dudar más de que tienen experiencia que de que los ratones, las palomas o las ballenas la tengan. [...] la esencia de la creencia de que los murciélagos tienen experiencia es que hay algo que es ser como un murciélago.³⁹

Hay un sentido en el que los hechos fenomenológicos son perfectamente objetivos; una persona puede saber o decir de otra cuál es la cualidad de la experiencia de la segunda. Son subjetivos, empero, en el sentido de que aun esta atribución objetiva de la experiencia sólo es posible para alguien lo suficientemente semejante al objeto [sujeto] de la atribución como para poder adoptar su punto de vista, para poder

³⁸ Thomas Nagel, “What is it Like to be a Bat”, p. 436.

³⁹ *Ibid.*, p. 438

comprender la atribución tanto en primera persona como en tercera, por decirlo así. Mientras más diferente sea de uno el experimentador, menos éxito pude uno esperar de esta empresa. En nuestro propio caso ocupamos el punto de vista relevante, pero tendremos tanta dificultad en comprender adecuadamente nuestra propia experiencia si nos aproximamos a ella desde otro punto de vista como la que tendríamos si tratáramos de comprender la experiencia de otra especie sin asumir su punto de vista.⁴⁰

Nagel concluye que nos es absolutamente imposible saber qué es ser como un murciélago; y es indudable que tiene razón.

Como hemos visto, Nussbaum atribuye a los animales –al menos a algunos de ellos– ser “sujetos que tienen derechos” y “sujetos de justicia”. Pero, ¿cómo podría fundamentar esa atribución del carácter de sujetos, que a su vez fundamenta la de ser seres “a quienes algo es debido” en justicia? “Quienes” en esta expresión connota, en efecto, subjetividad, naturaleza de sujetos. Es esta connotación la que buscamos evitar cuando nos negamos a preguntar “¿Quiénes son sujetos de derechos?” Como hemos apuntado: no hay un camino que conduzca de la epistemología a la ontología.

¿Animales conscientes?

Si supiéramos de algunos animales que son conscientes, podríamos invocar la distinción ser-en-sí/ser-para-sí, a la que Jean Paul Sartre hizo tan famosa, para argumentar que un ser consciente es un ser-para-sí, luego sostener que un ser-para sí es sin duda un fin en sí mismo, para finalmente afirmar que un ser que es un fin en sí mismo es efectivamente un sujeto de derechos. Pero no podemos saberlo.

Según nuestros planteamientos teóricos –en particular el de la naturaleza lingüística de la experiencia subjetiva–, lo que sí sabemos es que una condición necesaria para ser consciente es el uso del lenguaje, y que esto, a su vez, tiene como condición necesaria la vida en sociedad. ¿Qué tipo de conciencia, qué tipo de lenguaje y qué tipo de sociedad?

Conciencia. En el sexto capítulo de V2 hicimos referencia a la distinción entre conciencia y conciencia refleja para explicar nuestra afirmación en el sentido de que la experiencia subjetiva *consciente* es de naturaleza puramente lingüística. Escribimos entonces (en una nota a pie de página):

Hay quienes al escuchar esto [...] responden que no es verdad tratándose de la experiencia (o conciencia) en general, sino tan sólo de la *conciencia refleja*. A ello

⁴⁰ *Ibid.*, p. 442.

nosotros respondemos en turno –no a manera de definición, sino de constatación fenomenológica– que entonces *la conciencia* refleja es la conciencia y acentuaríamos la distinción experiencia consciente/experiencia no consciente. Viene a cuento recordar el concepto de *apercepción* como *percepción consciente* (así, por ejemplo, en Leibniz en el párrafo 14 de la *Monadología*). A este respecto, es interesante la distinción que hacen algunos autores entre conciencia fenomenal y conciencia representacional.⁴¹

En la misma nota hicimos referencia a la explicación que de esta distinción ofrece Enrique Villanueva, para quien la primera:

[...] se caracteriza por un percatarse subjetivo, por la sentiencia, la sensación, la apariencia, la experiencia. Sus propiedades son las de ‘la forma en la que las cosas nos aparecen’, ‘el carácter cualitativo’, ‘el qualia [*sic*]’, ‘las cualidades fenomenológicas inmediatas’, ‘el como qué es ser x’ (perspectival). Con esta denominación se hace referencia a las propiedades experienciales brutas, inmediatas, de las sensaciones, sentimientos y percepciones. Como tales, esas propiedades no son exclusivas de las personas sino también disfrutadas por los animales en formas y proporciones variadas.⁴²

En tanto que la segunda “es la que nos proporciona acceso a la información o contenido de los estados mentales”.⁴³

¿Cómo entender esto del “acceso a la información o contenido de los estados mentales” o, lo que es lo mismo, cómo entender la conciencia representacional (capaz de la auto-representación)? Afirmar que la conciencia es de naturaleza lingüística no es explicarla. Como dijimos en el tercer estudio, una de las mejores ofertas de explicación disponibles hoy día es la que sostiene que un “estado mental” (una percepción o un pensamiento, por ejemplo) es consciente cuando es el objeto de un pensamiento (no consciente) de orden superior. Es decir, un pensamiento es consciente cuando es objeto de otro pensamiento *de segundo orden* (que no será consciente a no ser que a su vez sea pensado por un pensamiento de tercer orden). Encontramos aquí un interesante paralelismo con Luhmann, para quien, como hemos visto, una observación nunca se observa a sí misma. Es así que lo que hemos venido llamando “experiencia subjetiva consciente” viene a ser, en los términos de esta teoría, “pensamiento de segundo grado” y, de manera más general, “pensamiento de orden superior”. Es este pensamiento de orden superior el que es de naturaleza lingüística y tiene la forma lógica del juicio. Si a este tipo

⁴¹ V2, p. 324 (nota núm. 64).

⁴² Enrique Villanueva, “Conciencia”, en Fernando Broncano (ed.), *La mente humana*, p. 391.

⁴³ *Ibid.*, p. 392.

de pensamiento de orden superior se le identifica con la conciencia refleja, no tenemos inconveniente en reconocer de buen grado que cuando hemos hablado de “experiencia subjetiva consciente” nos hemos estado refiriendo a la *conciencia refleja*. Si más allá de lo ya dicho se quiere concluir que entonces hay experiencias no conscientes (y no lingüísticas), tampoco tendríamos ningún inconveniente. A quienes conducimos automóviles en las grandes ciudades nos sucede con frecuencia trasladarnos, digamos de nuestro domicilio a nuestro lugar de trabajo, pensando con tal concentración en alguna preocupación absorbente que no somos conscientes de ninguna otra cosa, y sin embargo detenemos la marcha de nuestro vehículo cuando los semáforos están en rojo, evitamos atropellar a los peatones que se cruzan frente a nosotros, de alguna manera reconocemos las esquinas en las que debemos dar una vuelta, etcétera. Todo ello lo hacemos sin ser conscientes de ello (en el sentido de experiencia subjetiva consciente).

Lenguaje. ¿Es posible que algunas especies de animales dispongan de un lenguaje estrictamente hablando y hagan uso de él? Algunas propiedades de un lenguaje propiamente dicho son: a) semantividad (sistema de signos entendidos como binomios significante/significado); b) culturalidad (el lenguaje es socialmente aprendido y distintas culturas tienen lenguajes distintos); c) arbitrariedad semántica (ausencia de nexo extra-cultural entre significante y significado); d) desplazabilidad (capacidad de comunicar ideas que no se relacionan directamente con el entorno); e) doble articulación (morfemas como “moléculas” y fonemas como “átomos”); f) productividad (las expresiones con valor semántico pueden ser combinadas para formar otras de mayor complejidad y el conjunto de las expresiones potencialmente significativas es infinito con la cardinalidad de los números naturales). Se argumenta que algunos animales han aprendido lenguajes rudimentarios con algunas de esas características y los han empleado en interacciones con humanos; son famosos a este respecto los casos del chimpancé Washoe (en interacción con Beatriz Gardner) y del gorila Koko (en interacción con Francine Patterson). Por otra parte, los sistemas de comunicación animal intra-especie en los casos de muchas especies también parecen tener algunas de las propiedades mencionadas. Suele hablarse a este respecto de chimpancés, bonobos, ballenas, delfines, leones marinos, elefantes, murciélagos, abejas y calamares, entre muchas otras. Hay que decir, empero, que probablemente una mayoría de los lingüistas serios tienden a rechazar la afirmación de que haya especies animales que hagan uso de un lenguaje propiamente hablando. Por otra parte, lo que sí es indiscutible es el muy generalizado fenómeno de la comunicación entre animales (tanto intra-especie como inter-especies). Los medios a través de los cuales se da esta comunicación son muy diversos:

visuales (incluida aquí la bioluminiscencia), auditivos, olfativos, químicos (comunicación en hormigas a través del contacto de sus antenas, por ejemplo), eléctricos, sísmicos, etcétera. Mención especial merece el fenómeno de la auto-comunicación en los individuos de algunas especies, por ejemplo, la ecolocalización en murciélagos y delfines, y la electrolocación en el caso de algunos peces.

Sociedad. Es bien sabido que los individuos de muchas especies de animales se vinculan entre sí dando lugar a análogos de los que en la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann son los sistemas de interacción en el caso de la comunicación entre humanos. Entre los animales no humanos pueden encontrarse estructuras sociales parentales, de pareja sexual (que en combinación con las anteriores dan lugar a verdaderas familias, transitorias o permanentes), y agrupamientos de otros tipos, tales como manadas, parvadas, cardúmenes, etcétera. Los casos más notables de estructuras sociales de animales no humanos son de los insectos llamados justamente “sociales” (abejas, avispas, hormigas, termitas...) todos pertenecientes al orden *hymenoptera* (con más de 110 000 especies conocidas), caracterizados por los comportamientos altruistas de los individuos, funcionalísimas divisiones del trabajo y muy sofisticados sistemas de comunicación. La cerradura operacional de estos sistemas es tal que varios autores han sostenido que el verdadero organismo es el sistema (la colonia) y no los individuos que lo conforman. Así, por ejemplo, el dramaturgo simbolista y ensayista Maurice Maeterlinck (1862-1949), autor de *La vie des abeilles* (*La vida de las abejas*, 1901), *La vie des termites* (*La vida de las termitas*, 1927) y *La vie des fourmis* (*La vida de las hormigas*, 1930), autor también de *L'intelligence des fleurs* (*La inteligencia de las flores*, 1907).

En la actualidad, la figura más conspicua a este respecto es la de la investigadora (bióloga, especialista en hormigas) de la Universidad de Stanford, Deborah Gordon (1955-), autora de *Ants at Work* (*Hormigas trabajando*, 2000) y *Ant Encounters. Interaction Networks and Colony Behavior* (*Encuentros de hormigas. Redes de interacción y conducta de colonias*, 2010). Reproducimos un texto escrito para presentar una conferencia que dictó el 25 de abril de 2011, que sintetiza de modo admirable lo más esencial de los resultados de sus investigaciones:

Colonias de hormigas como sistemas distribuidos multi-agentes. La regulación de actividades de recolección en las colonias de hormigas cosechadoras es ejemplo de un sistema biológico complejo que opera como una gran red distribuida multi-agente. No hay ningún control centralizado. La reina no dirige a otras hormigas, solamente pone los huevos. Las hormigas pueden cambiar de función. A pesar de la

ausencia de un control centralizado, las colonias llevan a cabo un número considerable de tareas tales como construcción del nido, cuidado de las larvas y recolección, todo de manera coordinada. Cada hormiga responde sólo a información local, incluida su experiencia reciente en materia de interacciones con otras hormigas. A través de breves contactos con las antenas, una hormiga puede conocer la tarea que realiza la otra haciendo uso de indicaciones olfativas. Un estudio de largo alcance de las conductas y la ecología de hormigas cosechadoras en el desierto de Arizona revela que las colonias regulan la recolección de una manera que hace mínima la pérdida de agua: las hormigas gastan agua al recolectar bajo el sol del desierto y la obtienen mediante la metabolización de los lípidos de semillas. La recolección es regulada de tal manera que no se envían a recolectar más hormigas que las que se justifican por las reservas vigentes de alimentos. Las hormigas recogen semillas que se encuentran muy dispersas, cada semilla recolectada por una hormiga individual sin recurso a senderos marcados feromónicamente. La duración de una travesía de recolección depende sobre todo del tiempo que la recolectora tuvo que buscar para encontrar una semilla. Una recolectora abandona el nido para su siguiente travesía en respuesta a la frecuencia con la que encuentra otras recolectoras regresando al nido con alimento. De este modo, la actividad recolectora se ajusta a la disponibilidad de alimento sin intercambios de información sobre la ubicación de los alimentos.⁴⁴

Para Gordon, cada hormiga individual es un autómata, pero la colonia en su conjunto es un organismo “inteligente”. Independientemente de lo que sea la realidad de cada hormiga individual, la “inteligencia” de la colonia –del sistema– parecería ser análoga a la de los sistemas sociales constituidos por interacciones –comunicaciones, en la teoría de Luhmann– que no son conscientes.

Con base en lo hasta ahora expuesto en esta sección, podemos identificar dos tipos de combinaciones experiencia/comunicación/sociedad (cuadro 7.1), aunque hemos de advertir que en el caso de los animales no humanos es más generalizada la *sentiencia* que la comunicación no lingüística y ésta probablemente más que la vida en estructuras sociales estables (permanentes o transitorias); es decir, podrá darse la *sentiencia* sin comunicación no lingüística, y ésta sin la formación de estructuras sociales estables.

⁴⁴ microbes-mind.net/Gordon.html (consultado el 3 de enero de 2014).

CUADRO 7.1: ESQUEMAS ABISMALES ASCENDENTES EN LAS CONCEPCIONES TRADICIONALES

NIVEL (ORDEN)	EPISTEMOLOGÍA SIST. SOCIALES	LINGÜÍSTICA	HERMENÉUTICA	HISTORIOGRAFÍA	FILOSOFÍA DE LA CONCIENCIA	TEORÍA LITERARIA	NARRATOLOGÍA	TROPOLOGÍA ONTOLÓGICA
...
3	Observación de 3er orden	Meta-meta lenguaje	Interpretación nivel 3 (Meta-meta interp.)	Meta-teor. de la hist. Meta-historiograf.	Pensamiento <i>reflejo</i> de tercer orden	Intertextualidad de 2do orden	Intertextualidad narrativa 2do orden	Analogado cuaternario (meta-meta-analo)
2	Observación de 2do orden	Meta-lenguaje	Interpretación nivel 2 (Meta-interp.)	Teor. crít. Historiografía	Pensamiento <i>reflejo</i> de segundo orden	Intertextualidad de 1er orden	Intertextualidad narrativa 1er orden	Analogado terciario (meta-analogía)
1	Observación de 1er orden	Lenguaje objeto	Interpretación nivel 1	Historia escrita	Pensamiento <i>reflejo</i> de primer orden	Literatura que refiere a mundo	Relato de acontecimientos ocurridos en tpo.	Analogado secund. nivel 1
0	Realidad observada que no observa	Realidad extralingüística	"Hechos"	Acontecimientos (no discursivos)	Pensamiento (experiencia no consciente)	Mundo (real o imaginario) no discursivo	Acontecimientos (reales o imagin. no narrativos)	Realidad (analogado principal)

Con base en este ordenamiento conceptual, nos es dado enunciar lo siguiente:

1. Es posible –aunque lo consideramos improbable– que en algunas especies de animales se presente la combinación conciencia refleja/comunicación lingüística/sociedad. En tal caso, los individuos de esas especies serían seres-para-sí y personas no humanas.
2. Podemos tener una certeza moral de que la combinación *sentientia*/comunicación no lingüística/estructura social se da en un número considerable de especies animales.
3. Podemos tener una certeza moral de que la *sentientia* se da en todos los cordados (mamíferos, aves, reptiles, peces, batracios y otros).
4. No sabemos qué tan “abajo” en el “árbol evolutivo” se encuentra la línea divisoria entre la *sentientia* y la no *sentientia*, si es que la hay. Es probable, además, que no haya tal línea divisoria y que la *sentientia* admita grados, y es posible que no haya animal alguno en el que no se dé en cierto grado.⁴⁵

¿Habrá en los animales *sentientes* formas de ser-para-sí que no sean la de la conciencia refleja (que supone lenguaje y vida sociedad)? No lo sabemos; no podemos saberlo. (*Tampoco podemos saber que no las hay*). De haberlas podríamos nombrar *para-conscientes* a los animales que las tuvieran y decir que tendrían *para-subjetividades* (sin saber de qué estaríamos hablando más allá de lo dicho).

Para-subjetividades (para-conciencias) *que son fines-en-sí-mismas y el misterio*.

En *Ser y tener* (1933) Gabriel Marcel (1889-1973) introdujo la ya clásica distinción entre problema y misterio:

Un problema es algo con lo que me topo, algo que encuentro completamente ante mí y que puedo por lo mismo sitiar y reducir. Pero un misterio es algo en lo que yo mismo estoy involucrado y que, por lo tanto, sólo puede ser pensado como una esfera en la que la distinción entre lo que es en mí y lo que hay ante mí pierde su sentido y su validez inicial.⁴⁶

⁴⁵ Recordamos a este propósito la ley de complejidad-conciencia postulada por Pierre Teilhard de Chardin en *El fenómeno humano* (1955): a mayor complejidad, mayor conciencia.

⁴⁶ Gabriel Marcel, *Being and Having*, p. 117.

Y la conciencia, la subjetividad, la vida interior, es un misterio. No podemos preguntarnos sobre la conciencia de otros seres (de nuestra misma especie biológica o de una distinta) sin tener como referente nuestro propio ser-en-el-mundo y proyectarlo sobre ellos como su realidad interior. No podemos salir de nosotros mismos para internarnos en su interior. En última instancia, el otro es siempre e inevitablemente un misterio para nosotros, así se trate de los otros estudiados en las heterologías de Michel de Certeau –el otro psicológico, el otro cultural, el otro histórico, el otro absoluto– o del otro de otra especie biológica. *Y el misterio reclama reverencia.*

Lo que serían las *para-conciencias*, las *para-subjetividades* de los animales –y posiblemente de las plantas–, sus vidas interiores, es un misterio. La reverencia ante el misterio de la vida interior de los animales nos predispone al reconocimiento de sus derechos. La intuición ética lo fundamenta.

Ética como filosofía primera

Pretender resolver la cuestión de los derechos de los animales a partir de la ontología sólo conduce a razonamientos circulares; esperamos haberlo mostrado. ¿Cómo resolverla entonces? Podemos aprender de Nussbaum algo a este respecto. Como hemos visto, su punto de partida (y los que atribuye a contractualistas y a utilitaristas) es una intuición fundamental: “La intuición moral básica detrás del enfoque [de capacidades] se refiere a [*concerns*] la dignidad de una forma de vida que posee tanto necesidades como habilidades profundas [...]”.⁴⁷ Nosotros también asumiremos como punto de partida una intuición (atestación) fundamental de naturaleza moral que da expresión a lo que será nuestro principio ético igualmente fundamental: los animales *sentientes* tienen derechos; ya hemos enunciado atrás esta intuición: el causar sufrimiento a un animal *sentiente* por causárselo es un acto moralmente condenable. No nos estamos refiriendo ahora a las corridas de toros, ni al empleo de animales en experimentos de todo tipo, ni a la pesca o la caza deportivas; ni siquiera a las atroces condiciones –inimaginablemente atroces para quien no las conoce– en las que viven y mueren los animales que industrialmente son mantenidos y procesados para convertirse en alimentos, prendas de vestir y calzado para humanos, o en productores de huevos y leche para consumo humano. Todo esto –con nada de lo cual estamos por supuesto de acuerdo y que causa enormes sufrimientos a los animales en cuestión– no se realiza para causarles sufrimiento sino para otros fines.

⁴⁷ Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals”, p. 305.

Estamos hablando de *causar sufrimiento por causar sufrimiento*. Es nuestra propia atestación la que con inmediatez absoluta dice “eso esta mal” (intuición moral), y está mal porque el animal tiene derecho de que no se le trate así (intuición ética); los animales *sentientes* tienen derechos. La *sentiencia* en un animal es una condición *suficiente* para sostener que tiene derechos. Esto es lo sustantivo, y una vez establecido es posible pasar a la consideración de lo cualitativo (qué derechos) y de lo cuantitativo (con qué fuerza). Será entonces cuando pueda atenderse lo relativo a corridas de toros, experimentación con animales, pesca y caza deportivas, condiciones de vida y muerte de los animales industrializados, etcétera.

A lo largo de V2 hicimos referencia a varias propuestas históricas en cuanto a lo que debía considerarse la *filosofía primera*. Ordenadas según su aparición en la historia del pensamiento occidental, fueron: a) la de Aristóteles: “el ser en tanto de que ser” (mencionada en el capítulo quinto de V2); b) la filosofía de la conciencia, que según Jürgen Habermas es uno de los cuatro rasgos definitorios del pensamiento metafísico de la Modernidad (mencionada también en el capítulo quinto de V2); c) la estética, según Frank Ankersmit (mencionada en el tercer capítulo de V2); y d) la ética, según Emmanuel Levinas (mencionada en el primer capítulo de V2).

Aquí estamos considerando a la ética como filosofía primera. Sostenemos que nuestras intuiciones más fundamentales son éticas y no ontológicas. Que, si bien no hay tránsito de la ontología a la ética, sí puede y debe haberlo de ésta a aquélla. Que, con inspiración en Nussbaum, se debe afirmar que no hay que emplear teorías de la justicia para determinar si los animales tienen derechos, sino hay que partir del hecho de que tienen derechos para evaluar teorías de la justicia. Más aún: la consideración de la cuestión de los derechos de los animales puede emplearse con provecho para la aclaración de problemas éticos en la esfera humana.

Este tránsito de nuestra atestación ética a una ontología innombrable puede ser criticado por considerársele una proyección de nuestros conceptos y sentimientos. A esto lo que tenemos que responder es que ¡por supuesto que lo es!, pero que no podría ser de otra manera, que no podemos otra cosa que pensar y sentir—hablar y escribir— desde nuestro propio horizonte hermenéutico, y que, más aún, aquí no es posible ninguna “fusión de los horizontes” como la que quiere Hans-Georg Gadamer en relación con el otro histórico; aquí sí nos encontramos frente a una alteridad—una *otredad*— absolutamente impenetrable por nosotros. Pero esto no es más que una dimensión más del misterio que se suma a las apuntadas por Marcel, quizás la más esencial de todas. Como en las cuestiones de fe, se trata de una opción fundamental; una

opción incapaz de validación extrínseca, pero intrínsecamente autovalidante para quien la asume.

La *sentiencia* en un animal es una condición suficiente para sostener que tiene derechos, y a partir de que tiene derechos inferimos que es un *fin en sí mismo*, hecho que los funda. El misterio de la vida interior de los animales suscita la reverencia que también conduce a su consideración como fines en sí mismos y que, por lo tanto, también compromete éticamente.

LA CRISTIFICACIÓN Y LA RESURRECCIÓN DE LOS ANIMALES

Procedemos ahora a inscribir lo que hasta ahora llevamos dicho en el seno del discurso del sexto estudio. Al hacerlo, trascendemos la narrativa biológico-evolutiva. El resultado de esta operación: la afirmación de la *cristificación* y la resurrección de los animales —si no es que de todo ser vivo—, la cual tiene un alcance mucho mayor que la de los derechos de los animales, ampliación que se corresponde con la de la narrativa.

Las Escrituras, el Magisterio y la cristificación y/o resurrección de los animales

Antes de cualquier otra cosa, el creyente cristiano querrá saber qué pasajes de las Sagradas Escrituras aluden a las relaciones entre los animales y los seres humanos. Lo primero que viene a la mente son las instrucciones que Dios da al primer hombre y a la primera mujer, que ya hemos tenido oportunidad de citar:

Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden [los humanos; ejerzan dominio, señorío] en los en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra. [...] Sed fecundos y multiplicaos, heredad la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que reptá sobre la tierra (Gn 1, 26-28).

Aquí, por supuesto, son cruciales las connotaciones con las que se entienda “mandar” (o “ejercer dominio” o “ejercer señorío”).

Otros pasajes que pudieran ser relevantes son los siguientes:

Dijo Dios: “Esta es la señal de la alianza que para las generaciones perpetuas pongo entre yo y vosotros y todo ser vivo que os acompaña: Pongo mi arco [iris] en las nubes, que servirá de señal de la alianza entre yo y la tierra. Cuando yo anuble de nubes la tierra, entonces se verá el arco en las nubes, y me acordaré de la alianza que media

entre yo y vosotros y todo ser vivo, y no habrá más aguas diluviales para exterminar la vida. Pues en cuanto esté el arco en las nubes, yo [Dios] lo veré para recordar la alianza perpetua entre Dios y todo ser vivo, toda la vida que existe sobre la tierra. Y dijo Dios a Noé: “Ésta es la señal de la alianza que he establecido entre yo y toda la vida que existe sobre la tierra” (Gn 9, 12-17).

Bueno es Yahvé para con todos, tierno con todas sus creaturas (Sal 145 [144], 9).

Pero pregunta a las bestias, que te instruirán, a las aves del cielo, que te lo dirán, si no, a los reptiles que te informarán, te lo contarán los peces del mar; ¿quién no sabe entre todos ellos que todo esto lo hizo la mano de Dios, que su mano retiene el hálito de los vivientes, el espíritu de todo ser humano? (Jb 12, 7-10).

Porque el hombre y la bestia tienen la misma suerte: muere uno como la otra; y ambos tienen el mismo aliento de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad. Todos caminan hacia una misma meta: todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba y el aliento de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra? (Qo 3, 19-21).

Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que ha de manifestarse en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la caducidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto (Rm 8, 18-22).

[...] para que Dios sea todo en todos (1Co 15, 28).

Él [Cristo] es el Principio, el primogénito de entre los muertos, para que sea él el primero en todo. Pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas, pacificando [dando paz] mediante la sangre de su cruz, lo que hay en la tierra y en los cielos (Col 1, 18-20).

Y en la visión oí la voz de una multitud de ángeles alrededor del trono, de los Vivientes y de los Ancianos. Su número era miríadas de miríadas y millares de millares, y decían con fuerte voz: “Digno es el Cordero degollado de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza”. Y toda criatura del cielo, de la tierra, de debajo de la tierra y del mar, y todo lo que hay en ellos, oí que respondían: “Al que está sentado en el trono y al Cordero, alabanza, honor, gloria y poder por los siglos de los siglos” (Ap 5, 11-13).

El creyente católico, en adición a lo anterior, querrá saber qué puede encontrar al respecto en el Magisterio de la Iglesia, sólo para descubrir que casi nada enseña en relación con los animales. Encontramos tan solo cuatro menciones de alguna importancia (en realidad muy relativa):

- a) Dos en la Encíclica *Rerum novarum* (en los párrafos 4 y 30), de León XIII (15 de mayo, 1891):

4. Pero, lo que todavía es más grave, proponen un remedio en pugna abierta contra la justicia, en cuanto que el poseer algo en privado como propio es un derecho dado al hombre por la naturaleza. En efecto, también en esto es grande la diferencia entre el hombre y el género animal. Las bestias, indudablemente, no se gobiernan a sí mismas, sino que lo son por un doble instinto natural, que ya mantiene en ellas despierta la facultad de obrar y desarrolla sus fuerzas oportunamente, ya provoca y determina, a su vez, cada uno de sus movimientos. Uno de esos instintos las impulsa a la conservación de sí mismas y a la defensa de su propia vida; el otro, a la conservación de la especie. Ambas cosas se consiguen, sin embargo, fácilmente con el uso de las cosas al alcance inmediato, y no podrían ciertamente ir más allá, puesto que son movidas sólo por el sentido y por la percepción de las cosas singulares. Muy otra es, en cambio, la naturaleza del hombre. Comprende simultáneamente la fuerza toda y perfecta de la naturaleza animal, siéndole concedido por esta parte, y desde luego en no menor grado que al resto de los animales, el disfrute de los bienes de las cosas corporales. La naturaleza animal, sin embargo, por elevada que sea la medida en que se la posea, dista tanto de contener y abarcar en sí la naturaleza humana, que es muy inferior a ella y nacida para servirle y obedecerle. Lo que se acusa y sobresale en nosotros, lo que da al hombre el que lo sea y se distinga de las bestias, es la razón o inteligencia. Y por esta causa de que es el único animal dotado de razón, es de necesidad conceder al hombre no sólo el uso de los bienes, cosa común a todos los animales, sino también el poseerlos con derecho estable y permanente, y tanto los bienes que se consumen con el uso cuanto los que, pese al uso que se hace de ellos, perduran.⁴⁸

30. De igual manera hay muchas cosas en el obrero que se han de tutelar con la protección del Estado, y, en primer lugar, los bienes del alma, puesto que la vida mortal, aunque buena y deseable, no es, con todo, el fin último para que hemos sido creados, sino tan sólo el camino y el instrumento para perfeccionar la vida del alma con el conocimiento de la verdad y el amor del bien. El alma es la que lleva impresa la imagen y semejanza de Dios, en la que reside aquel poder mediante el cual se mandó al hombre que dominara sobre las criaturas inferiores y sometiera a su beneficio a las tierras todas y los mares. “Llenad la tierra y sometedla, y dominad a los peces del mar y a las aves del cielo y a todos los animales que se mueven sobre la tierra” (Gen 1, 28).

⁴⁸ DH 3265 (sólo una parte de lo citado).

- b) Una debida al papa Pío XII: “El hombre, dotado de alma espiritual, fue colocado por Dios en la cima de la escala de los vivientes, como príncipe y soberano del reino animal”.⁴⁹
- c) Una más en el parágrafo 34 de la Encíclica *Sollicitudo rei sociales*, de Juan Pablo II (30 de diciembre, 1987):

El carácter moral del desarrollo no puede prescindir tampoco del respeto *por los seres que constituyen* la naturaleza visible y que los griegos, aludiendo precisamente al orden que lo distingue, llamaban “cosmos”. Estas realidades exigen también respeto en virtud de una triple consideración que merece atenta reflexión.

La *primera* consiste en la conveniencia de tomar *mayor conciencia* de que no se pueden utilizar impunemente las diversas categorías de seres, vivos o inanimados –animales, plantas, elementos naturales– como mejor apetezca, según las propias exigencias económicas. Al contrario, conviene tener en cuenta *la naturaleza de cada ser y su mutua conexión* en un sistema ordenado que es precisamente el cosmos.[...]

Una vez más, es evidente que el desarrollo, así como la voluntad de planificación que los dirige, el uso de los recursos y el modo de utilizarlos no están exentos de respetar las exigencias morales. Una de éstas impone sin duda límites al uso de la naturaleza visible. El dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de “usar y abusar”, o de disponer de las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador y expresada simbólicamente con la prohibición de “comer del fruto del árbol” (*cf.* Gen 2, 16 s.), muestra claramente que, ante la naturaleza visible estamos sometidos a leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune.⁵⁰

Como pudo apreciarse en el primer estudio en relación con muchos otros asuntos, es claro el cambio de tono (y de contenidos) que se observa en los textos anteriores al Concilio Vaticano II y los posteriores a él. Podrían

⁴⁹ En es.catholic.net/biblioteca/libro.phtml?consecutivo=218&capitulo=2840 (consultado el 18 de diciembre de 2013). Se trata de un fragmento de una alocución del 20 de noviembre de 1941 con motivo de la inauguración de cursos en la Pontificia Academia de Ciencias. Esta alocución no fue considerada por los compiladores de DH como lo suficientemente importante para ser registrada en la obra.

⁵⁰ DH 4816 (sólo una parte de lo citado). Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica http://vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_301, y que no difiere en aspectos esenciales de la porción que ofrece DH.

citarse muchos otros textos recientes que hacen referencia a las cuestiones ecológicas, pero la verdad es que no resultan muy relevantes a la luz de lo que ahora nos interesa.

Como podría posiblemente anticiparse, en la historia del cristianismo –en especial en la reciente– han sido los miembros de la familia franciscana quienes con mayor frecuencia –aunque no mucha– se han pronunciado positivamente en torno a los derechos de los animales e incluso a su posible resurrección.

¿Qué puede inferirse en relación con los derechos de los animales a partir de todos los textos reproducidos y el del apóstol Pablo cuando comenta la prescripción del *Deuteronomio* que antes hemos citado? Probablemente nada... o tal vez lo que se quiera de acuerdo con una previa concepción en lo relativo a tales derechos. Nosotros los interpretamos a la luz de lo expuesto en el sexto estudio; lo que resulta son las afirmaciones, ya anticipadas en ese estudio, de la *crístificación* y de la resurrección de los animales.

*La crístificación y la resurrección de los animales:
la naturaleza búdica de todo ser sensible*

Poco tenemos que añadir en esta sección a lo ya expuesto al respecto en el sexto estudio. Aquí los enunciados neotestamentarios de alcance cósmico a los que ahí hicimos referencia y que desplegamos en la primera parte del apéndice XIV adquieren particular relevancia. En la narrativa cristiana omniabarcante, toda la creación, el cosmos todo, es *crístificado* y por ende resucita, todo él, *con y en* Cristo. Hemos escrito “el cosmos todo” de manera deliberada para destacar el sentido de totalidad con el que esos textos se refieren a la creación. Según ellos la creación toda es crístificada, pero ¿qué ocurre con cada ser *sentiente* no humano individual? Para el caso de los seres humanos hemos desarrollado una línea argumentativa que pasa por la afirmación de la encarnación universal, de manera que lo que resucita en el caso de cada uno es uno y lo mismo: Cristo. ¿Nos atreveremos a extender el alcance de la afirmación de la encarnación universal para llegar a abarcar a los animales no humanos *sentientes*? Si la afirmación de la encarnación universal puede resultar repugnante a muchos, esta extensión podrá parecer una blasfemia extremadamente grosera.

No tenemos necesidad de ampliar nosotros el alcance de la afirmación, como vimos en el sexto estudio, la encontramos ya ampliada del budismo (específicamente en la tradición *mahayana*): ahí se afirma sin ninguna ambigüedad que todo ser *sentiente* posee la naturaleza búdica. En la mayor parte

de los cristianos esto no produce mayor reacción por tenerse como un aspecto exótico (y no muy inteligible) del pensamiento oriental. Pero nosotros, al efectuar la síntesis de los metamitos semítico e indoeuropeo, hemos entendido que esa naturaleza búdica es el Hijo de Dios encarnado. Según esto, lo que se afirma de la resurrección de cada ser humano individual ha de afirmarse de la misma manera de cada ser *sentiente* individual. Lo escribimos con el mayor de los respetos y también con una profunda convicción. Al creyente cristiano, desconcertado en el mejor de los casos; ofendido en el peor, decimos: las cosas no son “tan terribles” como parecen: la *crístificación* de cada ser *sentiente* individual y la del cosmos pueden derivarse de las espléndidas palabras de Ignacio de Loyola (1491-1556) en sus *Ejercicios espirituales* (núm. 235.1), nada menos que en la “Contemplación para alcanzar amor”, que como pocas otras cosas convocan a la reverencia ante el misterio: “[...] Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en la plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando a entender”. Tómese nota: Dios habita en los animales sensando, esto es, quien *sensa* en un animal es Dios. ¿Acaso no es esta una interpretación válida del texto. Más aún, ¿no es *la única* interpretación válida?

¿Con qué garantía cuenta la afirmación del budismo *mahayana*? Con la de la “experiencia mística” de quienes la hicieron. Pero esa misma “experiencia” —*numéricamente una y la misma*, hemos sostenido— fue la de Jesús de Nazaret; ¿por qué el no habló de la resurrección de los animales? Nos ocuparemos de esto más adelante cuando nos preguntemos por qué no fue vegetariano. Por lo pronto, recordamos tan sólo que así como una sola numéricamente es la “experiencia mística”, una sola numéricamente es esa naturaleza búdica compartida por todos los seres *sentientes* (en términos budistas), esto es, lo universalmente encarnado en cada ser *sentiente* es Cristo, uno y el mismo numéricamente (en términos cristianos). Y recordamos lo escrito apenas hace un momento: la *crístificación* de cada ser *sentiente* individual y la del cosmos todo son el mismo proceso.

En claro tono de burla y a manera de refutación del misticismo, Dean H. Hamer ha sugerido en su libro *The God Gene (El gen de Dios, 2005)**, cuya tesis central es que el concepto de Dios remite a una estructura neurofisiológica que a su vez es expresión de un gen común a todo ser humano, que parecería que la ambición máxima del místico es *llegar a ser como un perro* (en el sentido en el que Nagel se preguntaba “¿qué es ser como un murciélago?”, decimos nosotros). Esto supone que Hamer cree saber lo que no puede saber: precisamente qué es ser como un perro. Piensa en términos de una “subjetividad” sin conciencia refleja, sin conceptos, sin lenguaje. Es muy posible, sin embargo, que paradójicamente algo de lo que

encierra su sugerencia tenga mérito: quizás los perros y otros seres *sentientes* no humanos estén en algún sentido importante “más cerca de Dios” que los seres humanos. Quizás también lo estén más los seres humanos cuando duermen profundamente que cuando están despiertos.

Todas estas consideraciones confieren a la intuición ética fundamental en relación con los animales *sentientes* y a la reverencia ante el misterio que ellos son en su interior un sentido más profundo. Al decir esto no incurrimos en lo que hemos declarado imposible: el tránsito de una ontología inaccesible e innombrable a un principio ético, sino que iluminamos desde la fe cristiana, interpretada mediante el dispositivo hermenéutico desarrollado en el segundo estudio, nuestras elaboraciones hasta este punto.

Cada animal *sentiente* es único e irrepetible; cada animal *sentiente* es sagrado. Lo han sabido todos los místicos de todos los tiempos y lugares: en cada animal *sentiente* está Dios. Es a partir de esto que hay que preguntarse sobre las corridas de toros, la experimentación con animales, la pesca y la caza deportivas, las condiciones de vida y muerte de los animales industrializados, etcétera, y más en general por nuestra relación y trato para con ellos.

¿Neo-animismo? En lugar de rechazar la acusación implícita en la pregunta, respondemos que probablemente sí *de alguna manera*. El supuesto que a nuestro juicio debe ser rechazado es el de que el animismo es una aberración propia de gente muy primitiva. Esa gente “muy primitiva” tenía un sistema de creencias tan complejo, tan sofisticado y tan racional como los nuestros. El animismo tuvo vigencia en la humanidad al menos por decenas de miles de años, probablemente por cientos de miles y tal vez por uno o dos millones. Estamos hablando de la prehistoria, que es como mínimo el 90% de la historia de la humanidad, y tal vez el 99%. Se trata de tiempos paleolíticos en los que quizá la población total de la humanidad era del orden de los diez mil individuos, en los que las condiciones de vida eran (para nosotros) inimaginablemente duras, y en los que ello no obstante se crearon las insuperables maravillas de Altamira y Lascaux (animísticamente inspiradas). En los tiempos de vigencia del animismo, la experiencia religiosa fundamental era el trance.⁵¹ ¿Qué sabían aquellos padres nuestros que a lo largo de las últimas cuatrocientas generaciones no hemos sabido nosotros?

⁵¹ Debemos esta información al doctor Rainer Walz, quien además de proporcionárnosla en el seminario “La historia y la teoría de Niklas Luhmann de la evolución de las sociedades” que dictó en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México del 8 al 12 de abril de 2013, nos enseñó, entre muchas otras cosas, que si de verdad queremos saber de historia debemos prestar mucha más atención a la prehistoria.

¿Y LOS VEGETALES (*PLANTAE*) Y LOS OTROS REINOS DE SERES VIVOS (*MONERA, PROTISTA, FUNGI*)?
 ¿Y LOS EXTRATERRESTRES? ¿Y LAS MÁQUINAS RACIONALES?

De niños aprendimos que la creación estaba conformada por tres reinos, el mineral, el vegetal y el animal. Hoy día hay diversas taxonomías de los seres vivos y los números de reinos reconocidos por ellas no siempre coinciden. La versión actualmente más difundida (debida a Robert Whitaker, quien la propuso en 1969) contempla cinco: uno de unicelulares procariotes (sin núcleo), *monera*; y cuatro de eucariotes (células con núcleo), *protista* (unicelulares), *fungi* (hongos), *plantae* (plantas) y *animalia* (animales); y los virus, que comparten algunas características comunes a todas las especies de los cinco reinos, pero no otras, y que no están incluidos en ninguno de ellos. ¿Qué decir de la *crístificación* de los seres vivos no animales?

Primero, hay que repetir algo ya dicho: en la narrativa cristiana omnia-baricante toda la creación, el cosmos todo, es *crístificado*, y por ende resucita con y en Cristo. Segundo, hay que decir que en cierto sentido los individuos vegetales convocan una reverencia ante el misterio aún mayor que la que suscitan los animales; si nada sabemos de la vida interior de los animales no humanos, menos aún de la de las plantas. Tercero, debe sostenerse que de acuerdo con la narrativa biológico-evolutiva establecida y contrariamente a lo que muchos dicen, hay que afirmar que las plantas no experimentan dolor. El dolor es un producto evolutivo de valor esencial para los animales —advierde que se está sufriendo un daño y genera respuestas motrices apropiadas ante ello— porque tienen movilidad; las plantas, en cambio, carecen de ella.

¿Vamos a hablar de derechos de los árboles? ¿De los hongos? ¿De las algas? Y regresando por un momento al mundo animal, ¿de los mosquitos? ¿De las bacterias? Hemos otorgado gran peso a la *sentiencia* como criterio para el reconocimiento de derechos, pero absolutamente nada sabemos sobre la posible *sentiencia* de plantas, algas y bacterias. En cambio sí sabemos del daño que nos causan las bacterias y de las molestias que nos ocasionan los mosquitos. Y también sabemos de los daños que nos causan las ratas, que sin duda son sentientes....

Por lo que se refiere a los otros reinos de seres vivos, probablemente haya que pensar en términos de *para-sentencias*, correspondientes a sus posibles para-subjetividades (para-conciencias). Pero, ¿qué consecuencias éticas, morales y políticas podrían derivarse de ello? En cuanto a los mosquitos y las ratas, caemos en la cuenta de que el mencionarlos funciona como un índice que apunta hacia una muy vasta constelación de conflictos inevitables que se presentan entre la intencionalidad de procuración del bienestar de los

animales, por una parte, y beneficios para los seres humanos, por otra. Esto, como vimos en su oportunidad, lo ha señalado con claridad Nussbaum.

Las consideraciones anteriores podrían ampliarse a ámbitos aún más alejados de lo humano; pensamos en concreto en seres racionales o *para-conscientes* extraterrestres y en lo que vendrían a ser máquinas, de nuevo, racionales o *para-conscientes*. De hecho, ambas categorías se podrían presentar combinadas. Rogamos al lector que ha tenido la paciencia suficiente para arribar a este punto que antes de descalificar perentoriamente estas últimas ideas, las someta a una crítica rigurosa y que asimismo someta su propia crítica a una auto-crítica también rigurosa.

Las implicaciones éticas, morales y políticas

Es hasta ahora cuando nos ocupamos de cuestiones tales como el vegetarianismo —o el veganismo— y las acciones políticas que pueden ser emprendidas a favor del reconocimiento y el respeto de los derechos de los animales. Lo hacemos asumiendo la semántica favorecida por Ricoeur (expuesta en el capítulo quinto de V1 y seguida por nosotros en el cuarto de V3), en la que lo ético remite a valores y lo moral a normas, con la moral subordinada a lo ético y constituyendo su “expresión operativa” necesaria. Después de ello enfrentamos el escándalo que puede ocasionar el hecho de que Jesús de Nazaret no haya sido vegetariano.

Las implicaciones éticas

Nuestra propia atestación nos hace evidente con inmediatez absoluta que el causar sufrimiento innecesario a los animales *sentientes* es moralmente condenable y que lo es porque los animales tienen derecho de que no se les trate así. No es, desde luego, nuestra intuición lo que funda ese derecho, sino el hecho de que sean *fines en sí mismos*, que inferimos a partir precisamente de su derecho (y no al revés). La reverencia que suscita el misterio de la vida interior de los animales confirma de otra manera la validez de esta inferencia. Más aún, la reverencia ante el misterio que suscita la (posible y, en su caso, incognoscible) vida interior de los seres vivos no animales nos conduce a pensarlos también como fines en sí mismos y, por lo tanto, con derechos propios (distintos de los de los animales).

Los animales —los seres vivos en general— son fines en sí mismos, únicos e irrepetibles, *valiosos* en sí mismos. De nuevo, la reverencia que suscita el misterio de su vida interior atestigüa este valor. Estúdiense la increíble complejidad de la organización interna y del funcionamiento (la anatomía

y la fisiología) del más elemental animal unicelular y se comprenderá esto. El imperativo ético que se desprende de lo anterior es que los animales, todos y cada uno de ellos, han de ser tratados en función de ellos mismos (no del bienestar humano) por los humanos, con reverencia, respeto y *cuidado*. Esto con antelación e independencia de cómo se resuelvan los inevitables conflictos entre el bienestar humano y el de ellos. El lector atento habrá observado que en ningún caso nos hemos referido a un conflicto entre los *derechos* de los animales y los de los seres humanos. Como hemos entendido el concepto de derecho –“tenemos un derecho a algo cuando ese algo nos es debido”– no es lógicamente posible un conflicto entre derechos, ello sería una contradicción, ya que implicaría obligaciones morales –normas– mutuamente excluyentes.

Ese lector atento habrá tomado asimismo nota de que hemos también escrito “no del bienestar humano”, y es que hay dos orientaciones muy distintas en cuanto al vegetarianismo y a la protección del medio ambiente, por mencionar dos esferas en las que se manifiestan estas dos orientaciones. Hay quienes son vegetarianos en función de su propio beneficio, están persuadidos de que la abstinencia de carne es buena para su salud (orientación ego-céntrica); y hay quienes lo son en atención al bienestar de los animales (orientación zoo-céntrica). Hay quienes se preocupan por el medio ambiente porque están (correctamente) persuadidos de que si no se atiende esta gravísima cuestión adecuadamente se verá afectada (y tal vez fatalmente) la calidad de la vida humana (orientación antro-po-céntrica); y hay quienes se preocupan por el medio ambiente natural por él mismo, de cada especie por ella misma, y de cada individuo de cada especie por él mismo (orientación eco-céntrica). En ambos casos las conductas pueden ser parecidas; las valoraciones motivantes, los imperativos éticos reconocidos, son completamente distintos.⁵² A este respecto es históricamente importante el discurso “La base moral del vegetarianismo” de Mohandas Karamchand Gandhi, pronunciado en Londres el 20 de noviembre de 1931 ante una audiencia de cerca de quinientos vegetarianos –“compañeros vegetarianos” fue como se dirigió el Mahatma a su audiencia– en una reunión organizada por la London Vegetarian Society. En esa ocasión, Gandhi comentó que había intentado comer en todos y cada uno de los restaurantes vegetarianos de Londres y que le había sorprendido

⁵² Vegetarianos ego-céntricos o zoo-céntricos ha habido siempre y en todas las culturas. Consta que en la Antigüedad clásica de la civilización occidental lo fueron, entre otros, Epicuro; Empédocles; Pitágoras; Porfirio, discípulo, editor y biógrafo de Plotino, y autor de un pequeño tratado sobre el tema, *De la abstinencia*; por él sabemos que Empédocles y Pitágoras fueron vegetarianos (probablemente con una orientación zoo-céntrica el segundo).

que las conversaciones que había escuchado en ellos versaban sobre cuestiones de salud de los comensales y no sobre el bienestar animal. Calificó estas preocupaciones de egoístas y argumentó a favor de fundamentar altruistamente al vegetarianismo sobre bases morales.⁵³

Creemos que las consideraciones anteriores en relación con los imperativos éticos tienen validez universal. Para el creyente cristiano que acepte nuestros planteamientos sobre la *crisificación* y la resurrección de los animales, ellos constituirán el fundamento más profundo y más fuerte de estos imperativos éticos.

Las implicaciones morales

Se han formulado muy diversas propuestas de imperativos morales –normas– en relación con el bienestar de los animales y el respeto a sus derechos. Entre estas propuestas se dan relaciones tanto de complementariedad como de exclusión mutua. Probablemente, las más notables sean las siguientes:

- *Ovo-lacteo vegetarianismo zoo-céntrico*. Abstención de consumo de alimentos que implican la muerte de un animal (carnes de todo tipo, pescados, mariscos, etcétera), pero no de huevos y productos lácteos. La congruencia con este vegetarianismo exige también el no uso de productos elaborados con partes de animales (pieles y huesos, principalmente) cuyo aprovechamiento supone la muerte de un animal. Quien practica este tipo de vegetarianismo lo hace para no ser cómplice de la muerte de animales y, posiblemente, para promoverlo socialmente a través del ejemplo.
- *Veganismo zoo-céntrico en dieta*. Abstención de consumo de alimentos provenientes de animales incluidos huevos, leche y sus derivados. La congruencia con este veganismo exige también el no uso de productos elaborados con partes de animales (pieles y huesos, principalmente), aun cuando su aprovechamiento no suponga la muerte de un animal. Quien practica este tipo de veganismo lo hace no sólo para no ser cómplice de la muerte de animales, sino tampoco de su industrialización, y, posiblemente, también para promoverlo socialmente a través del ejemplo. (El término “vegano” fue acuñado en 1944 por Donald Watson; está formado –tanto en inglés, *vegan*, como en español– por las primeras y las últimas letras de *vegetariano* [*vegetarian*], con lo que se quiere significar que el veganismo es el principio y el fin del vegetarianismo).

⁵³ El texto del discurso puede ser leído en la página southernreview.org.

- *Bienestarismo*. Promoción de buenas condiciones de vida y muerte de animales destinados a que sus carnes sean alimento para seres humanos y/o a la producción de leche o huevos, así como del consumo racional de todos estos productos. El *bienestarismo* es en general descalificado por los veganos con el argumento de que tiende a legitimar el no respeto al derecho a la vida de los animales que ellos tienen por cierto.
- *Abolicionismo*: Rechazo a la idea de que los animales pueden ser propiedad de los seres humanos.
- *Vegananarquismo*:⁵⁴ Veganismo y anarquismo conjuntados: no Estado, no propiedad, no *especiecismo*.

De estas propuestas, las dos primeras se refieren primariamente a prácticas individuales, aunque tienen implicaciones socio-políticas, como hemos señalado. Estas prácticas tienen actualmente un valor más bien simbólico (pero en manera alguna despreciable) en relación con la promoción del bienestar de los animales. Las otras tres, en cambio, encuentran su ámbito de discusión primario en lo relativo a políticas públicas y lo jurídico, aunque implican principios de conducta individual.

A propósito del abolicionismo, regresamos por un momento a la esfera ética y enunciamos el siguiente principio: independientemente de si se admiten o no relaciones de propiedad con respecto a animales, *quien ejerce dominio sobre un animal es responsable de su cuidado*.

En adición a estas cinco propuestas, debe hacerse mención de un conjunto de lo que podríamos designar sub-vegetarianismos o vegetarianismos parciales: abstención sólo del consumo de carnes rojas, abstención del consumo de carnes rojas y de carnes de aves, abstención de carnes de vertebrados, etcétera. Cada uno de estos vegetarianismos parciales implica una frontera entre los animales que se considera que tienen derecho a que se respete su vida y los que no. Un posible criterio para el establecimiento de esta frontera puede ser la que distinga animales que se tengan por *sentientes* de los que no. (¿Pero, en todo caso, no será la *sentiencia* una cualidad que admita grados?).

¿Qué normas han de ser reconocidas con carácter de alcance universal en lo concerniente a la relación de los seres humanos con los animales? Una característica (kantiana) de tales normas sería precisamente la viabilidad de su universalización. ¿Serían universalizables el vegetarianismo o el veganis-

⁵⁴ Con frecuencia se escribe *veganarquismo*, pero se comprenderá que lo que este término connota es diametralmente opuesto a lo que quiere significarse.

mo? No lo sabemos. (Pensamos que nadie lo sabe).⁵⁵ Preferimos reconocer de buen grado que no tenemos una respuesta a la pregunta y que ni siquiera sabemos si la haya. A nuestro parecer, el trabajo serio filosófico y teórico en materia de derecho en torno a la cuestión apenas se ha iniciado. Creemos que, en el marco de los imperativos éticos antes apuntados, lo relativo a las prácticas concretas ha de quedar hoy por hoy comisionado a las conciencias morales individuales y colectivas. Decir esto puede resultar decepcionante —¡todo lo anterior para arribar a esto!—, pero no tenemos otra cosa más concreta que decir al respecto. Estamos persuadidos de que cualquier propuesta concreta estaría ubicada en la esfera de la *doxa*, y que por lo mismo carecería necesariamente de validez universal.⁵⁶ Lo que sí podemos decir es la razón de nuestro dicho. La discusión sistemática sobre los derechos fundamentales de los humanos tiene una historia que no rebasa los dos siglos y medio. No se ha llegado a un consenso al respecto, ni parecería que podría llegarse a uno en un plazo previsible. Algunos de los muchos puntos debatidos: qué derechos, derechos absolutos o relativos (y, en consecuencia, normas absolutas o relativas al respecto), fundamento en la naturaleza o en el derecho positivo, primacía de derechos individuales o de derechos sociales. Considérese, por ejemplo, la discusión en torno al derecho a la vida y la pena de muerte; o las relativas al derecho a la propiedad privada, a la salud, a la educación, a la vivienda, etcétera. Ante este panorama, ¿cómo pretender tener resuelto lo relativo a los derechos de los animales?

Las implicaciones políticas

Recuperamos del cuarto capítulo de V3 la definición de lo político que ofrece Luis. Sánchez Agesta: “procesos, acciones o instituciones que definen polémicamente un orden vinculante de la convivencia que realice el bien público”.⁵⁷ Ahora bien, ese carácter vinculante del orden definido polémicamente es expresión de un poder. También en aquel cuarto capítulo decíamos que “A tiene poder sobre B cuando A es capaz de que las acciones de B se ajusten

⁵⁵ Resultan relevantes a este propósito los argumentos del antropólogo Marvin Harris —padre fundador del materialismo cultural— en el sentido de que la protección tradicional otorgada en la India a las vacas resulta económicamente funcional para los habitantes de las regiones donde tiene vigencia. Véase a este respecto lo pertinente en su libro *El materialismo cultural* (1979); para una visión más amplia, véase del mismo autor *Cows, Pigs, Wars, and Witches. The Riddles of Culture* (1975).

⁵⁶ Para un buen ejemplo —en el doble sentido de tanto una buena ilustración como de un ejemplo de calidad—, véase Martha C. Nussbaum, “Beyond ‘Compassion and Humanity’. Justice for Nonhuman Animals”, pp. 314-318.

⁵⁷ Luis Sánchez Agesta, “Política”, p. 1708; citado en V3, p. 140.

a la voluntad de A. Cuando tal es el caso, lo que media entre la voluntad de A y las acciones de B es precisamente el imaginario de la fuerza⁵⁸, de manera que podemos entender la actividad política como aquella orientada a la obtención, mantenimiento y conservación del poder para realizar por medio de legislación y políticas públicas una concepción determinada del bien público en la sociedad, esto es, una concepción éticamente –valoralmente– inspirada. Una vía para la procuración de ese poder es la que pretenden recorrer los partidos políticos, pero hay muchas más: los medios masivos de comunicación, los intelectuales, las organizaciones no gubernamentales pueden ejercer importantes cuotas de poder. Desde hace apenas algunos años, las redes sociales han venido constituyendo de manera creciente un medio para influir sobre las conciencias colectivas, es decir, para generar y ejercer poder.

La defensa de los derechos de los animales ha de realizarse en dos frentes, en el de las prácticas de individuos conducidas por una moral personalmente asumida y en el de la arena política; la justicia pide leyes que reconozcan y hagan valer esos derechos. Esto no es en absoluto ajeno a la construcción de una sociedad humana mejor. En efecto, hemos visto como Locke y Kant sostuvieron que el maltrato y la violencia hacia los animales tienden a generar seres humanos violentos hacia otros seres humanos, y su argumentación a este respecto es sin duda válida, aunque no lo sean sus conclusiones en el sentido de que los animales carezcan de derechos. El otro lado de esta moneda (históricamente verificable) es que (con una notabilísima excepción que comentaremos más adelante) tiende a haber una alineación de pacifismo, no-violencia y vegetarianismo en seres humanos tenidos por ejemplares.

La toma de conciencia de los derechos de los animales, las modificaciones consecuentes en las prácticas culturales y la promulgación de legislación al respecto son tendencias históricas ya claramente discernibles e irreversibles que además se van realizando de manera también apreciablemente acelerada. Estimamos encontrarnos a unas dos generaciones, tal vez sólo una, de cuando el panorama mundial en relación con estas cuestiones haya cambiado para bien de una manera contundente.

No queremos pasar a otro asunto sin considerar una acometida crítica a nuestros planteamientos que pensamos que debemos anticipar y enfrentar: es casi inevitable que sean vistos como expresión de una ideología burguesa insensible a problemas sociales que se tengan por mucho más graves y mucho más urgentes. En el medio latinoamericano esta acometida crítica se verá favorecida y tenderá a verse confirmada por el hecho de que la discusión sobre

⁵⁸ V3, pp. 152-153.

los derechos de los animales se ha venido dando a lo largo del último siglo y medio de manera muy preponderante en el mundo anglosajón. (Simplemente pásele revista a la nómina de los autores que hemos citado). ¿Qué podemos responder a esto? Primero, que sin duda hay problemas que se aprecian más urgentes –crisis de valores, estructuras sociales intra-nacionales de distribución de bienes, servicios y oportunidades, muy injustas; estructuras de poder internacionales también groseramente injustas, por ejemplo–, *pero no más graves ni más importantes*. (Todo esto podría decirse –y ha sido dicho– en relación con la cuestión paralela de la catástrofe ecológica, asunto que lleva algunas décadas de ventaja sobre el de los derechos de los animales en los ámbitos de la política). Segundo, que las ideas han de ser valoradas en términos de su mérito intrínseco y no del de su proveniencia. Tercero, y lo más importante, la promoción de la justicia para los seres humanos y la promoción de la justicia para los animales no se excluyen recíprocamente, sino que se complementan y, por el contrario, se refuerzan mutuamente.

A manera de síntesis de las implicaciones

Aunque la discusión al respecto continúa, damos por supuesto que los animales tienen *en justicia* derechos. Eso supuesto, hay otra discusión en torno a qué animales tienen qué derechos.

Vemos con aprobación que las legislaciones de diversos países –México, entre ellos– comienzan a reflejar ese primer supuesto fundamental en leyes relativas a la protección de los animales, a las responsabilidades de los dueños de mascotas, a la prohibición del empleo de animales en espectáculos de circos, y que las discusiones en torno a las corridas de toros y a la cacería y a la pesca deportiva contribuyen a la creación de una conciencia al respecto. Estas primicias legislativas y estas discusiones, sin embargo, tienden a eclipsar el tema cuantitativa y cualitativamente con mucho más importante: el concerniente a las condiciones de vida y/o de muerte de los animales industrializados para el consumo humano de sus cuerpos y/o de sus productos. Es en torno a estos asuntos donde debe centrarse la lucha por la defensa de los derechos de los animales. Se trata de una lucha muy difícil porque están en juego los intereses que se verán muy afectados en la medida en la que prospere.

Entre las acciones susceptibles de ser emprendidas en defensa de los derechos de los animales identificamos las siguientes (que se complementan unas a otras):

- Simbólicas: práctica del vegetarianismo o del veganismo.
- Académicas: investigación (filosófica, jurídica, histórica, sociológica, antropológica, etcétera) en torno a los derechos de los animales y difusión social de sus resultados.
- Sociales: promoción de las prácticas del vegetarianismo y del veganismo.
- Políticas: promoción de legislación para la protección de los derechos de los animales, particularmente en lo relativo a las condiciones de vida y/o de muerte de los animales industrializados para el consumo humano de sus cuerpos y/o de sus productos.

Jesús de Nazaret no fue vegetariano

Para el cristiano creyente, ésta puede parecer una objeción decisiva a todo lo antes expuesto en este apéndice; pensamos que no es el caso. Hay quienes sostienen que Jesús fue un vegetariano, pero toda la evidencia disponible, tanto directa (textos neotestamentarios) como indirecta (contexto histórico-cultural), lleva a concluir, realmente sin espacio para dudas, que no lo fue. Pensamos que quienes sostienen que sí lo fue lo hacen a partir de una convicción de que el vegetarianismo (o el veganismo) es un imperativo moral universal, para concluir que si tal es el caso entonces Jesús tuvo que vivir en congruencia con ese imperativo.

¿Cómo podría intentarse conciliar ese imperativo ético con la incontrovertible evidencia histórica sobre el no vegetarianismo de Jesús? En principio podría pensarse en una argumentación que, partiendo de la afirmación de la condición histórica de Jesús, distinguiera entre su horizonte hermenéutico de comprensión y el nuestro. Recuérdese como ya hemos propuesto que Jesús —al igual que Juan el Bautista y los primeros cristianos— estaba equivocado, a la luz de nuestro horizonte hermenéutico de comprensión, en lo relativo a su creencia de un fin de los tiempos relativamente próximo, en vida de algunos de sus contemporáneos, de hecho. Pero aquí las cosas no son “tan simples”.

Antes de proseguir, recordamos que no podemos pretender penetrar la subjetividad de Jesús de Nazaret (ni de nadie, ni de nada, para el caso), pero lo que sí podemos hacer —y ahora procedemos a hacerlo— es decir *es-como* de esa subjetividad (humana). Y aquí nos encontramos con un hecho notable: este *es-como* se encuentra anidado por así decirlo en el *es-como* del cuarto relato.

Las cosas no son “tan simples” porque, a diferencia de lo relativo a la fecha del fin del mundo, la *crístificación* y resurrección de los animales son datos que se desprenden de la “experiencia mística”, aunque la terminología empleada sí es una función de la cultura; esto es, de acuerdo con nuestro modelo, Jesús no podía ignorarlos; en lo que a esto se refiere no podía estar equivocado. Y Jesús no era vegetariano.

Jesús no parece haber tenido conciencia de la naturaleza búdica de todo ser *sentiente*, pero aquí la terminología empleada y en consecuencia *las categorías de pensamiento* empleadas también son función de la cultura. Pero no es sólo cuestión de terminología, ni siquiera sólo de categorías de pensamiento: *crístificación* y resurrección (pensamiento cristiano) y naturaleza búdica de todo ser *sentiente* (pensamiento budista) no son concepciones coincidentes, son complementarias, y donde se complementan es en la síntesis de los pensamientos semítico e indoeuropeo.

Como era y es el pueblo judío en general, Jesús fue, en razón de la cultura a la que pertenecía, lo que hoy designaríamos un *bienestarista*. Nosotros pertenecemos a nuestra cultura y tiempo; tenemos el beneficio de la posibilidad de realizar la síntesis, que parecía imposible, de los pensamientos semítico e indoeuropeo. El resultado es el cuarto relato.

Los principios éticos son más estables en el tiempo y en el espacio que los principios morales; éstos son mucho más culturalmente dependientes. Puede parecer la mayor temeridad; creemos sinceramente que no lo es: *el cristiano de la sociedad moderna no necesariamente ha de asumir los mismos principios morales que asumía Jesús de Nazaret*. Ubíquese “sentido” en la esfera ética y se entenderá que lo que acabamos de escribir es el traslado a los campos de lo ético y lo moral del dispositivo hermenéutico generado en el segundo estudio. Por lo demás, constatamos que mientras más próxima se encuentra una norma al valor que la inspira, mayor estabilidad en el tiempo y en el espacio. Considérese a este propósito el valor “verdad” y la norma “no mentirás”. Considérese ahora el valor “vida” y la norma “no comerás carne de animales”; se apreciará una mayor separación entre valor y norma en este caso en relación con el anterior. Como lo anunciamos al inicio de este apéndice, hemos constatado la ampliación del alcance de nuestro dispositivo hermenéutico mostrando cómo a la relación sentido/formulación, corresponde la relación principios éticos/principios morales.

El Cristo cósmico

Sólo hay un resucitado: Cristo. Los seres humanos, los animales *sentientes* y la creación toda resucitan en Cristo; de hecho, han resucitado en Cristo,

hemos resucitado en Cristo.⁵⁹ Estamos hablando, se habrá advertido, del *Cristo cósmico*.

Es como (con densidad ontológica) si, para Jesús, resurrección individual y resurrección cósmica fueran una y la misma cosa. Ahora bien, por segunda vez reconocemos un es-cómo que se encuentra anidado en el *es-cómo* del cuarto relato. En realidad, esa anidación de un ser-cómo en un ser-cómo de mayor envergadura da lugar a una secuencia sin fin tanto en la dirección de cada vez mayores envergaduras como en la de cada vez mayores concreciones.

La consideración del Cristo cósmico encuentra un complemento en la del *Cristo holográfico*.

El Cristo holográfico

Hicimos mención en el tercer estudio de que, según la dogmática de la Iglesia católica, Cristo se encuentra, *todo él*—“cuerpo, sangre, alma y divinidad”, reza la fórmula tradicional—, presente en cada hostia consagrada, en cada porción de vino consagrado. (Nos interesaba esto entonces porque lo tenemos como análogo a la afirmación de la encarnación universal). En nuestro tiempo, estas ideas hacen evocar de inmediato lo holográfico. Como se sabe, en un holograma una imagen está toda ella en cualquier porción del holograma. Sostenemos que Cristo es “holográficamente” la realidad más profunda de cada ser humano y, con mayor generalidad, de cada ser *sentiente*.

J. M. Coetzee: cómo no defender los derechos de los animales

El sudafricano J. M. Coetzee, Premio Nobel de Literatura en 2003, es actualmente uno de los más famosos defensores de los derechos de los animales... y uno de los más criticados por la forma en que ha emprendido esa defensa. En el centro de las discusiones al respecto está su muy *sui generis* novela *Elizabeth Costello* (2003)*.

Cosas que no se deben escribir

Elizabeth Costello está conformado por ocho “lecciones” y una postdata. Cuatro de estas “lecciones” ya habían sido publicadas individualmente en versiones ligeramente distintas a las del libro, y otras dos integraban un libro, *The Lives of Animals* (*Las vidas de los animales*, 1999). Cada una de las “lecciones” es una pequeña historia que sirve como foro para la discusión de

⁵⁹ Col 2, 12; 3, 1; Ef 2, 6.

un tema determinado –con frecuencia, con el formato de una conferencia inscrita en la “lección”–, en la que la protagonista es Elizabeth Costello, una mujer académica australiana de 67 años. Nos interesan en particular las “lecciones” 3 (“Las vidas de los animales I: los filósofos y los animales”), 4 (“Las vidas de los animales II: los poetas y los animales”), 6 (“El problema del mal”) y 7 (“Eros”).

En la lección 6, “El problema del mal”, Elizabeth Costello acude a Amsterdam para participar en una conferencia sobre el problema del mal, en la que su participación tiene por título “Testimonio, silencio y censura”. Costello ha leído la novela *The Very Rich Hours of Count Von Stauffenberg* (*Las muy ricas horas del conde Von Stauffenberg*) de Paul West –el autor es un persona real y sí publicó (en 1980) esa novela– y ha quedado profundamente lastimada y escandalizada por las meticulosas descripciones de los comportamientos de los verdugos en las ejecuciones de algunos de los implicados en el intento de asesinato de Hitler el 22 de julio de 1944 (que son observadas por el espíritu de Von Stauffenberg, que fue fusilado en la noche del mismo 22 de julio). Piensa hacer uso de su conferencia para manifestar que West no debía haber escrito lo que escribió,

[...] página tras página, sin dejar nada fuera; y eso es lo que leyó, enferma con el espectáculo, enferma con ella misma, enferma con un mundo en el que estas cosas tienen lugar, hasta que finalmente alejó de sí el libro y permaneció sentada con su cabeza entre las manos. ¡*Obsceno!*, quería gritar, pero no gritó porque no sabía a quién debía lanzarse la palabra, si a sí misma, si a West, o si al comité de ángeles que impasibles observan todo lo que acontece. Obsceno, porque si uno desea conservar su salud mental tales cosas no debían de tener lugar, y obsceno de nueva cuenta porque habiendo tenido lugar no debían ser llevadas a la luz, sino tapadas y escondidas por siempre en las entrañas de la tierra, como lo que sucede en los mataderos del mundo.⁶⁰

Ya en Amsterdam descubre que West asiste a la conferencia. Antes de su participación le advierte lo que va a hacer; West no dice una sola palabra. Costello lee su texto a los asistentes a la conferencia –no todo él–; cuando aún le resta leer varias páginas siente que no puede continuar “por el malestar que siente o porque el espíritu le falla”, después de lo cual uno de los organizadores le agradece de manera vacía y ritual su participación; “la banalidad del mal” (como escribiera Hana Arendt) es la reflexión de Costello. Tenemos entendido que el episodio es en gran medida autobiográfico; en cualquier caso, como en otras de las “lecciones”, Coetzee nos ha comunicado sus propias ideas y,

⁶⁰ John Maxwell Coetzee, *Elizabeth Costello*, pp. 158-159.

en este caso, sus propias experiencias. Y, sin embargo, en el mismo libro, Coetzee ha escrito cosas que no se deberían escribir, cosas que lastiman a quienes las leen. Se trata de una escritura que, como las descripciones que hace West y que Coetzee critica, lejos de disminuir la maldad en el mundo a través de la denuncia, la aumenta por su propia existencia.⁶¹

Lo cortés no quita lo Coetzee

Coetzee ha sido denunciado por incurrir en otra novela suya, *Disgrace* (*Desgracia*, 1999), en lo mismo que denuncia en la sexta “lección” de *Elizabeth Costello*; pero es en esta misma obra donde nosotros encontramos dos tipos de párrafos que lastiman a otros tantos grupos de lectores, párrafos que a nuestro parecer no deberían haber sido escritos. Comenzamos por algo que nada tiene que ver con la defensa de los derechos de los animales. En la séptima “lección”, “Eros”, el autor se pregunta cómo sería ser la unión sexual con un Dios, y con toda la brillantez literaria que le ha valido el Premio Nobel, procede a describirlo empleando como caso concreto la anunciación a la Virgen María. Esto es una gravísima ofensa a la sensibilidad cristiana y muy específicamente a la católica; hiere severamente.

Ahora lo que sí tiene que ver con la defensa de los derechos de los animales. De manera repetida a lo largo del libro, especialmente en las lecciones tres, “Las vidas de los animales I: los filósofos y los animales”, y cuatro, “Las vidas de los animales II: los poetas y los animales”, mas no sólo ahí, equipara (en voz de Costello) lo que acontece en los mataderos de animales con lo que ocurrió en los campos de exterminio bajo el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial. En algún momento se refiere específicamente al trato brindado a los cerdos. Aquí los ofendidos son preeminentemente los miembros del pueblo judío, pero siendo la *Shoah* un agravio sin igual en la historia a toda la humanidad, la ofensa es a la humanidad entera. Unas muestras de lo que venimos diciendo:

⁶¹ Una réplica de West a Coetzee puede verse en http://marksarvas.blogspot.com/elegvar/2004/01/paul_west_respo.html. Éste es el párrafo central de esta réplica:

Si no se mete uno en en el corazón de estas cosas horribles, entonces uno no está realmente simpatizando, empatizando, con la gente que las padeció. [...] Pienso que la literatura tiene la obligación de hacer eso. [...] Si uno cierra la puerta a ciertas formas destructivas de conducta, entonces uno ha fallado en su obligación como novelista de ser esa gente, en otras palabras, uno no va a presentar una sección representativa de la vida humana y del horror humano si uno no lo hace.

[...] nos encontramos rodeados por una empresa de degradación, crueldad y muerte que rivaliza con cualquier cosa que de lo que fue capaz el Tercer Reich, es más, que lo supera, en tanto que la nuestra es una empresa sin fin, auto-regeneradora, que trae al mundo conejos, ratas, aves de corral, ganado sin cesar con el propósito de matarlos. [...] argumentar que no hay ninguna comparación, que Treblinka era, por así decirlo, una empresa metafísica dedicada exclusivamente a la muerte y el aniquilamiento, en tanto que la industria de la carne se encuentra consagrada en última instancia a la vida [...] es tan poco consolador para sus víctimas como lo hubiera sido –disculpen el mal gusto de esto– pedir a los muertos de Treblinka que excusaran a sus asesinos en función de que su grasa corporal se requería para fabricar jabón y su cabello para rellenar colchones.⁶²

Regreso [...] a los lugares de muerte que se encuentran en todas partes a nuestro alrededor, los lugares de muerte a los que, en un enorme esfuerzo comunal, cerramos nuestros corazones. Un nuevo Holocausto cada día [...].⁶³

Coetzee es perfectamente consciente de lo que está haciendo: después de la conferencia que ha dictado Costello, de la que hemos entresacado las dos muestras anteriores, se lleva a cabo una cena en su honor; Abraham Stern, un poeta judío invitado a la cena, no asiste y, al día siguiente, envía una nota a Costello en la que después de disculparse por no haber asistido le dice:

Hizo usted uso para sus propios propósitos la conocida comparación entre los judíos asesinados de Europa y el matar al ganado. Los judíos murieron como ganado, por lo tanto el ganado muere como murieron los judíos. Este es un juego de palabras que yo no acepto. Usted malentiende la naturaleza de la semejanza; diría aun que malentiende deliberadamente al punto de blasfemar. El hombre está hecho a semejanza de Dios, pero Dios no tiene la apariencia de un hombre. Si los judíos fueron tratados como ganado, no se sigue que el ganado es tratado como fueron tratados los judíos. La inversión insulta la memoria de los muertos. También hace empleo de los horrores de los campos de una manera despreciable.⁶⁴

Como lo refiere el personaje Stern, la comparación ha sido hecha muchas veces, notablemente, por otro premio Nobel de literatura (1978), el judío Isaac Bashevis Singer, quien, a través de uno de sus personajes ha sostenido que, en relación con los animales, todos los humanos son nazis y que, a semejanza de Coetzee, pero antes que él, ha nombrado la industria de la carne “un eterno Treblinka”. (¡Precisamente Treblinka!). La comparación,

⁶² J. M. Coetzee, *Elizabeth Costello*, pp. 65-66.

⁶³ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

empero, ha sido muy explicablemente recibida por los judíos por lo general como extremadamente ofensiva y como expresión de anti-semitismo.

Pensamos que la comparación es odiosa y que no debe hacerse por la ofensa que causa. Más allá de ello, creemos que es contraproducente, que causa más daño que beneficio a la causa de la protección a los animales, pero esta es una cuestión secundaria. Coetzee tiene el talento para argumentar persuasivamente a través de sus letras a favor de los derechos de los animales sin necesidad de escribir cosas que no deberían escribirse. *Lo cortés no quita lo Coetzee.*

*

Iniciamos este apéndice en el contexto de la narrativa biológico-evolutiva y posteriormente inscribimos ésta en la gran metanarrativa cristiana; después inscribimos esta segunda en una de aun mayor alcance: la de la síntesis de los metamitos semítico e indoeuropeo. Pero, huelga decirlo, en todo momento hemos trabajado en el ámbito de la discursividad, el cual no puede ser trascendido por carecer de límite y de exterior, aunque sí suprimido.