

El hombre y el resto de los animales

Gabriela Frandsen
Université de Montréal

Resumen

¿Es posible repensar el lugar de nuestra especie en el mundo que habita? En tiempos en que la ecología se impone como una realidad objetiva, en un planeta que no es el espacio infinito que imagináramos antaño, sino un mundo cuyo delicado equilibrio se ve amenazado por la actividad humana, la revisión de la relación entre el ser humano y los demás animales es uno de los primeros pasos para concebir esa nueva visión ecológica. Este artículo se dedicará a caracterizar dicha relación a través de la historia occidental, abordando las tendencias que, a partir del siglo veinte, generan nuevas posibilidades.

Palabras claves: ética animal, derechos animales, liberación animal, consciencia animal, instinto humano.

Résumé

Est-il possible de repenser la place de notre espèce dans le monde qu'elle habite? L'écologie s'imposant comme réalité objective sur une planète qui n'est pas cet espace infini que l'on imaginait autrefois, mais plutôt un monde dont l'équilibre se voit compromis par l'activité humaine, la reconsidération du lien entre l'être humain et le reste des animaux s'avère essentielle pour aboutir à sa reformulation dans une optique écologique. Cet article se consacre à la caractérisation de cette relation à travers l'histoire occidentale pour aborder ensuite les visions alternatives qui ont vu le jour au XXe siècle.

Mots clés : éthique animale, droits des animaux, libération animale, conscience animale, instincts humains.

Abstract

Is it possible to rethink the place of our species in the world that it inhabits? At a time when ecology imposes itself as an objective reality, in a planet that is not the infinite space that we once imaged it to be, but rather a world whose delicate balance is threatened by human activity, a review of the relationship between human beings and the other animals is one of the first steps to conceiving this new ecological vision. This article is dedicated to characterizing that relationship throughout Western history and addresses tendencies that, since the twentieth century, are generating new possibilities.

Key words: animal ethics, animal rights, animal liberation, animal consciousness, human instincts.

1. Introducción

La visión que el ser humano ha reservado al mundo que lo rodea se ha caracterizado por su utilitarismo: luego del advenimiento de la Modernidad, particularmente, el hombre se ha cortado del resto del mundo, erigiéndose en una clase aparte, situándose por encima del resto del planeta y reservándose el derecho a disponer del mismo. En esta época de cambio en que la ideología moderna se ha agotado y sus sistemas están en crisis, buscamos nuevas formas de concebir la relación de nuestra especie con el resto del mundo.

Pero, ¿cómo repensar el lugar del ser humano en el contexto del espacio que habita? La ecología se impone como realidad objetiva, señalando la interrelación existente entre el hombre y el planeta, que ya no podemos concebir como un espacio infinito e inagotable sino como un mundo pequeño, cuyo delicado equilibrio se ve amenazado por una actividad humana que se ha revelado irresponsable frente a las necesidades de los demás seres que habitan el globo.

¿Es posible reconsiderar la posición del ser humano? Una visión más ecológica, ¿es factible? Uno de los aspectos que resultan fundamentales para forjar esa nueva visión pasa por un replanteo de la relación del hombre con el resto de los animales. Y decimos con el resto porque a estas alturas de la investigación científica, la diferencia entre humanos y animales no parece ser cualitativa, sino cuantitativa. El ser humano no parece ser esencialmente diferente de muchos otros animales, sino tan sólo poseer un grado de desarrollo que, para nuestros parámetros, resulta superior.

En este trabajo nos proponemos explorar los diferentes ángulos desde los que se ha observado la relación entre el ser humano y los animales a lo largo de la historia occidental, centrándonos en la evolución de los últimos dos siglos, para intentar comprender la dinámica que los une y los opone. Con un énfasis en el enfoque del hombre moderno, intentaremos ver cuáles son las respuestas que nuestros contemporáneos esbozan como posibilidades de continuación del vínculo hacia el futuro, con el objeto de salir de la estrechez de visión en la que nos ha encerrado el pensamiento moderno.

Para ello, nos basaremos principalmente en los análisis de Tom Regan, Peter Singer y Mary Midgley, indiscutibles referentes en este campo, así como en el libro que Jeangène Vilmer preparó sobre el tema, que presenta una excelente síntesis de su evolución y de los debates que la misma ha ido planteando a lo largo de los siglos.

2. Los tiempos antiguos

La realidad de la coexistencia del hombre con los demás animales en un mismo espacio los sitúa en una disyuntiva: optar o bien por una relación de colaboración o por una de competencia por la comida, el territorio, o aún la subsistencia. En respuesta a esta realidad, desde los tiempos inmemoriales en que el hombre comenzó a cobrar conciencia de sí mismo y con ello, a sentirse diferente del resto de los seres, su relación con el animal fue más de competencia o de explotación que de cooperación. Esa forma de relacionarse se tradujo en innumerables prácticas, desde la domesticación de animales para consumo a su uso en trabajos pesados, en tanto que tecnología (numerosas guerras se decidieron gracias al rol jugado por los caballos), o su utilización como sirvientes (como es el caso de los perros pastores).

Pero la cercanía entre hombres y animales no sólo se tradujo en conflicto: a lo largo de los tiempos, el ser humano ha cultivado también un gusto por la compañía animal. A pesar del rechazo que manifiesta de ciertos rasgos que considera negativos y cree característicos de los animales, también manifiesta admiración por los rasgos positivos que encuentra a veces encarnados en ellos, como la proverbial lealtad canina. Es así que, a menudo, la religión se ha poblado de dioses animales o híbridos de hombre y animal. Dioses altísimos o terribles. Monstruos o ángeles, las representaciones humanas de lo sobrenatural están prácticamente condenadas a tener una parte humana y otra animal. Es esta mezcla de admiración y rechazo, de amor y odio la que hace que la relación entre animales y hombres sea compleja e intrincada.

Sabemos que la construcción de la identidad se realiza frente a lo otro, a lo diferente. Una maniobra básica que realiza el ser humano (proveniente tal vez de una antigua conciencia de clan que posee, en tanto que animal social), es la de percibir lo Otro como amenaza, reservando el sentimiento de seguridad para lo que considera como propio. Una primera generalización de esta conducta lo lleva a ver lo propio como bueno y lo diferente como malo, ya que puede constituir una amenaza. Y a partir de allí, extremando el mismo proceso, se llega a la transferencia de las cualidades que rechazamos de nosotros mismos, para colocarlas sobre los hombros del Otro: ya que ese Otro personifica lo malo, lo negativo, es el más indicado para cargar con lo que se percibe como negativo en nosotros mismos, culpándolo de la existencia o la irrupción de esos rasgos negativos, que no se quieren reconocer como propios. De esta manera, nos afirmamos en tanto que seres buenos por naturaleza, cuyos actos de maldad son generados por la influencia exterior de un agente negativo, y no por nuestra propia psiquis.

Como señala Mary Midgley en su obra *Beast and Man*, en Occidente podemos distinguir dos momentos sucesivos en esa transferencia de lo negativo hacia lo que se percibe como lo Otro, momentos que marcaron definitivamente la relación del ser humano con los animales. En un primer momento, esta transferencia se instrumentalizó a través de deidades que poseían todos los defectos y virtudes de los humanos, pero en un grado mucho mayor. Hasta ese momento, los animales no eran vistos como seres básicamente malos o perversos, sino como seres diferentes. En una segunda etapa se produce un cambio en la visión que los hombres tienen de lo divino: los dioses son despojados de su carácter humano para volverse ejemplares, devolviendo al hombre la carga oscura de su psiquis, que precisó un nuevo portador. Llamativamente, es el momento en que la condición animal comienza a ser caracterizada como perversa y baja. Esta caracterización estigmatizará la condición animal, a partir de entonces y sin interrupción, en todo Occidente (Midgley 1978: 42-43).

Para analizar con más detalle estas etapas, comenzaremos por señalar que *La Ilíada* (uno de los monumentos de la literatura antigua) nos habla continuamente de dioses que intervienen en los sucesos narrados. Estos dioses son criaturas celestes que se interesan en los asuntos de los mortales, mezclándose con ellos más para crear problemas que para arreglarlos. Estas deidades constituyen una suerte de versión exaltada de los humanos, llevando sus características al extremo: tanto lo más alto como lo más bajo cabe en estas deidades antiguas, como pasa a menudo en las religiones primitivas (pensemos simplemente en el Dios vengativo y celoso del Antiguo Testamento cristiano, o el de los libros judíos). Estamos definitivamente en el primero de los períodos citados, en el que

los dioses asumían la responsabilidad por los aspectos que el hombre reprimía de su vida psíquica.

Es altamente sugerente que sea en el momento en que la concepción griega de las divinidades comienza a cambiar cuando empiezan a aparecer las primeras declaraciones que definen la brutalidad como algo propio de los animales: Platón es el primero en introducir la noción de animalidad en tanto que fuerza oscura, como tendencia que desequilibra y pierde al ser humano (al menos de acuerdo a lo poco que nos ha llegado como testimonio escrito del pensamiento de la época) (Midgley 1978: 43). Resulta lógico inferir que en el momento en que se decretó que los dioses eran buenos por naturaleza, la visión acerca del animal cambió. Ya que el peso de los defectos humanos volvía a depositarse sobre los hombres, la solución más simple que éste encontró para deshacerse de la carga incómoda de sus tendencias no asumidas, fue colocarla a lomos de los animales. La consecuencia fue devastadora para el reino animal, que directa o indirectamente quedó desprestigiado, sospechoso de maldad innata y visto, por lo tanto, con muy pocos escrúpulos.

Pero esta respuesta dada por la civilización occidental en tiempos antiguos no ha sido la única, a lo largo de la historia de la humanidad. Como ya hemos señalado, incluso en nuestras sociedades existió una época en la cual los animales fueron percibidos de manera menos estigmatizante. Además de ese caso, constatamos la existencia de numerosos sistemas que integran al humano en la vasta red de seres existentes en la tierra, a través de tradiciones chamánicas, animistas y panteístas, o de la inclusión en sus panteones de deidades animales o híbridas de animales y humanos. De esta manera, muchas sociedades anclaron al ser humano en un universo amplio del que no era más que una parte, tratando con ello de preservar un cierto equilibrio con el resto de los seres que también forman parte del universo. No hablamos aquí de situaciones utópicas o idealizadas en las que el hombre y el animal fueran iguales, ya que el ser humano siempre ha sido consciente de la situación de competencia que lo liga a los demás animales. Señalamos más bien el hecho de que por esos medios, se intentaba establecer un cierto equilibrio entre las necesidades de ambos grupos, dándole a cada uno su lugar mediante la creación de un estatuto más bien igualitario, si no en los aspectos más prácticos de la vida, al menos sí en los principios. A pesar de que todos los grupos humanos privilegiaran sus derechos a los de los demás animales en casos de necesidad, existía una cosmovisión que aseguraba el respeto por el resto de los seres, sirviendo como freno ante la tentación de la destrucción innecesaria, ya que el humano se percibía como parte de un tejido viviente, que no podía atacar sin lastimarse a sí mismo. La visión de estos pueblos es ecológica: el hombre es parte del mundo, y por lo tanto no puede dañar ninguna parte del mundo sin dañarse al mismo tiempo. Así, el código de Hammurabi prescribe el deber de no maltratar a los bueyes de tiro y el rey Açoka, cuyo reino ocupaba una buena parte de la India, ordena tres siglos antes de Cristo la creación de un hospital donde su pudiera atender tanto a personas como a animales (Toynbee 1976: 220). Estos ejemplos no señalan una práctica generalizada, pero sí ilustran bien una preocupación que muchas sociedades humanas se encargaron de atender, de diferentes maneras.

La situación cambia completamente si consideramos la visión de las religiones monoteístas. Estas religiones constituían una rara excepción al politeísmo generalizado que florecía en el mundo en esa época, y para protegerse del mismo, atacaron severamente la posibilidad de identificar características animales (o femeninas) con la

divinidad. Para las religiones monoteístas, la figura divina era única, humana y masculina. Si bien esta medida era fundamental para combatir las tendencias politeístas de un pueblo que, por lo que parece, era bastante proclive a rendir culto a deidades de diferentes religiones (no hay que olvidar que en Cercano Oriente convivían numerosos pueblos en un espacio bastante modesto), el resultado práctico en relación a los animales fue su degradación en la escala de valores. El mundo animal quedaba excluido de toda visión sobrenatural (salvo las demoníacas), y de los aspectos más altos de la existencia, que le correspondían por derecho (tan original como su pecado) al ser humano. El rol que se le asignó al animal fue el de mero auxiliar del ser humano, sujeto a sus deseos y necesidades, vedándosele el acceso a cualquier tipo de derecho o reconocimiento, salvo en función de su utilidad o pertenencia al humano.

Pero, más allá de esta postura que nos llega a través de nuestra herencia judeo-cristiana, la posición de Occidente acerca del tema está íntimamente ligada al debate que se dio en tiempos de los grandes filósofos griegos, alrededor de los siglos VI y V antes de Cristo. Siguiendo la síntesis que realiza Jean-Baptiste Jeangène Vilmer en su libro *Éthique animale*, se puede ver que los griegos debatieron en torno a una posición más conciliadora, como la sostenida por Pitágoras, que consideraba, en principio, al alma animal no tan diferente del alma humana. Otras posiciones (que terminarían por imponerse) sostenían la supremacía humana debido a su racionalidad. Pero es importante notar que, en la época, no constituyeron una respuesta unánime. Los debates en torno a los animales y el trato que les correspondía se articularon alrededor de ciertos puntos centrales: uno de ellos intenta evaluar la relación entre el daño infligido al animal y el beneficio obtenido, a fin de establecer si una práctica es o no tolerable. Otro enfoque intenta caracterizar el tipo de diferencia existente entre el ser humano y los animales. ¿Es de naturaleza, o tan sólo de grado, de desarrollo? En algunos filósofos, entre ellos Aristóteles, la respuesta no es tajante, pudiéndose encontrar ambas posiciones en diferentes partes de su obra; otros pensadores son más categóricos y declaran que las cualidades que se suelen indicar como típicamente humanas también están presentes en el animal, pero en menor grado (Vilmer 2008: 22-24).

Un elemento importante que surge de los debates clásicos está relacionado con la natural afinidad que parece tener el ser humano con los animales. Se constata con regularidad el aprecio y el placer que el ser humano manifiesta como fruto del vínculo más o menos estable con un animal: esta realidad, tal vez poco explorada por pertenecer al ámbito privado y, por lo tanto, ampliamente subestimada por los pensadores occidentales, es sumamente reveladora, ya que ese vínculo, si bien puede basarse en aspectos racionales (como el cultivo de ciertos principios o virtudes), se desarrolla principalmente por motivos afectivos: un punto a tener en cuenta a la hora de ver por qué Occidente, tan preocupado por justificar su racionalidad y por esconder su afectividad, la desestimó repetidamente como argumento.

Grandes pensadores de la Antigüedad hablaron en defensa de los animales. Celso, en su refutación del cristianismo, denunciaba el pensamiento antropocéntrico, característico de la tradición judaica, como un vicio de pensamiento, un sofisma (Vilmer 2008: 25). Pero las posiciones más interesantes son las de Plutarco o Porfirio, que consideran la utilización indiscriminada del animal para los fines humanos como un abuso: “Pero en razón de un pequeño bocado de carne privamos un alma del sol y de la luz, y de la parte

de vida y tiempo para cuyo gozo ha venido al mundo”, dice Plutarco en su *Moralia* (citado por Franklin 2005: VII; la traducción es mía).

3. El gran cambio de enfoque

Con el triunfo del cristianismo, la relación entre el hombre y el animal se vuelve completamente rígida: la visión escolástica establece el sometimiento absoluto del mundo a la voluntad humana. Si bien existieron excepciones, como la posición de Francisco de Asís (basada en el principio del sufrimiento del animal como fuente de su derecho a ser protegido), la escolástica, de la mano de Tomás de Aquino, coloca la piedra fundacional de lo que sería el edificio que, construido por los cartesianos, constituiría la justificación del maltrato animal. En efecto, es él quien introduce la comparación del movimiento del animal con el funcionamiento de un reloj, en apoyo a su declaración de que la diferencia existente entre ser humano y animal no es de grado sino de naturaleza. Tomás de Aquino declara en su *Summa Theologica* que, siendo esta diferencia de naturaleza, la compasión (que, en su opinión, no es más que una forma de amistad) no puede aplicarse a los animales por no verificarse la relación de igualdad, necesaria a su criterio, para hablar de amistad (ver Regan, Singer 1989: 10). Una posición filosófica que basa su razonamiento en la premisa (no probada) de que la razón engendra derecho. La tradición budista, sin embargo, considera este tipo de razonamiento inválido, ya que la cualidad básica de la compasión consiste en poder ser consciente de lo que otro ser *siente*. Es basado en esa comprensión que los budistas consideran un deber ser compasivos hacia todos los seres que sufren, ya que nuestra experiencia del sufrimiento basta para hacernos saber que es algo negativo. Por estas razones, la compasión budista se extiende a todos los seres vivos, en la medida de lo posible, ya que, como indicara Albert Schweitzer en *Civilization and Ethics*, resulta imposible no dañar a otros, ya que la vida implica la muerte y no se puede vivir sin matar (ver Regan, Singer 1989: 10). Por ello el gran humanista habla de la ética de la reverencia por la vida y de nuestra obligación de minimizar los daños que causamos, tal como pensaban y piensan multitud de sociedades humanas respetuosas de la vida, que cuando matan es por necesidad, tal como lo hacen en general los predadores animales.

Aún en un marco general de abuso del animal por parte del hombre, el Renacimiento encuentra defensores de la causa animal en grandes humanistas como Leonardo da Vinci y Montaigne, que denunciaron ese abuso. Si bien la visión escolástica estaba muy generalizada, se puede constatar en estos testimonios que no era unánime, sino que parece ser la versión oficial que el poder político de la religión católica reservaba para ese tema. Una vez más se comprueba que las opiniones eran variadas. En la Inglaterra de Cromwell, por ejemplo, se dictaron leyes en prevención del maltrato de los animales de tiro y, algunos años después, aparecerían voces como las de Thomas Tyron, que presentaría el maltrato de los animales como una de las fuentes de la criminalidad (Regan, Singer 1989: 29). Llamativamente, es también en Inglaterra (libre del poder de la Iglesia Católica) que se constituirán las primeras sociedades de protección de animales, y donde surgirán las voces más potentes en la defensa de sus intereses.

Cabe destacar que, en esta época, una de las razones más fuertes que se invocan para no maltratar a los animales sigue teniendo su origen en la conveniencia del ser humano: en efecto, es muy marcada la percepción, confirmada en nuestros días por la psiquiatría, de que la crueldad para con los animales es peligrosa para el ser humano en sí mismo, ya

que traduce un gusto por la violencia que puede fácilmente volverse contra el hombre mismo.

4. La destitución superlativa: los cartesianos y el “animal-máquina”

Tal vez el mayor distanciamiento entre hombres y animales se haya dado con el advenimiento de la Modernidad, que decretó la superioridad del ser humano basado en la primacía de la razón, y con ello su separación total del resto de la naturaleza. A partir de ese momento el hombre rebaja aún más el estatus del animal, asignándole la categoría de objeto, privándolo de alma, de sentimiento, aún de animalidad, para convertirlo en una cosa. La Modernidad relega al animal al rol de mecanismo viviente, despojándolo de la categoría de alma inferior pero cercana a la humana que se le había concedido hasta el momento, en el mismo acto que inviste al hombre del carácter privilegiado de poseedor único del raciocinio y, por lo tanto, señor de todo lo que existe, sin tener siquiera deberes que cumplir ante unos dioses que, otrora se creía, pedirían un día cuenta de sus actos, ya que el tiempo de los dioses ha pasado. En ese mundo sin dioses, el ser humano no tiene más límite que su conciencia.

Con los cartesianos se entroniza el pensamiento dualista, ya que para ellos el mundo está constituido por dos sustancias completamente diferenciadas: la materia y el espíritu. Descartes desarrolla la famosa teoría del animal-máquina que llega a afirmar, contra todo uso del sentido común, que los animales no sienten, siendo las reacciones que manifiestan frente al dolor puras respuestas mecánicas. Forzoso es señalar, sin embargo, que estas reacciones son idénticas a las de los humanos. En efecto, ante un golpe, tanto humanos como animales se quejarán de maneras análogas, con mayor intensidad a medida que el dolor aumenta. Pero esta realidad no constituye un problema para la teoría cartesiana: Descartes llegará a la insólita conclusión de que en el caso de los humanos se trata de sufrimiento, pero en el de los animales, en cambio, no existe más que una *apariencia de sufrimiento*. Semejante falseamiento de lo que el sentido común mostraba como evidente (la misma naturaleza del hecho en ambos casos) era el resultado de las maniobras teóricas de Descartes, que trataba de instalar la razón (y su evidencia en el uso del lenguaje) como norma y condición previa de la conciencia. Como Descartes basó todo su sistema filosófico en la racionalidad humana, consideró el sufrimiento como consecuencia de la conciencia. Pero en el caso del animal, del que no se sabe si razona o no (por resultar sus procesos inaccesibles al conocimiento humano), *la duda* permite excluirlo de la categoría de seres racionales (Vilmer 2008: 31). Es decir que como consecuencia de una imposibilidad de conocimiento que se origina en el ser humano, el animal queda excluido del campo del espíritu (una de las dos únicas opciones previstas por el sistema cartesiano). Para ser coherente con su sistema, Descartes lo integra, entonces, al campo de la materia, reduciéndolo a mero mecanismo. Refinado y sutil, pero un mecanismo al fin y al cabo.

Resulta curioso, sin embargo, verificar que Descartes justifica en varias ocasiones esta posición mediante la “imposibilidad de constatar si los animales razonan” (Descartes 1967: 799; 965), y no de la “imposibilidad de razonar por parte de los animales”, como bien señala Vilmer (2008: 31). Semejante limitación, evidentemente, fue dejada de lado a la hora de repetir y utilizar la teoría cartesiana, transformándola en una aseveración más dogmática que razonada. Estas declaraciones acerca del animal, proviniendo del que se convertirá en el filósofo más influyente de su época, constituyeron en la práctica una

condena para los animales, dando carta blanca a los humanos para usar y abusar de ellos, ya que se los pasó a concebir apenas como un mecanismo.

Se constata en el hombre moderno un doble movimiento que parece, a primera vista contradictorio: liberarse del gobierno de la religión, reteniendo al mismo tiempo la visión religiosa de la jerarquía de seres vivientes. Pero con esa maniobra, el moderno retiene lo mejor de ambos mundos: descarta las restricciones que le impone la religión, sin por ello privarse de los privilegios que ésta le había conferido, creando una visión antropocéntrica e impregnando al mismo tiempo el fondo de su conciencia con la convicción judeo-cristiana de constituir un ser aparte “creado a imagen y semejanza de Dios”. Esta dualidad constituye la base de la explotación que el moderno lleva adelante en contra del mundo entero, fundamentada en la también cristiana idea de progreso, que se confunde a menudo con la misión del humano en el mundo para justificar la explotación y destrucción de todo lo que existe, en nombre de la supuesta supremacía humana.

Las reacciones no tardan en hacerse oír. Si bien una buena parte viene, nuevamente, de Inglaterra, Jean Jacques Rousseau será el primero en invocar el sufrimiento del animal como base de los deberes del hombre para con él. Este potente argumento, ya mencionado por los antiguos, constituirá uno de los ejes fundamentales del debate del tema hasta nuestros días. El criterio central para gobernar la relación del hombre con el animal se desplaza así desde la racionalidad hacia la sensibilidad: el tema ya no se trata en términos de superioridad intelectual, sino de igualdad de sensibilidad. Se retoma, por lo tanto, el argumento que tiempo atrás utilizara Francisco de Asís, que presenta una lógica difícil de atacar, salvo cuando (como en el caso del catolicismo o de los cartesianos) se parte de una premisa que deniega al animal una parte de sus características.

Pero el debate gira aún en torno a la idea de expresar consideración hacia los animales por razones morales (un deber del hombre para consigo mismo), como ocurre en el caso de Kant. La motivación sigue siendo utilitaria. Kant representa una línea de pensadores que retoma la idea de la peligrosidad de la violencia, que puede comenzar victimizando animales para luego dirigirse hacia los humanos. Esta línea será duramente criticada por pensadores como Schopenhauer, que defendió decididamente la causa animal, denunciando la filosofía cartesiana y el antropocentrismo judeo-cristiano: los animales tienen derechos, y los humanos tienen deberes para con ellos, ya que ambos son manifestaciones de la Voluntad, la fuerza fundamental creadora de todo lo que existe; y en ese sentido, son equiparables (Vilmer 2008: 35). Schopenhauer anuncia que “el sentimiento de los derechos animales se despierta cada día más” en Europa. Visión, como lo señala Vilmer, casi profética, facilitada tal vez por el hecho de que cada vez más personas poseían mascotas, en un mundo occidental que abandonaba el campo para establecerse en las ciudades. Esta cercanía con unas mascotas que tienden a ser humanizadas por sus dueños, se traduce en el crecimiento sin pausa de las sociedades protectoras de animales¹. Y en un despertar de la sensibilidad frente al sufrimiento animal.

¹ Jasper y Nelkin señalan que hacia 1700, especialmente en Inglaterra, se comenzó a dar nombre a las mascotas, siendo frecuentemente nombres de persona. Asimismo, a su muerte no se las consumía sino que, por lo general, se las incineraba (Jasper 1992: 15).

Éste es, a grandes rasgos, el estado del tema cuando irrumpe Darwin en el horizonte, revolucionando el enfoque de las ciencias acerca de la vida, los seres vivos y su evolución, desde su aparición en la Tierra hasta el estado actual. La teoría evolucionista de Darwin, rápidamente aceptada y oficializada por la ciencia, marca un punto de inflexión en el debate de la relación entre el ser humano y el animal, ya que a partir de entonces, la idea de una diferencia de naturaleza entre ambos pierde enormemente su fuerza: se asume la evolución del ser humano a partir de los primates superiores. El hombre, por lo tanto, *es* un animal, no habiendo diferencia substancial entre su naturaleza y la de los demás animales. La distinción es sólo de grado: como se ha estudiado en el siglo XX, numerosos primates, así como otros animales más alejados del hombre evolutivamente, alcanzan el grado de comprensión y de desarrollo racional de los infantes humanos de menos de cinco años.

A partir de este momento, el gran debate se amplía: el ser humano ya sabe que los animales son semejantes a él mismo, aunque tengan un desarrollo menor². La ciencia que el hombre de la Modernidad ha creado prueba que su manera de interactuar con el mundo es errónea. Sin embargo, sintiéndose dueño del mismo, el ser humano se muestra renuente a dejar de lado sus supuestos privilegios, invocando razones de corto plazo ya sean sociales, políticas o económicas. La contradicción se manifiesta de manera evidente: las bases del gran debate sobre la relación con el animal están sentadas.

5. Los aportes del siglo XX

El interés por la mejora de las condiciones de vida de los animales dio lugar a la actividad creciente de los grupos de defensa del bienestar animal, traducida en un trabajo de terreno que no cesó de crecer a partir de su aparición en el siglo XIX. Pero el desarrollo filosófico del tema no tuvo grandes representantes ni mayor repercusión en la primera mitad del siglo XX.

Si bien existen varios precedentes, como el caso notable de Albert Schweitzer, el interés por el desarrollo teórico de la discusión sobre los derechos animales comienza a manifestarse en la Universidad de Oxford hacia los años setenta. Abonado por los relatos de las observaciones científicas realizadas en el curso del siglo, fue disparado por el trabajo de Ruth Harrison sobre la cría industrial de animales para consumo (Jeangène Vilmer 2008: 42). Interesados por avanzar en la dirección señalada por Harrison, algunos alumnos de esa universidad se convertirían en los grandes teóricos del tema. Entre las figuras que se aglutinan en la década del '70 en el llamado "Grupo de Oxford" destacan Peter Singer, que publica *Animal Liberation* en 1975, Tom Regan (*The Case for Animal Rights*, en 1983) y Mary Midgley, que en 1978 publica *Beast and Man*. En el transcurso de tan sólo una década, el tratamiento del tema avanza sustancialmente: comienza a hablarse en términos de derechos animales, liberación animal u obligaciones humanas, así como de nuevas categorías para designar animales y humanos. Animales humanos y no humanos, persona animal, persona humana... los pensadores buscan salir de la oposición que caracteriza el pensamiento occidental. Asimismo, el debate avanza cada vez más

² Este enfoque refleja, sin embargo, una visión sesgada, ya que el hombre se considera más evolucionado que todo otro animal, pero al emitir esta consideración lo hace basándose en la retención de la razón como cualidad relevante, sin privilegiar otras en las que es claramente poco evolucionado. Sería interesante debatir si bajo la apariencia racional de este tipo de juicios no se esconde un prejuicio.

hacia el terreno jurídico, de la mano de la actividad de los grupos de defensa de los animales.

Ryder da el gran paso de generalizar el uso del concepto de “especismo”, que será retomado por otros teóricos, partiendo de una analogía entre el trato que el ser humano reserva los animales con las prácticas del racismo o el sexismo. El especismo denuncia la posición por la cual se da preferencia a una especie sin más criterio o justificación que el hecho de ser la propia. Como señala Ryder, no sólo en el caso de las especies se ha verificado este comportamiento, observado a menudo en el seno de las sociedades humanas. Ryder muestra cómo los argumentos de los explotadores de los animales reproducen uno por uno los que los esclavistas invocaban en su época, lo que atrae la atención sobre el punto de que lo que en una cierta época puede parecer normal, resulta aberrante en otra. La esclavitud, que durante mucho tiempo se justificó como natural, es vista en nuestro tiempo como un abuso flagrante. Tal vez lo mismo ocurra en el futuro con la manera en que el ser humano trata a los animales en el presente³ (Regan, Singer 1989: 36).

Desde otra perspectiva, Peter Singer invoca directamente el sufrimiento como fuente de derecho (ver Vilmer 2008: 52). Este argumento, que hunde sus raíces en la antigüedad y que fuera en su momento defendido por Jeremy Bentham, además de ser altamente coherente presenta la ventaja de hacerse eco de una tendencia intuitiva del hombre, resultante de la afinidad que siente por los animales. La consideración principal acerca de la validez de este argumento es si el animal sufre o no (objeto de tanta teorización por parte de René Descartes, entre otros). Y es en ese aspecto que nuestra época ofrece ciertas ventajas con respecto a siglos pasados, ya que los estudios realizados en etología concernientes al comportamiento animal, así como los avances llevados a cabo por la neurobiología animal muestran que, básicamente, el sistema nervioso de un animal y el de un ser humano funcionan de manera semejante frente a situaciones semejantes (como el dolor, el temor o la cólera).

Las dudas que se planteaban en la época de los análisis escolásticos o cartesianos caen frente al peso de las pruebas que refutan la especulación de que la ausencia de lenguaje, y por lo tanto (según razonaba Descartes) de inteligencia, coloque a los animales en la imposibilidad de sufrir. La etología señala, por ejemplo, que uno de los errores de ese análisis reside en la presunción de considerar únicamente como lenguaje al lenguaje humano, siendo que otras especies poseen otros lenguajes (poco comprensibles para el ser humano). La base de estos errores de comprensión reside justamente en la dificultad que experimenta el ser humano para reconocer modalidades de lenguaje, de comportamiento, de razonamiento o de emoción diferentes de la propia, interpretando esta falla propia como una ausencia de la cualidad, que no logra identificar. El hecho es que la misma existe, pero se expresa de manera diferente. Estaríamos en ese caso frente a un comportamiento similar al que denuncia el concepto de especismo articulado por Ryder.

Singer es, sin embargo, un utilitarista: su consideración moral central tiene que ver con el criterio de sufrimiento. En caso de que el sufrimiento sea minimizado (digamos, si

³ Es el pensamiento de Henry Salt el que se reproduce aquí. Tal como Bentham, Salt anunció la liberación animal en el siglo XIX, en la línea de la de los esclavos y la de las mujeres, recordando a los escépticos que “lo que constituye el hazmerreír en una generación puede ser la preocupación de la que la sigue” (la traducción es mía) (Vilmer 2008: 38).

fuese posible explotar un animal sin causarle sufrimiento, hecho más que hipotético en una sociedad y una industria como la actual), no se opondría a ello. Su punto de vista, pragmático, se contrapone a la visión de quienes sostienen la falta esencial de ética de dicha explotación, como los grupos que abogan por los derechos de los animales. Tal es el caso de Tom Regan, considerado como el principal teórico de los derechos animales y el abolicionismo (Vilmer 2008: 79), y principal opositor teórico del utilitarismo. Regan no cree en una posición intermedia, basada en la regulación de las condiciones de explotación de los animales. En su opinión, abuso es abuso: no se lo puede tolerar simplemente porque sus consecuencias no sean graves. Por el contrario, la mejora de condiciones retrasa la abolición de la explotación, que para él debería darse sin transición, como ocurriera con la esclavitud, ya que de otro modo se corre el riesgo de que no llegue a producirse. La posición de Regan, por lo tanto, deja de lado el pragmatismo que manifiesta Singer, para abordar plenamente la cuestión desde el punto de vista del derecho, lo que puede tener gran importancia en el desarrollo de herramientas jurídicas para la defensa de los animales y su reconocimiento como sujeto de derecho.

Existe una tercera vía que intenta salir de la oposición planteada por el utilitarismo y la teoría de los derechos, que se basa en la visión moral intuitiva del ser humano: tanto el sentido común como la intuición, o un cierto sentido ligado a la comprensión de la vida señalan que la superioridad no puede justificar el abuso y que poco importante resulta la superioridad racional del ser humano sobre el animal, centro del debate durante mucho tiempo, ya que ésta no puede ser fuente de ningún derecho a abusar de seres racionalmente inferiores (Vilmer 2008: 85).

Es importante señalar, que, de todos modos, la pretensión de superioridad del ser humano es discutible, ya que depende de los parámetros que se utilicen para realizar esa evaluación de superioridad. En última instancia, los resultados dependerán de las definiciones y de la metodología que se utilicen para llevarla a cabo. La noción de superioridad del ser humano se basa en una comparación con otros animales que se realiza únicamente en los campos que constituyen su punto fuerte, sin salir de su propio terreno a la hora de realizar su evaluación. ¿Cuál sería la nota que obtendría el hombre si se definiera como criterio de superioridad no la racionalidad sino la excelencia en orientación nocturna, en detección por sonar, en velocidad de nado o en navegación magnética? La humanidad obtendría una nota paupérrima, engrosando las filas de los seres inferiores. Es evidente que para ser capaces de comparar, el primer requisito consiste en ser capaz de observar. En ese sentido, parece que el ser humano tuviese un problema para conceptualizar y valorar lo que observa, salvo que lo describa en referencia a sí mismo. Existe una tendencia a ignorar todo aquello que no se posee, y en ese gran borrón desaparecen grandes capacidades y habilidades de otros seres. La tendencia es bastante natural: hablamos más de lo que conocemos mejor; pero su existencia demanda al ser humano el esfuerzo de tener en cuenta esa subjetividad a la hora de posicionarse con respecto al resto de los seres y, sobre todo, de decidir acerca de la importancia que los mismos pudieran tener en el equilibrio de los ecosistemas. Esa vigilancia debería traducirse en una gran prudencia a la hora de declarar que otros seres o mecanismos vitales no son importantes, porque tal vez ocurra que, simplemente, los humanos desconocemos su importancia.

Cabe preguntarse si una de las causas de este comportamiento de sobrevaloración no está ligado a la conceptualización de lo diferente como negativo, peligroso o inferior,

estrategia que para los hombres primitivos puede haber sido ventajosa. En efecto, los miembros de un grupo conciben el rechazo de lo desconocido como mecanismo de seguridad. En este principio (que puede brindar protección cuando se viven tiempos violentos, ya que lleva a desconfiar de lo que no se conoce) parece basarse una buena parte de los chauvinismos que estigmatizan a los desconocidos o a los que son diferentes, a quienes se hace cargar con los males y temores de la sociedad. En todo caso, en él se encuentran las bases que dieron origen al racismo (ya que se considera como raza superior la propia), al sexismo (considerando al propio sexo como superior), al clasismo, a la esclavitud o a la intolerancia religiosa. Por otra parte, la conceptualización es un proceso que requiere indispensablemente el filtrado de toda una masa de datos con el fin de descartar una buena parte y retener otra. Como lo señala el Dalai Lama en los diálogos entre investigadores del Instituto Mind & Life, consagrado al estudio de la consciencia,

[...] en términos de cognición conceptual existe un número infinito de perspectivas sobre cualquier cosa que se presente a la mente. Y ello es así porque la cognición mental selecciona determinados rasgos concretos del objeto en cuestión, cosa que no ocurre con la percepción sensorial. De ese modo, lo que uno filtra o selecciona determina lo que es verdadero desde esa perspectiva (Goleman, 2003: 134).

En el mismo diálogo, el investigador Francisco Varela señala al respecto que “la mente occidental está muy determinada por la tradición empírica, y los empiristas no dudan en convertir sus afirmaciones en torno a la verdadera naturaleza de la realidad en modalidades objetivas e incuestionables” (Goleman, 2003: 134). Causa, tal vez, de muchos de los malentendidos científicos que se han dado en nuestra civilización, creyendo que la observación es, básicamente, objetiva, al ignorar el filtro que se hace hasta en la comprensión más elemental de un fenómeno.

De esta importancia acerca de la manera de conceptualizar la realidad, que se realiza a menudo de manera desapercibidamente arbitraria, da cuenta la observación de que el “animal” del que tantos filósofos han hablado, más que animal es una construcción mental del hombre, resultante de la combinación de sus creencias y experiencias acerca de los animales, sumados al fruto de su pensamiento. Mary Midgley señala que el lobo de la mayoría de las descripciones literarias o caracterizaciones filosóficas no tiene gran cosa en común con el lobo real (Midgley 1978: 25-26). Las imágenes del animal responden de cerca al estereotipo con el que se trató también a otros *diferentes*, por turno: tribus enemigas, extranjeros, esclavos, negros, indios, mujeres, homosexuales, judíos, cristianos, cátaros, protestantes, obreros... la lista de enemigos y de diferentes es interminables, pero parece incluir desde hace mucho tiempo a los animales.

Esta concepción se refleja notablemente en el lenguaje, en el cual para describir la excelencia moral de una persona y su comportamiento compasivo y altruista se lo designa simplemente como alguien “humano” (sin por ello hacer referencia al hombre como único animal capaz de masacrar a su propia especie por gusto y sin necesidad). En cambio, para denotar a una persona cruel, egoísta, sanguinaria, lasciva, testaruda, salvaje, poco inteligente, poco refinada, y un largo etcétera que traduce todo aquello que no goza de prestigio a ojos de una persona civilizada, se le llama bruto, animal o bestia. Curiosamente, es el hombre el que explota el resto del mundo más allá de sus necesidades reales, por codicia, generando sufrimiento ajeno. Pero la imagen que crea de sí mismo es la de un ser altruista: cuando el hombre se designa como humano, lo que quiere decir es “compasivo”.

Hablando a propósito del libro de Charles Darwin, *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Paul Owen, un referente en el campo de la investigación de las emociones, señala que “el pensamiento occidental ha oscilado entre dos opiniones diferentes, que la emoción es exclusiva de los animales, o que lo es del ser humano. Si reconociésemos que los animales tienen emociones, no podríamos tratarlos del modo en que los tratamos” (Goleman, 2003: 183).

En todo caso, se puede decir sin asumir grandes riesgos que si algo ha caracterizado al pensamiento occidental es esa búsqueda de caracteres exclusivos: o la emoción es exclusiva del ser humano, o del animal (y en ese caso es la razón la que es exclusiva del hombre). La polarización occidental es, como toda polarización, extremista. Generando posiciones excluyentes, produce una carga de características “indeseables”, que es la que a lo largo de la historia ha ido depositando en todos los seres que ha estigmatizado. Como lo señala el Dalai Lama,

Occidente considera a la emoción como algo opuesto al pensamiento, mientras que el sistema tibetano, por su parte, los ve como partes diferentes de la misma totalidad integrada. [...] Si queremos comprender por qué Occidente presta tanta atención a las emociones, deberíamos remontarnos a la Ilustración o quizás antes incluso de santo Tomás de Aquino, épocas en las que se concedía una atención desmesurada a la inteligencia y a la razón. [...] La visión occidental de separación entre la emoción y la cognición están en contradicción con los descubrimientos realizados por la neurociencia, que señalan que es como si el cerebro no estableciese distinción clara alguna entre el pensamiento y la emoción. [...] Así pues, los circuitos neuronales implicados en la emoción y la cognición se encuentran estrechamente interrelacionados, lo cual parece apoyar la hipótesis budista de que se trata de dos aspectos indisolubles (ver Goleman 2003: 211-212).

La razón, al parecer, es indisoluble de la emoción. El ser humano está en un *continuum* con el animal. Los mecanismos neurológicos de seres humanos y animales son semejantes. Pero la visión occidental clásica habla del animal como de “otro”, diferente, inferior, separado del hombre.

En definitiva, ¿qué es el animal?, ¿y qué sabemos de él?

6. El animal que conocemos

Como ya mencionamos, Mary Midgley discurre acerca de cómo el “lobo” del que habla Hobbes en su famoso *Leviatán* tiene más de proyección humana que de lobo, ya que analizando detenidamente la descripción que se hace en ese libro y la que realizan quienes han estudiado la vida y comportamiento social de los lobos, nos encontramos frente a dos descripciones que no tienen prácticamente ningún punto de contacto (Midgley 1978: 26). Clásicamente, los filósofos han trabajado el tema a partir de su razonamiento, teniendo habitualmente un escaso conocimiento del mundo animal, salvo el que proviene de ciertas generalidades que dan cuenta más bien del área de contacto del animal con el humano que del animal en sí. En ese sentido, sus juicios son parciales, cuando no equívocos.

Este gran vacío conceptual empezó a remediarse en el momento en que la biología comenzó a estudiar seriamente el comportamiento animal, desarrollándose la etología como disciplina científica. A medida que los científicos estudiaban rigurosamente el mundo animal, comenzaron a ver la luz un sinnúmero de resultados sorprendentes: la

exclusividad humana en el terreno de la inteligencia empezó a verse seriamente puesta en tela de juicio, y con el apoyo de pruebas. Ampliamente definida por una serie de capacidades que varían en función de la clasificación que se utilice, la inteligencia incluye habilidades tales como la capacidad de abstracción, la capacidad de utilizar conocimiento adquirido para, recombiniéndolo, definir nuevos objetos o eventos, la capacidad de utilizar herramientas, la capacidad de usar un lenguaje, la autoconciencia (conciencia de sí mismo), etc. Sorprendentemente, comenzaron a publicarse estudios en los cuales animales de diferentes especies mostraban algunas o varias de dichas habilidades. Recibidos con entusiasmo y escepticismo por el medio científico, más y más estudios comenzaron a ver la luz, llevando a nuevas constataciones. Lo que se creyó en un primer momento patrimonio exclusivo de los primates superiores se reveló luego realidad presente, en diferentes niveles de desarrollo, en los más variados tipos de animales. Recientemente, un oceanógrafo obtuvo la filmación de un pez coralífero en plena utilización de una herramienta (Giacomo 2012), registrando una actividad en la cual el animal consiguió una herramienta y luego la trasladó una distancia considerable, utilizándola entonces para obtener comida en un proceso que requiere tanto planificación como perseverancia para lograr el fin deseado. Es decir que se han constatado casos de utilización de herramientas aún en animales que poseen escasas posibilidades físicas de manipulación. Estudio tras estudio, la etología ha ido formando un corpus aplastante de evidencia de inteligencia en el mundo animal, así como de comportamientos que permanecen *más allá de la comprensión humana*, pero que reflejan resultados sistemáticamente satisfactorios en habilidades complejas que los humanos poseen en muy bajo grado.

Como ya se ha mencionado, la manera en que el ser humano ha planteado la relación con el resto de los animales a lo largo de los siglos tiene más que ver con su propia mentalidad que con los animales en sí. Esta posición denota a menudo la ya mencionada tendencia a reservar las cualidades que el hombre considera positivas para sí, atribuyendo las que considera negativas a alguien más que, por ello, se puede matar o reducir a la servidumbre sin mayores problemas de conciencia. Es así como se forjó a lo largo de la historia de la humanidad la idea de grupos privilegiados, siendo los vencedores quienes impusieron como grupo privilegiado al suyo propio. El caso del animal no es diferente: el humano se “despegó” del reino animal reservándose un lugar de privilegio. El sentido práctico de esta diferenciación tiene que ver con la utilidad: al proclamarse diferente, el ser humano se distancia; al distanciarse, puede disponer de los otros sin culpabilidad.

Mary Midgley señala que los animales predadores (como los lobos) tienen altas inhibiciones que les permiten arreglar sus problemas sin tener que matar. Estas inhibiciones tienden a conservar un equilibrio, ya que dichos animales pueden matar con gran facilidad. Pero su programación evolutiva ha desarrollado herramientas altamente sofisticadas que les permiten vivir en sociedad (1978: 26). Las inhibiciones de las que hablamos consisten en mecanismos relacionados con el respeto de la vida de los individuos que se someten al poder de otro (comportamientos de sumisión), así como con el cuidado de las crías y el buen comportamiento dentro del grupo. El ser humano, que no parece haber sido predador en sus comienzos, sino más bien presa, no llegó a desarrollar sus inhibiciones a un grado ni remotamente comparable al de los lobos, quedándose en un punto medio entre la posesión de inhibiciones y su ausencia. Pero al adquirir la inteligencia y, con ella, las herramientas para volverse dominante, se encontró frente a

tendencias destructivas poco domesticadas, lo que permite que en tantos casos mate por placer, o sin verdadera necesidad. En ese sentido, el argumento de la diferencia (señalado más arriba) le permite justificar parte de esas tendencias de destrucción o de dominación. Dado que el conflicto constituye un punto importantísimo en la relación del humano con otros animales, así como lo es entre diferentes grupos humanos o diferentes individuos, este procedimiento es importante. Y es que la competencia es una realidad para los animales: aunque no siempre de manera despiadada, los seres vivos están en competencia por el territorio y por el alimento. El humano come a los animales; a la vez muchos animales cazan animales que los humanos reclaman para sí, o matan humanos. Paralelamente, a medida que el humano reclama más y más territorios para sí, se vuelve exclusivo, al punto de no tolerar ni siquiera la presencia de insectos en sus territorios. ¿Cuál es la consecuencia? El humano desea apropiarse del mundo, pero de un mundo sin espacio para los otros seres: esta fantasía se vuelve contra su propia supervivencia, ya que es materialmente imposible que el ser humano sea el único habitante del planeta.

El detalle está en que, lo admita o no, él también es parte de un ecosistema. La gran paradoja consiste en constatar que ese mundo que el judaísmo le promete como herencia, no puede poseerse, ya que el humano no es exterior a él. Cuando un teórico como William Frankena declara que “[...] un organismo debe ser más que simplemente viviente para tener derecho a continuar viviendo. Su vida debe tener además ciertas cualidades adicionales, o ser capaz de tener[las]” (citado por Vilmer 2008 : 75), vemos hasta qué punto el ser humano habla con el tono de quien lo conoce *todo*: pero es poco lo que sabe de las cualidades y funciones de cada ser viviente, particularmente aquellos que le resultan más extraños. Cuánto más, acerca de las interrelaciones que los unen. Conocemos bien el rol que juegan algunos animales en la transmisión de la vida, como es el caso de las abejas. Pero infinidad de otros casos nos resultan más oscuros. Los baobabs, por ejemplo, están haciendo frente a una declinación marcada de sus niveles de reproducción. Algunos científicos piensan que entre otras causas que afectan la limitada distribución de estos árboles figura la desaparición de especies animales que pueden haber participado en la propagación de sus semillas, como el ave elefante, un pájaro en cuya extinción parece haber jugado un rol decisivo el ser humano (Puy 1996: 93), (Baum 1995: 444). ¿Qué puede decirnos al respecto un juicio como el de Frankena? Hace muy poco que se empezó a tener en cuenta la existencia de ese mecanismo biológico que conecta la supervivencia de un gigante vegetal con especies animales extintas. Las “cualidades adicionales” que exige Frankena a viva voz son posiblemente invisibles a sus propios ojos⁴.

El primer paso para comprender la realidad animal y poder posicionarnos respecto a la misma consiste en aprender a mirar. Para ello, los científicos contemporáneos han dejado de lado la teorización, partiendo de la humilde observación de lo que no conocen. El conocimiento es la única cura a los prejuicios: a medida que conocemos más a los animales, al lobo real, con su organización social ejemplar y su racionalidad a la hora de cazar, nos alejamos de la idea del lobo sanguinario de Hobbes que mata a traición, por el simple gusto de la sangre, y podemos aceptar el hecho de que es más frecuente encontrar seres humanos sanguinarios que lobos sanguinarios. Ese primer paso de apertura a la

⁴ William Frankena, filósofo moral estadounidense, sostenía sin embargo una posición cercana a la de Singer acerca de los derechos animales, difiriendo de la visión de los deontologistas, que defienden el carácter sagrado de la vida en sí, sin requisito de autoconsciencia (ver Vilmer 2008: 75).

experiencia ha ayudado a encuadrar mejor la realidad animal. Gracias a él, la etología ha desmitificado una buena parte de los lugares comunes que la humanidad había acuñado respecto a los animales.

La otra gran fuente de información que ha explotado nuestro tiempo viene del aporte de la descripción de los mecanismos fisiológicos animales realizada por las neurociencias. En efecto, ya no es posible decir, como lo hiciera Descartes, que, ante un maltrato idéntico, el hombre sufre y el animal no. Ya sabemos sobradamente que en lo que se refiere a sensibilidad y a emotividad, los mecanismos humanos y animales funcionan siguiendo las mismas leyes. El dolor de dos mamíferos diferentes se traduce en reacciones prácticamente calcadas, que implican el mismo mecanismo de transmisión de impulsos eléctricos y bioquímicos, la misma captación de sustancias, las mismas señales fisiológicas. La continuidad entre humanos y animales está clara. En cuanto a la diferencia evolutiva, cada vez se descubren más puentes de unión entre las dos categorías. Charles Darwin ya decía en su libro *The Descent of Man*, que

[...] el hecho de que los animales inferiores se animen con exactamente las mismas emociones que nosotros está tan bien establecido que no debería ser necesario agobiar al lector con numerosos detalles” y que “sólo algunas personas discuten aún que los animales posean algún tipo de razonamiento. Se ve continuamente a los animales detenerse, considerar y resolver. Es un hecho significativo que a medida que un naturalista estudia los hábitos de un animal en particular, más los atribuye a la razón y menos a instintos aprendidos. Ciertos animales extremadamente en la base de la escala muestran un cierto grado de racionalidad (Regan, Singer 1989: 27).

7. El concepto del instinto: confrontación con la inteligencia animal y el instinto humano

Frente a esta reflexión de Darwin surgen dos problemas fundamentales: ¿qué es el instinto? ¿Y cómo podemos distinguirlo del comportamiento consciente o racional? Las preguntas no son fáciles de responder, ya que se hunden profundamente en la propia psicología del ser humano y en el uso vacilante y ambiguo que del término “instinto” ha mantenido durante siglos.

Como lo señala Mary Midgley, cuando hablamos de instinto en la actualidad no nos referimos a sentidos un tanto oscuros o místicos tales como una “voz interior” o una entidad sobrenatural, sino a una cierta disposición, a un conjunto de propiedades causales. Algunos de ellos son innatos (como el desplazamiento de los bebés canguros hasta el marsupio de sus madres), pero la mayoría no, apareciendo ante el acontecimiento apropiado y mediando un cierto grado de madurez del animal, como ocurre en el caso de los instintos sexuales (Midgley 1978: 52).

Aunque muchos usos de la palabra hayan servido para cubrir simplemente comportamientos que no entendemos, el instinto se revela en realidad una herramienta básica de la evolución. Es gracias a él que ciertas actividades fundamentales para la supervivencia y para el funcionamiento social de los animales se ven aseguradas. En efecto, estos programas de comportamiento recuerdan a otros mucho más sofisticados que rigen, por ejemplo, la percepción. Dado que en cada acto de percepción el sujeto se enfrenta, literalmente, a cientos de miles de estímulos diferentes que forman parte de esa percepción compleja, existen filtros que simplifican esa serie de datos, volviéndola inteligible. Muchos de esos filtros son imperceptibles en la práctica y tienen que ver con

comportamientos automáticos, como ocurre cuando caminamos por el bosque y escuchamos pasos detrás nuestro: buena parte de los demás estímulos (que consideramos rutinarios o poco amenazantes, como la sucesión de golpes de la brisa en las diferentes partes del cuerpo) son descartados, reteniéndose principalmente los que sí pueden ser significativos para nuestra integridad, como las características precisas de esos pasos detrás nuestro. Algo similar ocurre en el caso del instinto, que establece mecanismos automáticos tendientes a facilitar la vida de los animales. Pueden estar relacionados con conductas más o menos generales, como lo sería el impulso de moverse de una determinada manera para buscar comida (rutina que varía según las especies, ya que sus alimentos son diferentes), el de cazar, el de jugar, etc.

Se distinguen dos tipos de instintos: los cerrados y los abiertos. Mientras que los primeros son muy específicos, casi como un programa que se ejecuta desde el principio hasta el final sin grandes variaciones, los segundos incluyen la adaptación a circunstancias variadas, tal como sucede con el instinto de cazar, que provee una serie de movimientos y reflejos conexos, pero que no dice exactamente y paso por paso cómo ha de cazarse un animal en particular en un terreno específico, quedando los detalles librados a la circunstancia puntual, que es siempre diferente (Midgley 1978: 52-53). Los instintos abiertos son, como se puede apreciar, mucho más complejos que los cerrados y son los que priman en la vida de los animales más evolucionados, como los mamíferos. Si bien la existencia de estos automatismos o tendencias innatas es evidente, también es un hecho que fueron utilizados como una solución fácil de invocar en cuanta situación problemática se planteara con respecto a las formas de actuar de los animales, sobre todo cuando se percibieran como demasiado parecidas a la de los humanos, justificándose la acción animal como el mero resultado de un instinto. En el caso del ser humano, en cambio, se ha preferido tradicionalmente una explicación apelando a la presencia o ausencia de razones. Debido a ese abuso que se ha realizado del concepto de “instinto”, numerosos teóricos y etólogos prefieren en la actualidad hablar de *drive*, un término relacionado únicamente con las conductas animales organizadas en mecanismos y que no posee ninguna connotación misteriosa o irracional (Midgley 1978: 51).

El gran paso que se ha dado en nuestros tiempos es el de tratar de observar el comportamiento de animales y humanos sin un preconcepto establecido de antemano acerca de qué son o cómo actúan. Gracias a ello podemos ver que tanto los humanos como los demás animales poseen instintos. Por otra parte, los estudios llevados a cabo con numerosas especies han probado la existencia de inteligencia, conciencia y autoconciencia animal. En un hito que marca un antes y un después definitivo en la relación del hombre con el resto de los animales, un prestigioso grupo de investigadores en neurobiología, en neurociencias cognitivas y otras disciplinas afines, firmó en julio de 2012 la “Declaración de Cambridge sobre la Consciencia”, que afirma, entre otras cosas, la evidencia de estados de consciencia similares al humano en animales no humanos (especialmente aves, mamíferos y otros animales como los pulpos). La Declaración menciona que “el peso de la evidencia indica que los humanos no son los únicos en poseer el sustrato neurológico que genera la consciencia”, que otros animales lo poseen también, acompañado por la capacidad de exhibir comportamientos intencionales (Low 2013). Esta declaración sella los descubrimientos realizados en el campo de la neurobiología en los últimos 30 años, que han reelaborado completamente la comprensión que teníamos de la psiquis y su sustrato físico.

El tema del instinto en el humano ha sido ampliamente acallado a causa del deseo de mostrarlo como un ser fundamentalmente racional. El instinto más mencionado en el caso del humano es, y no extraña, el maternal. En una sociedad fundamentalmente patriarcal, otro de los destinos tradicionales de los aspectos negativos que el hombre rechazaba de sí mismo ha sido la mujer, el sexo sometido. Por eso, no han existido mayores reparos a la hora de reconocerle un comportamiento instintivo, que en los términos de los racionalistas de la época se equiparaba a “animal”, ya que justamente una de las bases de la polarización realizada por los racionalistas pasaba por reivindicar la existencia de seres humanos superiores e inferiores, polarización que se declinaba en una larga y variada lista de inferiores, teniendo por contrapartida, en el polo superior, a la élite del grupo del cual provenían los pensadores de la época, esto es: al hombre blanco, europeo, educado, masculino. Este antecedente es el que hace que las teóricas feministas se identifiquen con la defensa de los derechos animales, ya que reconocen en los argumentos utilizados para explotarlos aquellos que se utilizaron en su momento tanto en contra de los grupos esclavizados como de las mujeres. En cuanto a la presencia de comportamientos instintivos en el ser humano, Midgley aclara que, como en la mayoría de los animales más evolucionados, nuestros instintos pertenecen al grupo de instintos abiertos, que aseguran estrategias de comportamiento tendientes a facilitar la supervivencia y el éxito de la especie en circunstancias complejas (1978: 56-57). Algunos ejemplos serían los *drives* relacionados con la territorialidad, o con la protección de los jóvenes (la sonrisa de los bebés menores de dos meses es prácticamente un acto instintivo, que dispara el comportamiento protector de los adultos).

El reconocimiento de la existencia de instintos en los humanos es un paso inmenso hacia la reivindicación de su condición animal. Si el ser humano ha insistido tanto en su superioridad basada en su carácter racional, ha sido por las razones que generalmente yacen detrás de toda invocación de una superioridad innata: el reclamo de una prerrogativa. Históricamente, la invocación de superioridad ha implicado el gozo de ciertos beneficios, como apropiación de la autoridad, del poder, de la verdad. En todo caso, esas ventajas han conllevado privilegios: son los privilegiados de turno (los nobles, los ricos, los conquistadores, etc.) los que disponen de las demás cosas y seres, humanos o no humanos. Una explotación que le resulta, si no imprescindible para su supervivencia en la mayoría de los casos, sí altamente conveniente.

8. La explotación del animal

Utilizándolo como comida, como fuerza de trabajo, como diversión o como destinatario de su violencia, el hombre ha declinado su uso del animal en interminables ejemplos. Muchos de esos usos no sólo han estado presentes en la relación del hombre con el animal, sino también en la de los humanos entre sí, durante una buena parte de la historia y en una buena parte de la geografía del globo. Los más importantes son:

8.1 *El consumo*: la explotación del animal por su carne, leche, cuero, marfíl, etc., que se ha vuelto más cruel a medida que el hombre aumentaba en medios tecnológicos y en conocimiento pragmático, pone en evidencia que el trato “inhumano” del animal no tiene que ver con la falta de civilización o de racionalidad. Al contrario, ha sido facilitada en muchos casos por ella. Baste el ejemplo de la “granjas” industriales, donde se explota a los animales en condiciones de tortura, sin respeto de sus más esenciales necesidades de espacio, de higiene, etc.

8.2 *Su uso como esclavo*: animales de trabajo. Desde el ejemplo clásico del animal de tiro a los delfines utilizados por el ejército estadounidense con fines de espionaje, los animales cuentan con pocas defensas efectivas a la hora de regular su utilización laboral.

8.3 *Como esparcimiento*: animales de compañía, de circo, etc. Se trata en realidad de una forma particular de esclavitud, ya que su bienestar queda prácticamente librado a la buena o mala voluntad de su propietario legal.

8.4 *Como objetos de laboratorio*: la experimentación reduce a los animales en la mayoría de los casos a objetos, a materia compleja. En el mejor de los casos, se “dispone” de ellos contemplando medidas para “minimizar” su sufrimiento (quedando abierto el criterio que establece el límite); en el peor, se tolera en los laboratorios comportamientos sencillamente crueles, a fin de evitar problemas en el seno de los equipos. Numerosas denuncias de asociaciones de defensa de los animales denuncian el hecho como común (ofreciendo pruebas de ello). Por otra parte, la industria sigue utilizando pruebas de toxicidad que se han probado obsoletas hace mucho tiempo, pero continúan vigentes por no haber evolucionado la legislación que las estableciera. Estas pruebas, que se traducen en el envenenamiento progresivo de millones de animales por año sin administración de analgésicos, constituyen en la práctica un mero acto burocrático, sin ventajas sanitarias.

8.5 *Como diversión y pasatiempo*: la caza y la pesca son dos ejemplos clásicos.

Estos puntos sirven para ejemplificar el tipo de explotación al que sometemos al animal, sin pretender constituir una lista exhaustiva. Interesante observación, el consumo del animal está reñido con el conocimiento del mismo. Y este hecho es lógico, ya que si creemos que los lobos son tal como Hobbes los describe, no tendremos muchos miramientos a la hora de eliminarlos. En cambio, luego de mirar una buena cantidad de los numerosos documentales que dan testimonio de su realidad, tendremos bastantes más objeciones para matarlos sin una buena razón.

El fenómeno de despersonalización que ha utilizado frecuentemente el ser humano en su explotación del animal puede tener que ver con la manera de funcionar de los animales sociales, de los cuales forma parte: a medida que el Otro se reconoce no como objeto sino como sujeto, se ponen en marcha los mecanismos sociales, y con ellos, las inhibiciones que permiten la coexistencia pacífica entre los miembros de una sociedad. Este mecanismo se constata fácilmente en el caso de las guerras, en las que es vital proceder a la despersonalización del enemigo para poder agredirlo.

El lenguaje es, seguramente, uno de los mayores bastiones del desconocimiento en estos casos, ya que es una de las pocas herramientas que pueden representar lo que no se conoce directamente, creando una imagen de ello. Lamentablemente, la utilidad del lenguaje reposa sobre la veracidad con la que se lo utilice, siendo en consecuencia tanto una de las mejores armas de guerra como un instrumento de paz, ya que como toda herramienta, es manipulable, pudiéndose utilizar para bien o para mal. Pero lo interesante es señalar que su papel es clave para proceder a la despersonalización del enemigo, gracias a la distancia que permite interponer con aquello que se describe.

El tema del abuso animal es a menudo falseado y despojado de sus elementos más violentos gracias al uso del lenguaje y un cuidadoso ocultamiento de la “parte que molesta”. En efecto, la explotación animal, sobre todo en lo que a crueldad y aberración se refiere, se oculta tras las puertas cerradas de laboratorios, circos y factorías industriales. Los mataderos, con prácticas que erizarían los cabellos del consumidor

promedio en caso de que las conocieran, someten a la tortura a los animales que explotan con el único fin de maximizar sus ganancias. Con el problema de que, para la visión a corto plazo de la economía de mercado, nada es suficiente. Las jaulas se achican cada vez más, el maltrato se multiplica, las condiciones “inhumanas” a las que se somete a los animales se vuelven práctica industrial aceptada y avalada por los gobiernos, sin mayor injerencia de un público que se escandalizaría frente a los “detalles técnicos”. El tema suena a conocido, y si realizamos un esfuerzo para tratar de descubrir a qué nos suena todo esto, nos vendrá a la memoria un rumor de lamentos y la imagen de ciertos edificios en los que se amontonaba a los prisioneros, apiñados, sin espacio, sin casi aire para respirar, para embarcar a los que sobrevivían (considerados “resistentes”) en bajeles negreros. O en trenes rumbo a campos de concentración. El argumento es el mismo; el tratamiento, análogo. Neutralizar el lenguaje para extirpar la carga emocional de lo que se dice, utilizando descripciones tecnificadas, evitando los aspectos que nos molestan de una realidad que intentamos manipular. O recurrir directamente al silencio. Son todas técnicas que han sido utilizadas con fines aberrantes.

Estas técnicas recuerdan en su aspecto práctico a la teoría del “animal-máquina” de René Descartes. Como si aquellos que explotan a los animales lo hicieran basados en esa imagen de inicios de la Modernidad, los explotadores insisten en verse a sí mismos separados del resto de los animales, apropiándose del medioambiente que compartimos todos los habitantes del planeta, sin expresar ninguna consideración hacia las necesidades de los otros seres. Pero, tal como señalan quienes consideran los resultados de las prácticas tecnológicas del último siglo, que ha destruido buena parte de los ecosistemas del planeta, *los explotadores del mundo animal parecen no darse cuenta de que los humanos también formamos parte de este mundo* y que, por ello, dañar los ecosistemas que en él existen, rompiendo el delicado equilibrio que poseen, en el que intervienen innumerables factores sutilmente regulados, nos pone en peligro a nosotros también.

El debate acerca de la relación del ser humano con los demás animales es, por lo tanto, fundamental no sólo para el futuro de esos animales, sino también para el de los humanos. El trabajo emprendido con el propósito de lograr un reconocimiento jurídico de los animales como sujetos de derecho materializa la reacción de una parte de la sociedad humana que, ante la urgencia desatada por la degradación extrema de los ecosistemas, comienza a actuar concretamente para poner límites a los abusos del humano, ya no en el ámbito privado (en el que ampliamente se llevara a cabo esa defensa en el pasado) sino en el público.

9. Algunas consideraciones y comentarios, a modo de conclusión

La arbitrariedad con la cual el hombre ha tratado el tema de las diferencias y parecidos que tiene con el resto de los animales puede deberse a diversas razones. Una de ellas, el hecho de que el humano haya instituido como signos de inteligencia los que corresponden a *su* modalidad de inteligencia, confundiendo entonces la forma con la esencia: al no encontrar la *misma* modalidad de expresión en los animales, les niega la posesión de la cualidad. Pero existe una diversidad de formas equivalentes para expresar el mismo fenómeno, como se ve en el estudio que etólogos y psicólogos han realizado acerca del lenguaje. Un punto interesante a tener en cuenta, en este sentido, tiene que ver con la propia capacidad humana de conocer: una de las problemáticas relacionadas con la interpretación de las conductas instintivas y racionales tiene que ver con el propio

observador: ¿qué es lo que nos lleva a sentir que ciertos tipos de comportamiento son acompañados por un pensamiento racional? Lo que es complejo en ese caso no es solamente el comportamiento animal, sino nuestra propia cognición. Una prueba de esa problemática consiste en constatar que cuanto más nos alejamos de nuestro patrón genético, menos comprendemos los patrones conductuales de otras especies, porque nos cuesta más entenderlo. Es decir que, a menudo, lo que los estudios científicos nos permiten conocer no es tanto la presencia o ausencia de inteligencia en los animales, sino las limitaciones que la inteligencia humana posee para razonar.

En segundo lugar, el famoso debate entre moralidad humana y la existencia o no de un deber hacia los animales parece un poco desviado del centro del problema: la realidad del maltrato animal. ¿Hasta qué punto se puede o debe tolerar? En efecto, violencia es violencia, y quien la utilice sin motivos válidos (como la defensa), expresa una tendencia, que le es propia, a hacer uso de ella. No existen dos (o muchas) violencias diferentes: no existe el hombre que es tranquilo, “solo que” golpea a su mujer y sus niños: se trata más bien de una persona violenta que es frenada por las normas coercitivas o por la fuerza pública y que, *por ello*, no hace lo que no le conviene. Ese tipo de persona no se priva de hacer uso de la violencia en caso de no mediar represión por parte de la sociedad. Violencia es violencia; explotación es explotación. Una gran cantidad de personas, aunque tenga claro el principio de igualdad de derechos de todos los seres humanos, no actúa en consecuencia. No es mejor su comportamiento hacia los no humanos, porque quien explota, puede hacerlo en cualquier grado. No hablamos aquí en términos de moral sino de aprendizaje: quien se habitúa a hacer uso de una técnica, avanza en su dominio. La violencia no es una excepción: si se cultiva, se desarrolla y se generaliza. Siempre ha existido en el hombre la tendencia a abusar de su poder: basta dar un vistazo a la Historia para constatarlo. Pero en un momento crítico en el que los ecosistemas del planeta se degradan a una velocidad alarmante, la violencia del ser humano hacia el resto de los seres pone en riesgo la supervivencia de un inmenso número de especies, tal vez hasta la nuestra.

En cierto modo, la humanidad se encuentra en una encrucijada: aunque esté bastante claro que ciertos comportamientos no son permisibles (como la violencia, la tortura, o la explotación), a una parte de la especie la renuncia a esas prácticas no le resulta tentadora. Y he aquí la gran paradoja: si bien otra parte de la humanidad cree en ese cambio y realiza el esfuerzo de llevarlo a cabo, la que lo resiste se limita simplemente a moverse por las zonas en las que no hay castigo a esos abusos, y trabaja por perpetuarlos. Este es un problema que emana de una globalización de las prácticas económicas, comerciales y culturales que no ha sido acompañada por la correspondiente globalización de la justicia, creando una Corte Internacional de Justicia cuyo poder sea coercitivo. El problema de la destrucción de ecosistemas a escala global parece estar ligado a la naturaleza de la depredación en los humanos, que sin poseer los instintos que regulan la actividad de los grandes predadores, cuenta con los medios para destruir y matar a gran escala. Un predador que poseyera tan bajo nivel de inhibiciones sería considerado como peligroso (Midgley 1978: 28). En ese sentido, el ser humano, librado al saqueo del ecosistema planetario, es altamente peligroso.

Como vía para salir de la caracterización del mundo propia de la visión moderna que, oponiendo al ser humano y el resto del mundo permitió su explotación y devastación, el concepto de persona puede ser útil, ya que puede incluir tanto la persona humana como la

no humana. Sin embargo, también bajo esa categoría se incluyen en el ámbito jurídico a las personas no humanas de existencia ideal, es decir, las sociedades comerciales, asociaciones y otras entidades que se caracterizan como personas sin ser individuos humanos. En ese aspecto, hay un trabajo inmenso a realizar con el fin de incorporar al lenguaje categorías más amplias, pero también más realistas. Para poder crear un futuro diferente de lo que ya se ha vivido, se necesitan nuevas narraciones, nuevas ideas que muestren el camino para salir de lo conocido y generar lo nuevo. Thierry Gaudin, especialista francés en prospectiva, señala que, así como la Revolución Industrial fue alimentada por las visiones de Jules Verne o H.G.Wells, nuestro tiempo también necesita nuevos relatos, nuevas palabras capaces de inspirar la construcción de nuevas realidades (Gaudin 2013). En relación con los derechos animales, el hecho de poseer conceptos más variados puede ayudar a salir de un discurso altamente antropocéntrico, que es el que ha dominado, gran parte de la historia de la humanidad, y muy particularmente la de nuestro mundo occidental.

Una reflexión más personal que proponemos tiene que ver con la valoración de la razón, concepto que ha sido tradicionalmente utilizado como eje para pensar la relación del hombre con los demás animales. ¿Es la razón una muestra de superioridad incondicional? Mirando detenidamente la historia de nuestro mundo, se podría concluir que así como ha originado grandes avances, una parte de los males que han afligido a nuestro planeta tienen que ver justamente con su uso: en efecto, es a menudo el pensamiento racional el que ha llevado adelante guerras de conquista, que ha instaurado la tortura y el terror como instrumento de dominio. Es la inteligencia la que, basada en el concepto de identidad, ha perpetrado genocidios. La razón es una herramienta y, como tal, puede ser usada para bien o para mal. Al servicio de la locura, es peligrosa. Su posesión no implica *a priori* superioridad, sino complejidad.

Como última observación, mencionaremos que el ser humano parece aún poseer la tendencia a considerar a los animales como iguales basados en las capacidades cognitivas que se les conocen cada vez más. En cierta manera, centrado aún en el argumento de la superioridad racional, quiere “elevar” al animal en su escala de valoración. Tal vez sería más interesante que el humano “descendiera” de su sobrevaloración de lo intelectual que le hace verse dueño de un conocimiento del mundo mayor del que realmente posee, reconociendo que los efectos nefastos de su desconocimiento han destruido ya buena parte del capital vital del mundo. De seguir centrado en la idea de la superioridad de la razón, el hombre se seguirá sintiendo dueño de decidir *sobre todos los animales y sistemas* que no demuestran ser racionales, como los océanos, o las selvas, o la vida unicelular.

Si, en cambio, actúa valorando como principio superior la existencia, sus actos tomarán en cuenta el derecho a existir que poseen todos los seres, racionales o no, individuales o no. Ésa parece ser una estrategia más rica a la hora de plantear la interacción del ser humano con el resto del planeta. Como lo dijo Michel de Montaigne,

Hay más diferencia de un hombre determinado a otro que de determinado hombre a determinado animal. [...] Los animales poseen también lenguaje, inteligencia y emociones, cuyo único problema es el ser diferentes a los nuestros: es por un loco y testarudo orgullo que nos preferimos al resto de los animales (Montaigne 1962: 444).

Bibliografía

- Baum, David. 1995. A systematic revision of *Adansonia* (Bombacaceae). *Annals of the Missouri Botanical Garden*, Vol. 82, N° 3, p. 440-471. St. Louis, Missouri Botanical Garden Press.
- Bernardi, Giacomo. 2011. "The Use of Tools by Wrasses (Labridae)". *Coral Reefs*, N° 31, p. 39, consultado en línea el 12-12-2012 en <http://bio.research.ucsc.edu/people/bernardi/Bernardi/Publications/2012Tools.pdf>
- Descartes, René. 1967. *Oeuvres philosophiques*. Editor: Ferdinand Alquié. 3 tomos. Paris: Garnier.
- Montaigne, Michel de. 1962. *Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard.
- Franklin, Julian. 2005. *Animal Rights and Moral Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Jasper, James and Dorothy Nelkin. 1992. *The Animal Rights Crusade: the Growth of a Moral Protest*. Toronto: Maxwell Macmillan Canada.
- Gaudin, Thierry. 2013. "Nous franchissons le mur du temps". *Le Monde*, 01-02-2013, consultado el 01-02-2013 en <http://reseaux.blog.lemonde.fr/2013/02/01/revolution-cognitive/#more-1939>
- Goleman, David. 2003. *Emociones destructivas*. Buenos Aires: Editorial Vergara.
- Herscovici, Alan. 1985. *Second Nature. The Animal-Rights Controversy*. Toronto: CBC Enterprises/Les entreprises Radio-Canada.
- Low, Philip. 2012. *The Cambridge Declaration of Consciousness*. Consultada el 20-7-2012 en <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
- Midgley, Mary. 1978. *Beast and Man*. New York: Cornell University Press.
- Moussaieff Masson, Jeffrey. 2003. *The Pig Who Sang to the Moon. The Emotional World of Farm Animals*. New York: Ballantine Books.
- Puy, Blaise Du. 1996. The baobabs of madagascar. *Curtis's Botanical Magazine*, Vol. 13, N° 2, p. 86-95. Wiley-Blackwell Publishing, consultado el 01-02-2013 en <http://onlinelibrary.wiley.com/store/10.1111/j.1467-8748.1996.tb00547.x/asset/j.1467-8748.1996.tb00547.x.pdf?v=1&t=hja4i1kv&s=02260611f8664027d7d8beb68c85890b0fffc33e>
- Regan, Tom and Peter Singer (eds.). 1989. *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Rollin, Bernard. 1981. *Animal Rights and Human Morality*. Buffalo: Prometheus Books.
- Toynbee, Arnold. 1976. *La grande aventure de l'humanité*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Vilmer, Jean-Baptiste Jeangène. 2008. *Éthique animale*. Paris: Presses Universitaires de France.