teorema
Vol. XVIII/3, 1999, pp. 61-83

Conducta decente hacia los animales: un enfoque tradicional

Stephen R. L. Clark

ABSTRACT

The Bishop of Questoriana has recently asked for a pontifical document "furnishing a doctrinal foundation of love and respect for life existing on the earth". Mainstream moralist have urged, since the Axial Era, that it is *human* life that most demands love and respect. We realize and perfect our own humanity by recognizing humanity in every other, of whatever creed or race. Realizing that biological species are not natural kinds, more recent moralists have hoped to found moral decency either on a respect for "rationality" which excludes many of our conespecifics, or simple loyalty to our immediate kin. Neither option is without its costs, and Catholic moralists in particular have often been suspicious of a morality that seems to lead to contempt for ordinary human life. Neither advocacy of "animal rights" nor utilitarian calculation of animal pains and pleasures sit well with a traditional catholic morality. Conversely, many of those who defend traditional practices such as hunting, farming or goading animals to fight, themselves suppose that "human" and "animals" may sometimes inhabit the same moral universe, that there are virtues that both may display in "noble action". Developing this thought, it is possible to locate decency elsewhere that in an over-intellectual respect for "reason". Decent treatment of animals (as of others) is that form of life which lets us live together "humanely", in appreciation of the actual beings they are. Virtue, as Aristotle argued, lies less in acting nobly that in appreciating nobility. Those who claim to appreciate such nobility in beasts must learn to live humanely.

RESUMEN

El obispo de Questoriana ha pedido recientemente un documento pontificio que "proporcione un fundamento doctrinal del amor y respeto a la vida que existe sobre la Tierra". Los principales moralistas han venido solicitando insistentemente, y desde tiempos inmemoriales, que se reconozca que es la vida *humana* la que exige el mayor amor y respeto. Realizamos y perfeccionamos nuestra humanidad reconociendo humanidad en cualquier otra persona de cualquier credo o raza. Al darse cuenta de que las especies biológicas no son géneros naturales, muchos moralistas recientes han tenido esperanzas de fundamentar la decencia moral o bien en el respeto por la "racionalidad" —que excluye a muchos de nuestros conespecifícos— o en la simple lealtad a nuestros afines inmediatos. Ninguna de las dos opciones carece de costos, y los moralistas católicos en particular han visto a menudo con sospecha una moralidad que lleva a mirar con displicencia la vida humana. Inversamente, muchos de los que defienden prácticas tradicionales como la caza, la crianza o el adiestramiento de los animales para la lucha, suponen que los "humanos" y los "animales" pueden habitar

algunas veces el mismo universo moral, que hay virtudes que ambos pueden desplegar en la "noble acción". Desarrollando este pensamiento, es posible localizar la decencia en alguna otra parte diferente del respeto superintelectual por la "razón". El tratamiento decente de los animales (como el de cualesquiera otros seres) es aquella forma de vida que nos hace vivir juntos "humanamente", apreciando los seres que realmente ellos son. La virtud, como Aristóteles ha argumentado, reside menos en actuar noblemente que en apreciar la nobleza. Aquellos que afirman que aprecian tal nobleza en las bestias tienen que aprender a vivir humanamente.

I. La disputa política

En un sínodo de obispos católicos en noviembre de 1998, Manuel Valarezo Luzuriaga, obispo de Questoriana y prefecto apostólico de Galápagos, habló de la siguiente manera:

> Muchas islas del Pacífico han sido dotadas de tal abundancia de vida animal, tal diversidad de plantas endémicas, de tan incontables bellezas naturales y paisajes espectaculares, que han hecho surgir grandes movimientos a favor de su conservación y defensa.
> El archipiélago de las Galápagos, que destaca entre esas islas y que está rodeado por diversas corrientes marinas tanto frías como cálidas, ha desarrollado a lo largo de los siglos una gran variedad de vida terrestre y marina. Charles Darwin ya visitó estas islas el siglo pasado y fue allí donde concibió su teoría sobre la "evolución de las especies". Han sido declaradas por la UNESCO "Patrimonio de la Humanidad".
> La sagrada Biblia nos habla en muchas ocasiones del amor de Dios por los animales, las plantas y la naturaleza. Del mismo modo, empezando por su belleza y bondad, nos enseñan a descubrir al Creador. El *Génesis* nos dice que Dios las bendijo. Jesús nos dice cómo Dios se preocupaba de los pájaros del campo y cómo adornó ricamente los lirios. Pablo nos enseña a descubrir las huellas de Dios en ellos. Ha habido también numerosos santos en la historia de la iglesia, como San Francisco de Asís, que han amado a los animales.
> Con el avance de la tecnología nuestro siglo ha sido testigo de la destrucción de riquezas naturales, de los bosques, de la polución del agua y de la atmósfera y de la desaparición de cientos de especies de animales y plantas. No hay duda alguna de que numerosos movimientos que defienden la ecología han surgido en todas las naciones. No hay duda alguna de que existen movimientos, como la Orden Franciscana que, siguiendo el espíritu de su fundador, promueven la justicia y la paz y, sobre todo, el respeto por la naturaleza.
> Me gustaría que nuestra iglesia católica guiase esos movimientos. Ruego que se me permita sugerir, con todo el debido respeto al Santo Padre que, del mismo modo que nos ha enseñado a defender la vida humana, nos enseñe también a respetar toda forma de vida existente sobre la Tierra. Quizás pueda darnos un documento pontificio, dirigido a todos los hombres de buena voluntad, que proporcione un fundamento doctrinal al amor y respeto de la vida que existe sobre la Tierra. Un documento que promueva también, en nuestra sociedad naturalista

> y secularizada, el conocimiento y la contemplación de Dios en la belleza y la bondad de las criaturas[1].

Puede ser que el obispo Luzuriaga sólo tuviese en mente tal "respeto" en la medida que sea debido a especies o habitantes de ecosistemas, más bien que a las criaturas individuales.

La "ecología medioambiental" y la "liberación de los animales" no han sido siempre buenos amigos. En la medida en que haya criaturas que, por ejemplo, mantengan la "vida cérvida", o incluso el hábitat en que viven los ciervos, los medioambientalistas no sienten particular preocupación por el ciervo individual, e incluso pueden ofrecer resistencia a los esfuerzos humanitarios para proteger sus vidas y bienestar[2]. Es éste un problema que no voy a abordar directamente. En cualquier caso, Juan Pablo II no ha hecho público todavía nada que trate sobre una u otra área de preocupación, aunque hay signos de que podría aprobar uno que defienda un amplio respeto "medioambientalista" en relación con el mundo natural[3]. Por lo que respecta a los animales individuales, parece que se mantiene dentro de las posiciones católicas dominantes: sólo los seres humanos han sido creados como "fines en sí mismos". Así, en la *Carta a las familias* de 1994 escribe que "ningún ser de la Tierra excepto el hombre ha sido creado 'a imagen y semejanza de Dios'", y sigue al Concilio Vaticano II al declarar lisa y llanamente que el hombre es "la única criatura de la Tierra a la que Dios quiso por sí misma"[4].

> Dios "quiere" al hombre como un ser similar a sí mismo, como una persona. Este hombre, todo hombre, es creado por Dios "por su propio valor intrínseco". Esto es verdad de todas las personas, incluso de aquellas que nacen con enfermedades o minusvalías. La voluntad de Dios está inscrita en la constitución personal de cada ser humano; Dios quiere que el hombre sea, en un cierto sentido, un fin en sí mismo. Dios entrega al hombre a sí mismo, confiándole tanto a su familia como a la sociedad como su responsabilidad. Los padres, al contemplar un nuevo ser, son conscientes, o deben serlo, del hecho de que Dios quiere a este individuo "por su propio valor intrínseco".

A continuación Juan Pablo da comienzo a una advertencia sobre los peligros de las explicaciones "materialistas" de la humanidad:

> La separación en el hombre del espíritu y el cuerpo ha llevado a una creciente tendencia a considerar el cuerpo humano, no de acuerdo con las categorías de su semejanza específica con Dios, sino más bien sobre la base de su similitud con todos los otros cuerpos presentes en el mundo de la naturaleza, cuerpos que el hombre usa como materia prima en sus esfuerzos para producir bienes de consumo. Pero todo el mundo puede darse cuenta inmediatamente de qué enormes peligros acechan detrás de la aplicación al hombre de tales criterios. Cuando el cuerpo humano, considerado aparte del espíritu y el pensamiento, llega a ser usado como materia prima del mismo modo en que se usan los cuer-

> pos de los animales —y en efecto esto ocurre, por ejemplo, en la experimentación sobre embriones y fetos— llegamos inevitablemente a una dramática derrota moral.

Aquí parece suponer que el hombre no sólo usa *efectivamente* los cuerpos no humanos como si fueran material inerte, sino que es legítimo que lo haga. Si sólo los seres humanos existen "por su propio valor intrínseco", entonces todo lo demás existe para algún propósito extrínseco que, al menos, nos permite usarlo para nuestros propósitos. Esto no equivale a decir que todos esos propósitos son buenos. Los que usan animales para practicar y perfeccionar crueldades sádicas están dañando sus propias almas. Aquellos que usan "recursos naturales" teniendo en cuenta sólo lujos inmediatos son lo mismo que aquellos que desposeen al pobre, y a todas las futuras generaciones de la humanidad, de lo que necesitan. Aquellos que ven el ganado sólo como "carne a la brasa", o a los cerdos como comida andante con almas en lugar de sal para mantenerlos frescos, pueden ser culpables de ceguera ante la belleza. En *Evangelium Vitae* Juan Pablo insiste en que nuestro "dominio no es un poder absoluto, ni se puede hablar de una libertad de 'uso y abuso', o de disponer de las cosas como uno quiera. La limitación impuesta desde el principio por el creador y expresada simbólicamente por la prohibición de no "comer del fruto del árbol" [*Génesis* 2, 16-7] muestra de manera bastante clara que, por lo que respecta al mundo natural, estamos sujetos no sólo a las leyes biológicas, sino también a las morales, que no pueden ser violadas sin impunidad"[5]. Pero los filósofos morales y los teólogos han creído usualmente que había "buenos" propósitos que nos legitimaban para usar animales no humanos como mero material inerte (sin consideración alguna a propósitos que podrían tener por sí mismos), e incluso que la virtud humana se ejercitaba de la mejor manera precisamente en tal uso. Los pastores que van a adorar a Dios cuidan de su rebaño, pero su intención es proporcionar lana, leche y carne para el uso humano.

Las cuestiones acerca de la actitud apropiada hacia los animales no humanos incluyen una gran variedad de disciplinas, y a menudo hacen surgir preguntas fundamentales sobre la base apropiada para el razonamiento moral en general, o el alcance de la legislación. Las respuestas a todas estas cuestiones están enmarañadas a menudo con preocupaciones "políticas" más amplias. Por ejemplo, se supone de manera general que los que se oponen a los "deportes de sangre", a la vivisección y a la cría intensiva de animales son políticamente "izquierdistas", cuya motivación es una simpatía exagerada por el "oprimido", un odio desenfocado hacia el poder establecido, o un deseo no reconocido de imponer su propio modelo de vida a todo el mundo. Alternativamente, a tales "zoófilos" se les suele contar entre la gente "políticamente de derechas": niegan al pobre sus placeres, y se identifican a sí mismos con "el mundo de la naturaleza" de una manera que, históricamente, ha sido sólo

posible para los que están aislados de muchos de los efectos más brutales de la naturaleza[6]. Por una parte los experimentalistas del tipo más brutal y desvergonzado se asemejan a menudo a los nazis (puesto que los médicos del *Reich* nazi trataron efectivamente a otros seres *humanos* como material de experimentación, con una arrogancia similar). Por otra parte, el único partido que se puede considerar "verde" y que haya alcanzado alguna vez el poder político era exactamente, el partido nacional socialista[7]. Peter Singer, un filósofo que ha hecho muchas cosas para poner el asunto de los animales en la agenda filosófica y política, es también ampliamente conocido por defender el aborto selectivo y el infanticidio, y ha sido atacado repetidamente (especialmente en Alemania y en los Estados Unidos) por parecer defender exactamente lo mismo que los nazis defendían[8]. Ambos lados se convencen fácilmente de que el otro es el mal absoluto. Cada parte considera una visión de la decencia moral que excluye la atención a los argumentos y las visiones efectivas de la otra.

II. LEALTAD A LA ESPECIE Y TRAICIÓN

Así pues, ¿qué "fundamento doctrinal del amor y respeto de la vida que existe en la Tierra" podría considerarse como teológica, filosófica o políticamente aceptable? Los moralistas más importantes han insistido desde tiempos inmemoriales en que es la vida *humana* la que, principalmente, exige amor y respeto. Realizamos y perfeccionamos nuestra humanidad al reconocer humanidad en cualquier otra persona, de cualquier credo o raza. Por esta misma razón los moralistas han insistido en que "ni el pongo [probablemente el chimpancé] ni el longimanus [el gibón] son tus hermanos; lo son verdaderamente el americano [¡esto es: el nativo americano!] y el negro"[9]. En los debates de Salamanca una potencia imperial dio el paso inusual de permitir que sus políticas respecto de los pueblos conquistados fueran puestas en cuestión. Aunque no se logró ninguna resolución formal, la conclusión implícita fue que los nativos de América eran verdaderamente humanos y que se les debía el respeto apropiado[10]. La declaración de la UNESCO después de la segunda guerra mundial de que "todos los hombres [*sic*] pertenecen a la misma especie" era un compromiso político necesario delante de aquellos que —incluyendo muchos autoproclamados darwinistas— habían buscado dividir la especie en contra de sí misma. Pero "ser de la misma especie" no exige, en la teoría biológica moderna, que compartamos una naturaleza común[11]. Como sucede de hecho, la humanidad parece ser una especie destacablemente homogénea —quizás porque todos descendemos muy recientemente de una pequeña población ancestral. Pero podría haber habido, y aún puede haber, muchas especies de homínidos cuyos miembros tuviesen una naturaleza muy semejante a la nuestra. Y podría haber seres humanos (humanos por descendencia) que pa-

reciesen carecer de muchas de las características y talentos que nosotros más respetamos. El respeto por todo miembro de nuestra especie debe descansar, así parece, o en los caracteres efectivos que compartimos con todos, o también en el mero hecho de nuestra relación próxima. Si descansa sobre lo primero es difícil identificar tal carácter compartido que no sea compartido también por otros animales. Si descansa sobre lo último es difícil ver por qué, por una parte, una devoción exagerada y llena de prejuicios hacia un grupo étnico, o al propio orden biológico de otra, no podría tener un reconocimiento tan razonable como lo tiene el "humanismo"[12].

Los "personistas" escogen respetar a aquellas criaturas que son personas, cualesquiera que sea su origen, y usualmente hacen equivaler el "ser personas" con ser capaces, aquí y ahora, de conversar, llegar a acuerdos y aceptar responsabilidades[13]. Utilizando estos estándares muchos seres humanos no son personas, y quizás algunos de los grandes simios lo son. El chimpancé es nuestro hermano, y el débil mental o el niño no lo son. Los moralistas predominantes, especialmente aquellos de raíz católica, insisten en que cualquier ser humano incluso si no podemos ahora, o incluso si no podemos jamás, llegar a acuerdo alguno con él, nos impone algún tipo de exigencias. Algunas veces esto descansa, a su vez, sobre la convicción de que todos los seres humanos, independientemente de su apariencia, son realmente personas inmortales, incapaces de expresarse aquí y ahora a causa de deficiencias corporales, pero merecedoras de la misma atención. No voy a tratar esta tesis aquí, excepto para decir que es también posible que la misma condición afecte a las criaturas no humanas. La tradición dice que, antes del pecado original, los animales nos hablaban, y puede que suceda de nuevo, esto es: podemos recuperar el lenguaje que hablaban. Pero ya sean identidades reales o no, o almas, distintas de los seres corporales de los que tenemos experiencias, los moralistas raramente creen que hay tales almas excepto en las criaturas humanas. Puesto que son humanos, tanto el débil mental como el niño *tienen* que tener almas y merecen el mismo respeto que los adultos racionales. Juan Pablo, también en *Evangelium Vitae*, subraya este punto al rebatir

> la mentalidad que tiende a hacer *equivalentes la dignidad personal con la capacidad para la comunicación verbal y explícita*, o al menos perceptible. Es claro que sobre la base de estas presuposiciones no hay lugar en el mundo para cualquiera que, como el no nacido o el moribundo, es un elemento débil en la estructura social, o para cualquiera que aparece completamente a merced de otros y radicalmente dependiente de ellos, y que sólo puede comunicarse mediante el lenguaje silente de un profundo compartir afectivo[14].

Tenemos que respetarlos porque vemos que son criaturas dotadas de sensación, pero podemos ver también que exactamente lo mismo es verdad de muchas criaturas no humanas[15]. En este caso es extraño que Juan Pablo

tenga tanta confianza en que "la persona humana, a diferencia de los animales y de las cosas, no puede estar sujeta a dominio por parte de otros"[16]. ¿Es algo realmente tan claro que los perros, gatos, caballos, el ganado en general, y así sucesivamente no pueden "comunicarse mediante el lenguaje silente de un compartir afectivo"? Alternativamente, tenemos que respetar a nuestros conespecíficos (y de esta manera creer, si podemos lograrlo, que son racionales) precisamente por que son nuestros conespecíficos: "Somos de una misma sangre, tú y yo". Ciertamente compartimos ancestros, y podríamos compartir descendientes. El humanismo, de acuerdo con esta explicación, es lealtad a la especie.

> Si pescamos tiburones para comer, matémoslos de la forma más inocua posible; dejemos a cualquiera que le guste que ame a los tiburones, los trate como su mascota, les ate cintas alrededor de su cuello, les dé azúcar y los enseñe a bailar. Pero si alguna vez un hombre sugiere que el valor de un tiburón puede compararse al de un marinero, o que se debe permitir que el pobre tiburón muerda ocasionalmente la pierna de un negro, entonces le formaré un consejo de guerra a ese hombre: es un traidor al barco[17].

Chesterton llegó a declarar su oposición a la vivisección y, similarmente, al tratamiento brutal de los no humanos. Pero aquí y en otros lugares mantiene su convicción de que hay algo tan especial en ser "uno de los nuestros" que siempre tiene que ser erróneo borrar la diferencia. Históricamente, siempre hemos construido divisiones y castas dentro de la humanidad. Históricamente, las clases altas han mostrado a menudo una preocupación mayor por los animales no humanos que por el humano pobre. Los animales, después de todo, no es probable que los reemplacen, y no parecen darse cuenta de que significado simbólico impone el rico. Por contraste, el humano pobre podría revolverse incluso contra la opresión "humana" (el género desplegado en esquemas que regulan sus vidas). De este modo, los esfuerzos para extender nuestras simpatías más allá de nuestra especie se han asociado a menudo con esquemas igualmente poderosos para restringir nuestras simpatías a nuestro propio grupo étnico. Los parques nacionales y las reservas de caza pueden ayudar a animales no humanos, pero esto sucede a menudo a expensas de los "nativos" y de los humanos pobres, y en beneficio de los gustos que sólo disfruta el trotamundos rico. La solidaridad de la especie es, hasta ahora, el antídoto más poderoso para el chovinismo étnico y el odio de clase[18].

Esto era tal vez algo que se podía esperar. En cualquier caso, algunos biólogos han argumentado que hay límites "taxonómicos" definidos para la compasión[19], y que la única meta biológica del impulso ético es la supervivencia de la especie (esto es, la descendencia biológica)[20].

Esta afirmación biológica podría haber sido fácilmente refutada por Chesterton. Es clara y empíricamente posible el que mucha gente se sienta se-

riamente conmovida por el afecto y la compasión respecto de animales no humanos. Incluso si nuestras emociones y conducta están determinadas por "nuestros genes" no hay ningún problema a la hora de explicar cómo esos genes —que, después de todo, compartimos con muchas otras especies— deben hacer que seamos compasivos con otros de sus portadores[21]. Tampoco hay ninguna dificultad en suponer que la compasión no puede enfocarse exactamente sobre formas humanas: tal limitación crearía demoras mientras determinamos si el objeto sufriente era exactamente tal. Y hay buenas razones para sospechar también que aquellos que tienen algún sentimiento hacia las bestias que crían o cazan son mucho mejores criadores y cazadores que aquellos que piensan en ellas sólo como carne. Biológicamente hablando no es obvio que el humanismo o la lealtad hacia la especie sea la única salida. Por el contrario, son nuestros conespecíficos los que son usualmente nuestros principales rivales, y los objetos de disgusto. A una especie le irá mejor, a lo largo del tiempo evolutivo, si se divide en muchas especies nuevas, cada una con un nicho distinto. Así, por ejemplo, en los cícladas de los lagos del Rift del África oriental, "los dos conjuntos de mandíbulas, bien adaptados según los hábitos de comida, permiten que cada especie ocupe su propio nicho ecológico muy específico. De esta manera, cientos de especies pueden coexistir sin competir directamente. Si en vez de esto estos cícladas hubieran intentado explotar los mismos recursos, la mayor parte de ellos se habrían extinguido"[22].

Paradójicamente, podríamos concluir que sería mejor para nuestra especie si se *dividiese en especies*, esto es: si dejásemos de vernos unos a otros como compañeros que estamos disponibles para las mismas tareas, y como teniendo necesidades similares. Una vez que no competimos entre nosotros podríamos permitirnos el contemplar las bellezas peculiares de los demás. De manera correspondiente, sería más fácil amar a aquellos que no son de nuestra especie que a nuestros competidores conespecíficos. No reconocemos fácilmente la identidad de la naturaleza humana en todos los seres humanos, incluso si creemos en ella. Creamos nuevos dialectos precisamente para separarnos de los extraños, y concluimos a partir de su incomprensión que no son humanos. "La diversidad de las lenguas divide a los seres humanos entre sí [...]. Gracias a la sola diversidad de las lenguas sus naturalezas similares tienen tan poco poder para hacerlos amigos, que algunos pueden disfrutar más de la compañía de su perro que de la de un extranjero"[23].

De este modo, la lealtad a la especie no es un dato biológico. Podemos, de manera igualmente fácil, esperar deslealtad a la especie, o al menos una cierta voluntad de separarnos de los demás. Puede ser que haya habido alguna vez muchas especies de homínidos —tanto la paleontología como la tradición lo hacen probable— del mismo modo que todavía hay muchas especies de hominoides. El que haya ahora solamente una única especie humana puede ser, geológicamente hablando, una fase pasajera. El que no *podamos* o no

queramos experimentar ningún sentimiento compartido de afecto con criaturas que "no son de nuestra especie" (esto es: que no son ahora miembros del conjunto de poblaciones que se reproducen entre sí y que constituyen nuestra especie) es, *históricamente*, una fase pasajera[24].

III. COMPARTIR EL MISMO MUNDO

Chesterton argumentaba, en el ensayo mencionado con anterioridad, que vegetarianos y partidarios de la vivisección eran culpables, paradójicamente, del mismo delito. Ambos, decía él, ignoraban algo que podemos ver y sentir inmediatamente en favor de algo que no hemos conocido, que no podríamos conocer.

> No es una cosa humana, no es humano, pensar, cuando ves a una pobre mujer mirando hambrienta una sardina, no en los sentimientos obvios de la mujer, sino en los inimaginables sentimientos de la sardina muerta. Similarmente no es humano, no es humano, cuando miras a un perro, pensar en qué descubrimientos teóricos podrían hacerse si se te permitiese hacerle un agujero en su cabeza. Tanto la fantasía humanitaria sobre los sentimientos escondidos dentro de la sardina, como la fantasía del defensor de la vivisección acerca del conocimiento escondido dentro del perro son fantasías insalubres; cambian el bienestar humano, que es cierto, en favor de algo que es necesariamente incierto. El partidario de la vivisección hace algo que es ciertamente horrible por mor de hacer algo que puede ser o no útil. El humanitario antinavideño, al buscar el simpatizar con un pavo, algo que ningún hombre puede hacer, pierde la simpatía que ya tiene con la felicidad de millones de pobres[25].

Puesto que no sabemos como qué es la vida de un pavo para el pavo, así argumentaba Chesterton, no deberíamos comparar esa vida desconocida con la felicidad que su carne proporciona en Navidad. Tenemos certeza de la felicidad y somos completamente ignorantes de "si cebándolo despacio y matándolo rápidamente en favor de las necesidades de nuestros hermanos, hemos mejorado ante sus propios y solemnes ojos su extraño y separado destino, si le hemos hecho ante los ojos de Dios un esclavo o un mártir, o alguien a quien aman los dioses y que muere joven"[26]. Chesterton no expresa ninguna duda tal sobre la miseria que causaríamos al "clavarle rejones para divertirnos o al clavarle cuchillos para investigar científicamente". Podemos estar seguros cuando estamos causando obviamente miseria, pero no tenemos (dice él) fundamento alguno para pensar que su *muerte* es un mal, ante sus ojos o ante los de Dios.

Chesterton hablaba a favor de la opinión tradicional, pero quizás no apreciaba completamente lo que la tradición había sugerido no mucho antes. "En el período final de la Edad Media y en los comienzos de la Edad Moder-

na, muchas ciudades tenían una disposición que obligaba a que el toro fuese mordido por perros antes de ser sacrificado por el matarife"[27]. Y así, lejos de ser correcto el matar tales criaturas *rápidamente*, se suponía que había que matarlas *lentamente*. Aquellos que argumentan en la actualidad que no hay razón para respetar los dolores o los placeres de los "animales" raramente se dan cuenta de qué prácticas han sido ya puestas fuera de la ley. El siglo XVIII vio una transformación especialmente por los que respecta a las costumbres de los ingleses con relación a los animales. Al comienzo, "el piadoso protector de la agricultura John Beale le contó a Robrt Boyle que cuando era niño solía despellejar ranas vivas 'por el gusto de ver qué cambio sufrían cuando quedaban sin piel'"[28]. Al final, "un perro muerto de hambre a la puerta de su amo predice la ruina del Estado"[29]. Lo que había sido un tema menor en los círculos moralizantes había crecido de manera suficientemente fuerte de modo que se dejasen fuera de la ley todo tipo de crueldad y despreocupación. "El morder a los toros antes del sacrificio fue prohibido en Birmingham en 1773 y estaba en retirada en todas partes antes del fin de siglo. El primer intento (en 1800) de prohibirlo mediante un estatuto tuvo una oposición vehemente, pero en 1822 se convirtió en ilegal de manera ordinaria y en 1835 fue prohibido de manera absoluta"[30].

Hay ciertos límites a la protección garantizada por ley. Que es malo hacer daño a un animal, pero que no lo es *matarlo*, es algo en lo que se está de acuerdo ampliamente en los círculos liberales. Si esto fuera verdad, no tendríamos razón alguna para condenar a aquellos cabezas de familia que matan a su perro porque se quieren ir de vacaciones. Si esto fuera verdad, entonces habría una excusa (al menos) para matar a todo animal que vemos —puesto que cualquiera de ellos sufriría daños que, de otra manera, podríamos haber prevenido—. Podríamos incluso, como Chesterton sugería, tener una noción más bien pequeña de cómo viven los "buenos pavos", o de qué cuenta como una "vida buena" para un pavo[31]. Pero incluso Chesterton (especialmente Chesterton) habría encontrado difícil argumentar que los pavos modernos, propagados por inseminación artificial, criados de forma intensiva y sacrificados por una máquina, estaban viviendo "vidas de pavo buenas"[32]. Podemos también preguntarnos si el perro doméstico está viviendo como los caninos buenos podrían o deberían hacerlo, y podemos confiar en que todavía reconocemos graves casos de malos tratos[33]. William James proponía que todo lo que había de "heroico" en el perro lo lanzaría a sufrir en las manos de los experimentalistas si se pudiera dar cuenta del buen fin que persiguen[34]. Pero incluso si este salvajemente implausible pensamiento fuera verdadero, no se sigue que nosotros deberíamos exigir el sacrificio.

Hay alguna verdad en la sugerencia de Chesterton de que los humanos y los pavos son "barcos que pasan durante la noche", cuyos intereses e ideas de unos son enteramente opacos para los otros. "Un pavo es algo mucho más oculto y terrible que todos los ángeles y los arcángeles"[35]. Pero no es tan ob-

vio que *todo* animal habite un mundo *enteramente* distinto del de los humanos. "Un mundo" se compone de todo a lo que una criatura particular, o las criaturas de un género particular, prestan atención: sus partes constituyentes no son meramente entidades "objetivas", sino que son algo identificado como amigos, presas, predadores, rocas o rutas útiles. Cada mundo está estructurado por el estado emocional de la criatura, y está rellenado por recuerdos y significados. Sin duda, una farola es una cosa completamente diferente de un ser humano o de un perro doméstico. Sin duda, la cooperación más completa entre un perro pastor y un pastor descansa en conceptos muy diferentes de lo que está pasando. Sin duda, como Chesterton observó, sólo los seres humanos se dan cuenta realmente de que se parecen a otras criaturas, y así difieren de ellas incluso en su similitud. "El pez no rastrea el modelo del esqueleto del pez en los pájaros del aire, ni el elefante y el emu comparan sus esqueletos"[36]. Pero la similitud de forma y acción es todavía real. Es evidente que podemos "hacer cosas juntos" puesto que a menudo estamos haciendo las mismas cosas. Vivimos, como ha dicho Vicki Hearne, en "el mismo universo moral"[37].

De hecho, es exactamente en esta posibilidad en la que algunas veces basan sus transacciones los defensores de nuestras actuales prácticas. Se han esforzado en afirmar, por ejemplo, que caballos, galgos y personas están embarcados todos ellos en la misma empresa: persiguen alegremente la misma presa. Incluso el zorro o el ciervo, se supone algunas veces, encuentran placer en lo que está sucediendo. Los perros o los gallos de pelea despliegan un coraje marcial y un cierto amor por la gloria[38]. El propio Chesterton sugería que "por deporte, un hombre entra en un bosque y se mezcla con la vida que existe en ese bosque; se convierte en un destructor sólo en el simple y saludable sentido en que todas las criaturas lo son; se convierte por un momento para ellas en lo que ellas son para él —otro animal—"[39]. Ésta es una de las razones por la que encuentra que la vivisección es un mal intolerable: el animal no puede entender lo que está pasando (aunque no tiene más remedio que darse cuenta de que *algo* está pasando). Incluso aquellos como Windham que (como ministro de la guerra y miembro del parlamento británico a principios del XIX) se opusieron a la introducción de legislación protectora de animales que prohibiese las peleas de gallos, los actos en que los toros y los osos eran mordidos por perros, y el apaleamiento hasta la muerte de monos, no daría probablemente una aprobación uniforme y personal a *todas* estas "crueldades". Una cosa es ir cortándole las patas a un perro, una a una, con la excusa de ver si luchará tan bien y tan fuertemente, y otra cosa completamente distinta es poner un perro en perfecto estado de salud ante un toro de modo que ambos contendientes tengan una oportunidad de gloria. Es posible que ninguno de los dos actos deba ser considerado como algo "en contra de la ley", como Windham pensaba, pero sólo el último puede afirmarse concebiblemente que es un propósito noble o defendible[40].

Pero ¿es cierto que es tan noble? Es verdad que en muchas especies sociales podemos identificar maneras familiares de vivir. Los padres defienden a sus retoños, y puede ser que los adultos en general defiendan a los miembros de su grupo. Los machos alardean de su fuerza, a menudo en oposición a otros machos que están en competencia con ellos, y se muestran posesivos de muchas maneras tanto de "sus" hembras como de "su" territorio. Los animales sociales cooperan también para defenderse o para dar caza a sus presas. Los jóvenes juegan entre sí y con cualquier adulto que se preste a sus juegos. Cada criatura conoce probablemente su lugar dentro del grupo; conocer esto equivale a saber en quién puede confiar o a quién debe evitar. Los grupos y los individuos marcan sus territorios, caminos y lugares de anidamiento. Reconocemos en ellos emociones familiares (por ejemplo, placer, rabia, miedo y afecto), y podemos decir que algunos animales dominantes son corteses y otros brutales. Algunos animales defienden su territorio, y a la vez permiten que otros individuos o parejas tengan territorios separados; otros intentan que todo el grupo viva dentro de su propio territorio, teniéndolos de este modo permanentemente en desventaja. Los cazadores y los granjeros reconocen estas maneras de organización y, de este modo, sacan ventaja de ellas. Al hacerlo, pueden admirar genuinamente el valor y la destreza de los animales que defienden a sus miembros más jóvenes; al matar al jabalí le hacen honor, quizás, como un "noble enemigo", cuando lo que hace no es otra cosa que lo que un jabalí decente debe hacer. Alternativamente podríamos, desde luego, valorar suficientemente la nobleza del jabalí como para no quitarle la vida. Cualquiera de las dos podría ser una respuesta aceptable. Lo que no es aceptable ni cuerdo es *reprochar*, castigar o despreciar al jabalí por revolverse contra nosotros en la lucha, mientras buscamos cualquier manera de enfurecerlo aún más. Ni, sugiero, tampoco puede ser aceptable ni cuerdo el organizar una lucha por ninguna otra razón mejor que el disfrutar de la lucha[41].

Alguien podría replicar de la manera siguiente: "Pero si es un ejercicio de la virtud el luchar bravamente, y la 'felicidad' (*eudaimonia*, en el caso humano) es el ejercicio de la virtud, ¿no tiene que ser correcto el diseñar ocasiones para el despliegue de la virtud sin tener en cuenta otros resultados de la lucha? Aquellos que luchan meramente para obtener bienes externos son menos que virtuosos: la verdadera virtud reside en la acción por mor de la acción como, por ejemplo, el ser noble. La nobleza más verdadera reside, desde luego, en el agente *humano*, pues sólo los seres humanos aspiran a 'lo noble o lo bello', pero los agentes animales ofrecen una imagen de lo bueno y un estímulo para la virtud".

En muchas ocasiones tal excusa para hacer que dos animales se enfrenten, o para usar galgos y armas para cazar animales inocuos, es obviamente hipocresía. Los espectadores romanos que aplaudían el asesinato en las luchas de gladiadores en la arena no salían más valientes después de haber visto el espectáculo, incluso si aprendían a endurecer sus corazones para la sensi-

blería, el llanto o la huida. Los gladiadores no estaban allí para mostrar su valor incluso si ellos, y sus víctimas desarmadas, eran "valerosos". Su meta no era la nobleza, sino la supervivencia. Los espectadores no estaban allí para "ser nobles", sino para satisfacer su deseo[42]. Los únicos espectadores que *podrían* aprender virtud en el circo serían los que hiciesen frente a los peligros a los que los juegos daban lugar; y al aprender virtud de ese modo repudiarían tales juegos

¿Son una excepción las corridas de toros? ¿Exhiben los toros nobleza, o algo parecido a ello? ¿La exhiben los toreros? La pretensión es que en una corrida los seres humanos y los toros se combinan para ejercer una virtud heroica. La corrida exige espectadores, pero podría celebrarse, y ser todavía virtuosa, si no hubiera espectadores en absoluto. Los espectadores están allí para honrar la virtud, no para divertirse. Tal honor es hipócrita a menos que a los espectadores se les anime a realizar actos similares de valor en la plaza o en otros lugares. La afirmación de que esto es así no es quizás enteramente plausible. Ni es enteramente plausible que los toros desesperados y enfurecidos estén dando muestras de la misma virtud de la que podían hacer gala como defensores de su manada[43]. Sus acciones se sacan fuera de contexto, allí donde pudieran considerarse buenas, bien para ganarse el afecto de sus vacas o para defender a otros toros. Ni es tampoco enteramente plausible que los toreros estén arriesgándose la vida nada más que por la gloria de ser virtuosos, o que busquen ejercitar su destreza incluso si no alcanzasen honor alguno, o fortuna alguna, con ello. Puede ser que toda la empresa fuese en algún tiempo un modo de prueba en la caballería, pero los toreros modernos no son héroes militares. Puede ser que el ir a cazar fuese alguna vez una parte necesaria de la educación del ciudadano, de modo que se pudiese formar de manera rápida una milicia armada para rechazar una invasión o hacer frente a la opresión de un gobierno[44]; pero es muy improbable que en la actualidad esto sea el caso.

Pero el principal obstáculo aristotélico a este propósito —que *deberíamos* diseñar guerras y matanzas para ejercitar el valor (y diseñar, similarmente, enfermedad y pobreza para ejercitar la *caridad* de un cierto tipo)— es que el ejercicio de las virtudes de este tipo *no* es lo que Aristóteles piensa que es la vida humana más elevada. Los dioses —o los santos del cielo— no actúan justa, valerosa, generosa o sobriamente, puesto que hubo ocasiones en las que podrían incluso haber sido viciosos[45]. El ejercicio de la virtud moral depende de que haya males a los que hacer frente, y nadie virtuoso diseñaría esos males meramente para que haya una excusa para la acción. La virtud más elevada, la que debe condicionar incluso nuestra apreciación de la vida moral, es la sabiduría, y su ejercicio es la *teoría*: esto es: la contemplación gozosa de lo bello. Los que practican "el conocimiento y la contemplación de Dios en la belleza y en la bondad de las criaturas" viven una vida mejor.

Esa belleza y bondad pueden residir a menudo en el heroísmo de un jabalí defendiendo a su cría, o en el cuidado maternal de una gallina reuniendo

a sus polluelos bajo sus alas[46]. Pero llegará un día en que el heroísmo ya no se necesitará más, y la virtud subyacente que ahora se despliega de esas maneras feroces tendrá un resultado más amable. "No dañarán o destruirán mi sagrada montaña, dice el Señor"[47]. Hasta entonces, sin duda, la mera *contemplación* de la belleza de Dios puede ser menos de lo que se requiere: tenemos también que, de alguna manera, ayudar a que la belleza esté libre de mal —como "co-trabajadores con el Señor"— en frase de Juan Pablo[48]. Pero esto no equivale a la conclusión de que debamos o podamos "hacer el mal, que el bien puede venir"[49]: hay males suficientes en el mundo para que despleguemos nuestro heroísmo, generosidad y justicia para transformarlos, sin intentar diseñar *exhibiciones* de una virtud especiosa.

IV. Razón, honor y el ojo abierto

Los filósofos morales más influyentes, tanto en la tradición protestante como en la católica, han elegido subrayar la *razón*. La razón es lo que más nos aproxima a la realidad. La razón exige consistencia de creencia y práctica. La razón identifica sólo metas finales como aquellas que cualquiera (o cualquiera que sea racional) reconocería inmediatamente. La ética del honor, al contrario, reconoce metas y reglas peculiares de géneros, clases, rangos y naciones particulares. Los éticos racionales reconocerán usualmente que el dolor por sí mismo es un mal, ya sea en sí mismo, o como un signo del derrumbe del cuerpo, pero puede no tomar en cuenta las quejas de los *individuos* en nombre de algún futuro imaginado. Los éticos del honor pueden ser más conscientes de sí mismos y de los demás como los *individuos* que son, pero pueden también tener en cuenta exactamente un punto de *honor* para soportar o infligir dolor. El énfasis de Juan Pablo en "un profundo compartir afecciones" que puede transcender cualquier comunicación meramente racional, y el homenaje de Chesterton al "sentimiento humano" apuntan hacia una posición diferente. Chesterton usa también el lenguaje de la "ética del honor" para exaltar lo meramente, ordinariamente, humano; y esto apunta también hacia un foco de atención diferente.

"Quizás sólo mediante al amor es posible reconocer la persona del alma"[50]. En el amor, atendemos a las cosas en tanto que son bellas. Al querer su bien, llegamos a conocer lo que es "bueno" en su caso. El falso amor impone cargas, fantasea, y se enfada cuando el "objeto del amor" no es como nosotros queríamos. El amor verdadero deja de lado la concupiscencia.

> Puede ser que el vicio, la depravación y el crimen estén siempre cerca, o incluso sean quizás siempre, en su esencia, intentos de comer belleza, de comer aquello a lo que sólo deberíamos mirar [...]. Si [Eva] fue la causa de que la humanidad

> se perdiera al comer el fruto, la actitud opuesta, mirar al fruto sin comerlo, debería ser lo que se requiere para salvarla[51].

Amar es mirar, en el sentido que Weil tiene en mente. El amor es el reconocimiento, la realización, de una criatura elegida por Dios desde la eternidad, que "no odia nada que Él haya hecho (¿por qué lo habría hecho entonces?)"[52]. Como Cardenal ha afirmado: "el mero hecho de que existimos demuestra su amor infinito y eterno, pues desde toda la eternidad nos eligió a nosotros entre un número infinito de seres posibles"[53]. Lo que Dios ha elegido no es solamente lo que es, literalmente, humano: *toda* cosa es un mensaje de amor[54] que malinterpretamos o del que no nos damos cuenta en absoluto en la medida en que suponemos que nosotros somos el único centro del universo. Al abrir nuestros corazones a los *otros* centros, podemos llegar a darnos cuenta de que hay un único centro divino. Los humanistas nos han insistido en que reconozcamos "la misma cosa" en todos y cada uno de los miembros de nuestra especie. Pero podemos hacerlo mejor: podemos reconocer la misma cosa en cada criatura —a saber: su ser un eco de la divinidad, y un ojo abierto—. Lo que el propio Cardenal concluye sobre el tratamiento apropiado de otros animales permanece obscuro: al igual que muchos místicos, se siente inclinado a considerar que el que las criaturas se *coman* unas a las otras —apreciativamente, sin duda— es solamente otra muestra de amor. Quizás sea así, pero la fantasía obscurece demasiado fácilmente la dura realidad de la vida en granjas, mataderos, circos, zoos y laboratorios médicos. Amar a alguien es desear que *exista*, y complacernos en su existencia como las cosas que realmente son, no meramente por los placeres corporales que nos proporcionan.

Sin tal amor no tenemos, en el fondo, honor alguno. ¿Qué orgullo podríamos tener en nuestra "humanidad" si su coste es la *inhumanidad*? Sin el amor no tenemos, al final, ninguna razón. ¿Cómo podríamos ser seres razonables si no reconocemos que todas y cada una de las cosas son reales?[55]. Pero ni el honor ni la razón, tal como se conciben comúnmente, identifican la manera apropiada de ser. La referencia de Luzuriaga a San Francisco —y a otros santos— era adecuada[56]. Sólo podemos tratar *bien* a los animales si podemos reconocer lo que es bueno para ellos, lo que es bueno *en* ellos. Sólo podemos reconocer esos bienes por medio de nosotros mismos viviendo como santos. ¿Qué tipo de vida es el que los santos y los animales viven en común? ¿Qué es lo que cuenta como una santidad compartida? La respuesta de los profetas parece inequívoca. Disfrutamos de la tierra, y nuestro "dominio", sólo bajo la condición de respetar el *Sabbath* y el ser real de las criaturas con las que vivimos[57]. "El hombre justo respeta la vida de sus bestias: pero la meliflua compasión del malvado es cruel"[58]. Dicho con el resumen del mensaje de la Biblia hecho por Northrop Frye: "[El hombre] jamás volverá a ganar realmente [el mundo perdido del Edén] hasta que no sepa cabalmente lo que

es el infierno, y se dé cuenta de que el placer ganado dominando y explotando, ya sea a sus congéneres o a la naturaleza, es una parte del mundo del infierno"[59].

Cuando los moralistas predominantes han pensado en considerar nuestro tratamiento de los animales, han insistido usualmente en que no debemos ser crueles con los animales por mor de los humanos. Seremos mejores seres humanos si no obtenemos ningún placer de la miseria de los demás seres. El que los animales tenían efectivamente algún *status* propio y que su miseria es, en sí misma, un mal, incluso si no disfrutamos con ella, ha sido usualmente ir demasiado lejos. Al igual que otros zoófilos radicales he argumentado en otros lugares que los animales no humanos merecen respeto, en tanto que son las criaturas que son, e independientemente de los sentimientos que podamos tener sobre el asunto. Si es malo que *gocemos* con su miseria, también debería ser malo ignorarla o tolerarla alegremente. Pero merece la pena explorar la opción alternativa, una opción, por cierto, muy antigua. Lo que les importa a los ambientalistas es que todo el complejo de la vida terrestre continúe, incluso si las criaturas individuales perecen a su tiempo. Lo que les importa a los humanistas tradicionales es que la vida *humana* continúe, incluso si los individuos tienen también que perecer. No todas las muertes humanas llegan fuera de tiempo, y una humanidad apropiada tiene que hacer frente a esto. Se sigue entonces que "mantener a la gente viva a cualquier coste" no es una meta apropiada. Ni tampoco es justo que nos ahorremos todo el sufrimiento (o busquemos hacerlo) a expensas de vivir "humanamente". Los tradicionalistas han subrayado que la crueldad es un pecado. También lo es la negligencia. Y también lo es la indiferencia querida e inimaginativa que castigaba Filón de Alejandría.

> La persona que cocina la carne de cordero, cabrito o de cualquier otro animal joven que está siendo amamantado por su madre, se muestra cruelmente brutal en carácter y castrado de toda compasión, aquellas emociones más vitales y más próximamente afines a la mente racional[60].

Claramente, a las criaturas en cuestión no les importa como se las cocina, una vez que están muertas. Pero nadie que no carezca de antemano de compasión, así insinúa Filón, puede participar felizmente en tal ritual de menosprecio de los lazos naturales. Hay modos de tratar y de pensar sobre otros que equivalen a matarlos en nuestros corazones incluso si no les causamos de manera inmediata un daño aparente[61].

> ¿No ves que la terrible y seca luz arrojada sobre las cosas tiene que, al final, marchitar los misterios morales como ilusiones, el respeto por la edad, el respeto por la propiedad, y que la santidad de la vida será una superstición? Los hombres de la calle son sólo organismos, que exhiben más o menos sus órga-

> nos. Para tal ser ya no hay terror alguno a la hora de tocar la carne humana, ni tampoco ve a Dios mirándolo desde los ojos de un hombre[62].

Incluso de un pez es blasfemo decir que es sólo un pez[63]. No sabemos cuál es el propósito para el que fueron hechos los peces ni lo que serán, después del fin de los tiempos —excepto que Dios considerará que son "buenos"—. Podemos dar un paso más: al reconocimiento burlón de Chesterton de que los pavos son más misteriosos y terribles que los arcángeles se le puede dar una significación más profunda.

> Picasso tenía razón cuando dijo que no sabemos lo que es un árbol o una ventana. Todas las cosas son muy misteriosas y extrañas y sólo pasamos por alto su rareza y su misterio porque estamos tan acostumbrados a ellas. Sólo entendemos las cosas muy obscuramente. Pero ¿qué son las cosas? Las cosas son el amor de Dios convertido en cosas[64].

Otros filósofos racionalistas han denigrado la piedad (como algo, en palabras de Spinoza, "afeminado"[65]): "el hombre que vive de acuerdo con los dictados de la razón se propone, en la medida en que puede, no ser tocado por la piedad"[66]. Filón eligió considerar la compasión y la imaginación apreciativa como una guía hacia lo que la "razón" realmente es, como el reconocimiento apropiado de un misterio. Está razón que es, en nosotros, una imagen de lo divino se percibe mejor en alguien que encuentra placer en las flores silvestres, en los cuervos, los gorriones, las ovejas e incluso en los perros[67]. El alegato de Luzuriaga de que debemos respetar todas las formas de vida que hay en la Tierra exige algo más que apreciación estética, más incluso que preocupación medioambiental. El Dios que no odia nada de lo que ha hecho exige no menos de nosotros.

Pero hay una moraleja final que ha de extraerse. En la media en que vivimos, como seres humanos, en sociedades jerárquicas, de clase y divididas en castas, tenemos que esperar ser crueles. "Los animales de granja" en los siglos XVII y XVIII "eran un género de clase inferior, algo que daba seguridades al más humilde de los trabajadores rurales que él no era el fondo absoluto de la escala social"[68]. Una de las maldades de la tiranía es que amamanta pequeños tiranos. Una preocupación genuinamente humana por parte de los no humanos no puede separarse de una preocupación similarmente humana a favor de los *humanos*.

> Sólo mediante la expansión del mismo espíritu democrático pueden disfrutar los animales de los "derechos" por los que incluso los hombres han luchado en vano durante tanto tiempo. La emancipación de los hombres de la crueldad y la injusticia acarreará también en su debido tiempo la emancipación de los animales. Las dos reformas están inseparablemente conectadas, y ninguna de las dos puede llevarse a cabo de forma aislada[69].

Chesterton tenía razón al desconfiar de algunos reformadores que pensaban que los "salvajes" o los pobres eran menos que propiamente humanos, mientras que exigían un tratamiento decente para los enteramente no humanos. Suponer que el rico o el civilizado es más humano que los "salvajes" o los pobres malinterpreta la historia de un modo grosero. Una humanidad genuina sólo puede surgir en libertad. En esto estaban de acuerdo Chesterton y Salt. Debemos tratar a los animales decentemente cuando vivimos como deberían vivir los animales humanos, y escapar del mundo infernal cuando hayamos detenido "la actividad autodestructiva que nos impide ver en que género de mundo estamos realmente"[70].

Department of Philosophy
University of Liverpool
Liverpool L69 3BX, UK
E-mail: srlclark@liverpool.ac.uk

NOTAS

[1] Octava congregación, Roma, 27 de noviembre de 1998. tomado de la *web* del Vaticano: http://www.vatican.va.

[2] Véase Baird Callicott, J. "Animal Liberation: a Triangular Affair"; *Environmental Ethics*, vol. 21, 1980, pp. 71-81. Este artículo apareció reimpreso (y extensamente reformulado) en *In Defense of the Land Ethics*, Nueva York, SUNY Press, 1989. Elliott Sober ha ofrecido algunas interesantes críticas de la posición original en Elliott, R. (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford, Clarendon Press.

[3] Ha aceptado (ya en 1980), por ejemplo, la noción popular de que San Francisco podría ser razonablemente el santo patrón de la ecología.

[4] Dada en Roma, en San Pedro, a 2 de febrero, fiesta de la Presentación del Señor, en el año de 1994, el decimosexto de su pontificado. Ésta y las siguientes cartas papales han sido extraídas de la *web* vaticana (http://www.vatican.va).

[5] *Evangelium Vitae* (25 de marzo de 1955) § 42; extraído de la *web* del Vaticano.

[6] Thomas, K. (1984), *Man and the Natural World*, Harmondsworth, Penguin, p. 186: "Durante el siglo XIX se consideraba axiomático que era 'entre las clases más bajas de la comunidad donde más abundaba la crueldad' [...]. El SPCA puede verse entonces como otra campaña de la clase media para civilizar a las clases más bajas".

[7] Véanse Pois, R. (1986), *National Socialism and the Religion of Nature*, Nueva York, St. Martin's Press; Bramwell, A. (1985), *Blood and Soil: Richard Walter Darré and Hitler's 'Green Party'*, Bourne End, Kensal Press y (1989), *Ecology in the Twenthieth Century*, New Haven, Yale University Press. He discutido adicionalmente esta desafortunada asociación en mis libros (1993), *How to Think about the Earth*, Londres, Mowbray y (1999), *The Political Animal*, Londres, Routledge.

[8] El propio Singer puede insistir, con justicia, en que jamás ha defendido ningún tipo de "eugenesia" controlada por el estado, sino que sólo ha argumentado que los padres deberían asumir la responsabilidad de decidir si deben criar niños con minusvalías profundas, y que "dejar morir a tales niños" (que mucha gente piensa que es al-

go defendible) es de hecho peor que, honesta y humanamente, matarlos. Véase Singer, P. (1992), "A German Attack on Applied Ethics", *Journal of Applied Philosophy* 9, pp. 85-92. Singer confía quizás demasiado en que los padres individuales puedan tomar decisiones por sí mismos, sin tomar en consideración el consejo "médico", la moda y las opiniones recibidas. El estado tiene muchas maneras de controlar a los sujetos. Inversamente, los nazis hicieron exactamente lo que defendían muchos intelectuales bien considerados.

[9] Herder, J. G., citado por Baker, J. (1974), *Race*, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 22. Los librepensadores de la época, como Voltaire, negaron que los hotentotes fuesen humanos. La unidad de la humanidad fue mantenida por aquellos que preferían fiarse de la Biblia.

[10] Véase Hanke, L. (1959), *Aristotle and the American Indians*, Londres, Hollis & Carter, p. 37. "Probablemente nunca antes o después haya ordenado un poderoso emperador —y en 1550 Carlos V, sagrado emperador romano, era el gobernante más poderoso de Europa con, además, un poderoso imperio allende los mares— que cesasen sus conquistas hasta que se decidiese si eran justas".

[11] Véase mi "Is Humanity a Natural Kind?", en Ingold, T. (ed.) (1988), *What is an Animal?*, Hyman, Unwin, pp. 17-34. Recogido también en mi *The Political Animal* (ver nota 7 para la referencia).

[12] Hay otras dificultades imaginables que tienen que ver con la posibilidad de descubrir "inteligencia" en formas ajenas o extraterrestres: pocos moralistas están preparados para aceptar que no necesitamos sentir escrúpulos morales respecto del exterminio de alienígenas inteligentes si algún día los encontrásemos.

[13] Véase Teichman, J. (1994), "Freedom of Speech and the Public Platform", en *Journal of Applied Philosophy* 11, pp. 99-106.

[14] *Evangelium Vitae*, *op. Cit*. § 19.

[15] No me tomaré la molestia de discutir la afirmación neocartesiana o subwittgensteiniana de que los animales no humanos no sienten realmente. Si sólo las criaturas que pueden hablar pueden sentir entonces los animales no sienten, y tampoco lo hacen las crías humanas que todavía no hablan o los afásicos. Ni tampoco podrían jamás a aprender a hablar (o sentir), lo cual es absurdo. Véase Clark, S. (1997), *Animals and their Moral Standing*, Londres, Routledge.

[16] En la oración que precede inmediatamente a la cita anterior.

[17] Chesterton, G. K. (1908), "Christmas", en *All Things Considered*, Londres, Methuen, p. 215; mi agradecimiento a gkchestertonwix.com por esta referencia.

[18] Véase Geras, N. (1995), "Richard Rorty and the Righteous among the Nations", *Journal of Applied Philosophy* 12, pp. 151-74 sobre las simpatías humanas desplegadas por los "gentiles justos" en la Europa ocupada por los nazis.

[19] Así, de Waal, F. (1996), *Good Natured: the Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, New Jersey, Harvard University Press.

[20] Ruse, M. y Wilson, E. O. (1986), "Moral Philosophy as Applied Science", *Philosophy* 61, pp. 173-92.

[21] Para hablar "al modo de la sociobiología": a los genes no les importa el que se perpetúen dentro de nuestra especie o de otra. El noventa por ciento de los genes no se perderían incluso si la especie humana se extinguiese; así pues la mayor parte de nuestros genes estarían, por así decirlo, tan felices si nuestra especie desapareciese.

[22] Stiassny, M. L. J. y Meyer, A. (1999), "Cichlids of the Rift Lakes", *Scientific American* 280, 2, p. 48.

[23] Agustín, *La ciudad de Dios*, 19.7.

[24] Véase "Understanding Animals", en Tobias, M. y Solisti Mattelon, K. (eds.) (1998), *Kinship with the Animals*, Hillsborough, Oregon, Beyond Words Publishing, pp. 99-111; nuestro fallo en reconocer la realidad diaria de la comunicación con otros animales descansa probablemente en un respeto exagerado por la "inteligencia racional" —exactamente el fallo que Juan Pablo detecta en la mentalidad contemporánea— "que tiende a hacer *equivalentes la dignidad personal con la capacidad para la comunicación verbal y explícita*, o al menos perceptible".

[25] Chesterton, *op. cit*., p. 216. H. Salt señaló como réplica, de manera bastante razonable, que los pobres podrían ser alimentados (de manera más barata, más nutritiva e incluso más sabrosa) con una dieta vegetariana; cfr. Salt, H. (1899), *The Logic of Vegetarianism*, Londres, Ideal Publishing Union, pp. 82 ss. Henry Salt, entre otros títulos de importancia histórica, fue el autor que proporcionó a Gandhi una defensa intelectual de sus votos vegetarianos y los principios de su teoría de la no violencia.

[26] Chesterton, *op. cit.*, p. 217. Considérese la suposición de Plutchik de que una ballena queda "paralizada de miedo" al aproximarse el "asesino de ballenas" [Plutchik, R. (1980), *Emotion: A Psychoevolutionay Synthesis*, Nueva York, Harper and Row, p. 105]. Éste es un juicio que una sensibilidad más budista podría no apoyar; ¿podría ser que la ballena se diese a sí misma por comida? Véase "The Reality of Shared Emotion", reimpreso en Clark, S. (1997), *Animals and their Moral Standing*, Londres, Routledge.

[27] Thomas, *op. cit*., p. 147.

[28] Thomas, *op. cit*., p. 147, citando a Robert Boyle (1744).

[29] William Blake "Auguries of Innocence" (1803), en *Complete Writings*, Keynes, G. (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1966, p. 431.

[30] Thomas, *op. cit*., p. 159. Véase Turner, E. S. (1992), *All Heaven in a Rage*, Londres, Open Gate Press (la primera edición es de 1964), para una historia general; véase también Lynam, S. (1989), *Humanity Dick Martin: a Life of Richard Martin*, Londres, Lilliput Press (la primera edición es de 1975) para una historia del parlamentario que fue el principal responsable de las reformas.

[31] Una vida humana buena, en términos aristotélicos, es la que vive un humano bueno, no simplemente aquélla que disfrutarían la mayor parte de los seres humanos —por viciosos y poco disciplinados que sean—.

La *eudaimonia* consiste en vivir de acuerdo con la virtud. Desde luego, Aristóteles negaba que los esclavos o los niños pudieran ser *eudaimones*, puesto que no viven de acuerdo con una elección que es capaz de formar un hábito, y no tienen percepción alguna de la nobleza. La mayor parte de nosotros tenemos estándares más bien menos elevados, y podemos distinguir las vidas que serían o no preferidas por animales de un género particular.

[32] El pavo moderno es demasiado pesado para que pueda copular de manera natural, se le alimenta de manera rápida y se le mata impersonalmente. Goza escasamente de las cinco libertades, y especialmente no disfruta de la cuarta: expresar conducta natural.

[33] Chesterton, G. K. (1925), *The Everlasting Man*, Londres, Hodder & Stoughton, p. 16, insiste, sin duda correctamente, en que un niño criado decentemente en una familia de gente que monta a caballo "se indignará totalmente ante el maltrato de los caba-

llos puesto que sabe cómo deben tratarse", esto es: sabe que "hombre y caballo juntos" crean una imagen "humana y civilizada". Pero esto es admitir que *de hecho* sabemos lo que en cualquier caso deberían ser los caballos.

[34] James, W. (1897), *The Will to Believe*, Nueva York, Longmans, Green & Co., p. 58.

[35] Chesterton, G. K., "Christmas", *op. cit*., p. 220.

[36] Chesterton, G. K., *Everlasting Man*, *op. cit*., p. 307.

[37] Hearne, V. (1987), *Adam's Task*: Calling Animals by Name, Nueva York, Knopf; véase también Thomas, *op. cit.*, p. 99. La propia Hearne, aunque muy cautamente, ofrece alguna defensa de las peleas de perros y de los perros que se crían para ellas.

[38] "Cuando el príncipe Luis de Baden vio una pelea de gallos en la corte de Inglaterra en 1694, dijo que jamás había sospechado que un ave fuera capaz de desplegar tanto valor y magnanimidad"; Thomas, *op. cit*., p. 183.

[39] Chesterton, G. K., "Christmas", *op. cit*., p. 219; considerado como una defensa de la caza de fin de semana esto es difícilmente creíble; un "cazador" que se vea atacado por criaturas del bosque recurriría sin duda a la policía y al control del alimañas local.

[40] "El siguiente caso de depravación es dado por Aelian, como un hecho indubitable, y citado por el Dr. Goldsmith en su historia del perro. 'Hace algunos años, en un acto en el que se hacía que unos perros mordiesen a un toro y que tenía lugar en el norte de Inglaterra cuando aún era muy común esta bárbara costumbre, un jovenzuelo, confiado en el valor de su perro, apostó frívolamente que (imitando la historia contada por Aelian) cortaría, una por una y en tiempos diferentes, las cuatro patas del perro; y que, después de cada amputación, el perro atacaría al toro con tanta fiereza como si estuviese intacto'"; en Nicholson, G. (1801), *On the Primeval Diet of Man* (a punto de salir en una nueva edición de Rod Prece). Mi agradecimiento a Rod Prece por facilitarme el acceso a esta edición. El chovinismo étnico desempeñó un papel importante en los debates de esa época: a la afirmación de Windham de que los actos en los que se hacía que unos perros mordiesen a un toro y demás cosas por el estilo inducían valor en los espectadores, sus oponentes preguntaban con toda la ironía del mundo: ¿es ésta la razón por la que los españoles son mucho más valientes que los británicos?

[41] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 10.1177b 10 ss.: "Nadie elegiría el ir a la guerra simplemente por ir a la guerra; alguien que hace enemigos entre los que le están más próximos y le son más queridos de manera que tenga luchas y masacres nos parecería absolutamente un criminal".

[42] Agustín nos dice cómo su amigo Alipio resultó atrapado por la complacencia en el asesinato cuando fue llevado a ver los juegos y abrió sus ojos con sorpresa: "¿Qué debo añadir? Miraba, gritaba, estaba ardiendo, llevó la locura consigo a casa de modo que le instaba con urgencia a que volviese" (*Confesiones* 7.8).

[43] En el rito español, los picadores se emplean en enfurecer al toro y hacerle bajar la cabeza (de modo que el torero pueda darle la estocada entre sus cuernos). Matar al toro de "mala manera" se considera como algo no honorable, y a los toros especialmente bravos se les indulta de manera que puedan servir como sementales. Los no aficionados a los toros consideran difícil de creer el que *alguien* pueda tomarse en serio estos asuntos.

[44] Como el *Gun Lobby* de los Estados Unidos aparentemente cree.

[45] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 10.1178b7 ss.; véase Clark, S. (en prensa), "How and Why to be Virtuous", *Personalist Review*.

[46] Véase *Oseas* 13.8; *Evangelio según San Mateo* 23.37.

[47] *Isaías* 11.9, 65.25.

[48] *Dies Domini* (31 de mayo de 1998) § 10: "El 'trabajo' de Dios es, de alguna manera, un ejemplo para el hombre, llamado no sólo a habitar el cosmos, sino también a 'construirlo' y convertirse así en 'co-trabajador' de Dios. Como escribí en mi encíclica *Laborem Exercens*, los primeros capítulos del *Génesis* constituyen en algún sentido el primer 'evangelio del trabajo'. Esto es una verdad que ha subrayado el Concilio Vaticano II: 'El hombre, creado a imagen de Dios, fue encargado de dominar la Tierra y todo lo que contiene, gobernar el mundo de acuerdo con la justicia y la santidad, y reconocer a Dios como el creador de todas las cosas, de tener como referente suyo y de todas las cosas a Dios de modo que con todas las cosas sujetas a Dios, el nombre divino fuese glorificado en toda la Tierra" (extraído de la *web* vaticana).

[49] Véase Pablo, *Epístola a los romanos* 3. 8; véase 6.1.

[50] Hillman, J. (1975), *Re-visioning Psychology*, Nueva York, Harper & Row, p. 44.

[51] Weil, S. (1951), *Waiting on God* [traducción de Emma Crawford], Londres, Routledge, p. 121. Se cita aquí por la edición de 1959, Londres, Fontana.

[52] *Libro de la sabiduría*, 11. 24.

[53] Cardenal, E. (1970), *Vida en el amor*, Buenos Aires Lohle; citado por la edición inglesa de 1974, *Love*, Londres, Search Press.

[54] Cardenal, E., *op. cit.*, p. 43.

[55] Como Juan Pablo señala en *Fides et Ratio* § 90 (14 de septiembre de 1998): "No debe olvidarse que el ignorar el ser lleva inevitablemente a perder de vista la verdad objetiva y, por lo tanto, el verdadero fundamento de la dignidad humana". No añade esta observación a ningún reconocimiento del ser de todas aquellas criaturas con las que compartimos el mismo mundo —pero ¿qué puede querer decir reconocer o amar al Ser y no a cada uno de los seres individuales?—.

[56] Véanse Doyle, E. (1980), *St. Francis and the Song of Brootherhood*, Londres, George Allen and Unwin; Waddell, H. (1995), *Beasts and Saints*, editado por E. de Waal, Londres, Darton, Longman & Tod (la primera edición es de 1934).

[57] *Levítico* 26. 34; véase *Isaías*, 14. 7 s.

[58] *Proverbios* 12. 10.

[59] Frye, N., (1982), *The Great Code: The Bible and the Literature*, Londres, Routledge and Kegan Paul, pp. 75 s.

[60] Filón, *Virtudes*, 144; citado por Murray, R. (1982), *The Cosmic Covenant*, Londres, Sheed & Ward, p. 117. Filón, como H. A. Wolfson ha argumentado, estableció el modelo que siguieron los filósofos piadosos hasta Spinoza; véase Wolfson, H. A. (1946), *Philo: Foundations of Religious Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

[61] Véase el *Evangelio según San Mateo*, 5. 21 ss.

[62] Chesterton, G. K., (1962), *The Poet and the Lunatics*, Londres, Darwen Finlayson, Ltd., p. 70 (la primera edición es de 1929).

[63] Chesterton, G. K., (1962), *The Poet and the Lunatics*, *op. cit*., p. 58.

[64] Cardenal, *op. cit*., p. 43. Véase también Clark, S. (1998), *God, Religion and Reality*, Londres, SPCK.

[65] "La exigencia de abstenerse de sacrificar bestias [o de causarles cualquier otra herida o daño] se basa en superstición infundada y en compasión afeminada más bien que en la recta razón"; Spinoza (1982), *Ethics and Selected Letters* (traducción de S. Shirley), Indianapolis, Hackett; pp. 37 s.; véase también p. 68 s.

[66] Spinoza, op. cit., pp. 50 s.

[67] Véase el *Evangelio según San Mateo*, 6.26 ss.

[68] Thomas, *op. cit*., p. 50.

[69] Salt, H. S., *Crudelities of Civilization*, citado por Thomas, *op. cit.*, p. 185.

[70] Frye, *op. cit*., p. 76.