



*Asesorías y Tutorías para la Investigación Científica en la Educación Puig-Salabarría S.C.  
José María Pino Suárez 400-2 esq a Lerdo de Tejada, Toluca, Estado de México. 7223898473*

RFC: ATI120618V12

**Revista Dilemas Contemporáneos: Educación, Política y Valores.**

<http://www.dilemascontemporaneoseduccionpoliticayvalores.com/>

ISSN: 2007 – 7890.

**Año: V      Número: 2      Artículo no.39      Período: Octubre, 2017 – Enero 2018.**

**TÍTULO:** Aporías antiespecistas relativas a la muerte en animales no humanos.

**AUTORA:**

1. Dra. Sandra Baquedano Jer.

**RESUMEN:** El problema del especismo, no solo está relacionado con el hecho de infligir deliberadamente dolor o sufrimiento a los animales no humanos, sino también con el fenómeno de ponerles fin a sus vidas. A partir de tal consideración, son abordadas tres posturas clásicas de la tradición anglosajona, relativas a las prácticas letales con animales de otras especies. Manifiestas las aporías respectivas, de los argumentos capitales, tanto a favor como en contra, se dilucidará su complejidad en la fundamentación de un móvil moral antiespecista, sondeando a su vez ciertos límites de la tradición occidental en contraste con la noción del *ahimsa*, presente en algunas sabidurías del oriente. Este artículo es fruto del proyecto FONDECYT 1140721.

**PALABRAS CLAVES:** especismo, bienestarismo, derechos de los animales, abolicionismo, *ahimsa*.

**TITLE:** Antispeciesist apories related to death in nonhuman animals.

**AUTHOR:**

1. Dra. Sandra Baquedano Jer.

**ABSTRACT:** The problem of speciesism, is not only related to the fact of the deliberated infliction of pain or suffering to nonhuman animals, but also with the phenomenon of putting an end to their lives. From this consideration, three classical perspectives of the Anglo-Saxon tradition are addressed in relation to lethal practices over animals of other species. With the respective apories exposed, considering their principal arguments, both for and against, its complexity will be elucidated with the assessment of a moral antispeciesist mobile, analyzing at the same time some limits of the occidental tradition in contrast to the *ahimsa* notion, established in some eastern wisdoms.

**KEY WORDS:** speciesism, welfarism, animal rights, abolitionism, *ahimsa*.

**INTRODUCCIÓN.**

Cuando en las últimas décadas del siglo XX se comenzó a abogar por los derechos de los animales no humanos, tal exigencia se basó en la posibilidad de que pudieran sentir dolor. Un escenario cuyo nivel de argumentación se consolidó con la acuñación y popularización del término especismo.

A continuación se procederá a presentar tres clásicas visiones de la tradición anglosajona, en clave aporética relativa al problema de dar muerte a los animales no humanos.

Luego de elucidar la defensa de los intereses, derechos y estatus moral de ellos en una tradición marcadamente especista, se diferenciará en cambio en las milenarias cosmovisiones orientales un trato compasivo con el resto de las formas de vida sin la necesidad de recurrir a la vasta

abstracción argumentativa característica de los notables defensores del antiespecismo para validar formalmente un respeto y solidaridad profundamente arraigados en sus prácticas cotidianas.

La tradición india abarca diversos sistemas socioculturales, religiosos, económicos y filosóficos, que han ido evolucionando a través del tiempo. En el apartado final, se rescatará solamente un aspecto antiespecista relativo al *ahimsa* en las tradiciones hindú y jainista para mostrar su actualidad en los pensamientos de Gandhi y Shiva, a fin de dilucidar cómo la aporía de dar muerte a los animales no humanos logra ser trascendida a través de su *praxis*.

### **¿Qué es el especismo?**

Si bien el problema del especismo forma parte de uno de los grandes temas de toda filosofía ambiental, los alcances de su sentido y significado siguen siendo desconocidos aún para una gran mayoría de personas, que afirman, no obstante, tener un profundo interés por diversos tópicos relativos a la biodiversidad y las dinámicas éticas hacia el resto de las especies no humanas.

El término proviene de especie, así como racismo proviene de raza. Este último se da a nivel de intraespecie; mientras que el primero supone el traspaso de ella. No se trata de una igualdad o semejanza sustancial entre ambos fenómenos, sino de un análogo referencial que alberga una analogía muy compleja, pero en uno y otro caso, alude a una discriminación. En lo que concierne al especismo aquella que ejerce el ser humano contra un sinnúmero de seres vivos no humanos, basada precisamente en la pertenencia a una especie diferente de la propia. Como el espectro de discriminación puede ser tan amplio e inconmensurable es relevante reflexionar si el hombre tiene alguna justificación moral para ejercer un trato dañino y perjudicial contra el resto de las especies no humanas.

El especismo se aplica en general a la creencia que afirma la superioridad de una especie en detrimento de las demás, preconizando, entre otras cosas, la separación de especies o grupos por

segregación en condiciones de vulnerabilidad. Por ejemplo, en el caso del especismo contra los animales no humanos dentro de un hábitat artificial, como pueden ser los mataderos, los laboratorios, los zoológicos o los circos, por nombrar algunos. Si bien el ser humano está destinado a tender a incurrir en otras múltiples variantes especistas, a grandes rasgos se comparten algunos patrones comunes que defienden quienes avalan tales prácticas. Dos acuciantes a mencionar: la férrea negación a toda posibilidad que las demás especies tengan la capacidad de padecer dolor, y que sean dignas o estén facultadas de poseer derechos. En ambos casos, el resultado es más o menos el mismo: simplemente no evitar, sino más bien propiciar directa o indirectamente, el sufrimiento innecesario en seres no humanos.

### **Origen del concepto especismo.**

Esta forma de discriminación remonta a un pasado milenario; no obstante, el vocablo que la designa surgió solo hace un par de décadas y se lo debemos a Richard Ryder (1971:79), cuando en 1970 acuñó el término en su artículo “Experiments on Animals” en vista de denunciar los crueles experimentos que se realizaban en los laboratorios con animales<sup>1</sup>. Ahí condenó la postura en la que solían incurrir los científicos de su época, puesto que muchos de ellos aceptaban la teoría de la evolución de Darwin, la cual supone un continuo biológico; es decir, aceptaban, por un lado, la existencia de una similitud sustancial entre un chimpancé y un ser humano (el código del ADN entre ambos guarda similitudes notables), pero, por otro lado, establecían en la práctica una distinción moral radical a la hora de experimentar con ellos. En la práctica, no ha sido incompatible defender el continuo biológico de las especies y a la vez abogar por un antropocentrismo moral. ¿Cómo entender esta conducta? Valiéndonos de una casuística

---

<sup>1</sup> Sobre información actualizada relativa al uso de animales en laboratorios y el curso del concepto de las 3 R (*replacement, reduction, y refinement*) en las comunidades científicas, *cfr.* Ryder (2006: 96).

imaginaria, podríamos conjeturar desde Schopenhauer o Jonas respectivamente: actúa en vista de satisfacer intelectualmente las necesidades insaciables de su yo volente o actúa simplemente según la tendencia utópica del *Homo faber* con la disposición a utilizar a las demás especies que ahora viven como simple medio para una determinada meta o apartarlas como un obstáculo para ella. Ryder y Singer son los primeros en explicitar su postura: el primero afirma, que experimenta en aras de aumentar su conocimiento y beneficiar su propia especie, mientras que el segundo sostiene que obra sin acatar la idea de un continuo evolutivo fisiobiológico-social.

### **Especismo en relación al sufrimiento.**

Sufrir es un fenómeno tan complejo y profundo que no puede ser comparado en lo que se refiere a su padecimiento en intensidad alguna con otra capacidad. Desde una perspectiva biológica, se suele definir el dolor como una experiencia sensorial y emocional desagradable, que se encuentra en relación con algún tipo de lesión tisular real o un daño potencial. La reacción ante tal daño es lo que estimula precisamente un actuar.

Cuando los mecanismos defensivos no ayudan a canalizar el dolor y se vuelven contra quien lo padece, se produce una suerte de atascamiento que puede identificarse con el término *sufrimiento* antes que dolor. Spaemann comprende en esta dirección la connotación recién referida: El término alemán ‘sufrimiento’ tiene, de manera análoga a sus términos correspondientes en otras lenguas, un doble sentido. Significa tristeza (infelicidad, desagrado...), y también, sencillamente, pasividad (en el sentido de *passibilitas*), o por decirlo a la moda, frustración (Spaemann, 1977: 118).

A partir de un cierto grado de intensidad, el dolor como tal pasa a ser sufrimiento, aunque pueden darse casos donde el sufrimiento se padezca primero (ciertas depresiones) y luego sobrevenga un dolor físico asociado a este estado. El paso de uno a otro ocurre cuando se anula por la profundidad del padecimiento todo motivo positivo o negativo del futuro; cuando se ausenta la

esperanza de alivio real y se estanca con ello la canalización que abstrae o aleja de su intensidad. Aquí, entonces, ya no cabe hablar de dolor, sino de sufrimiento, en cuanto comprende la totalidad de un estado físico y mental.

Según Bentham (1970: cap. 17) y Singer (1999: cap. 1), el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad. Esta última remite, no solo a la capacidad de sufrir, sino también de disfrutar.

Es común que muchos de quienes incurren y defienden la moralidad de las propias prácticas especistas, nieguen la capacidad que tienen los animales para sentir dolor, aún cuando sea posible observar sus comportamientos: sacudidas, contorsiones faciales, gemidos, chillidos u otros sonidos; en fin, diversos intentos de evitar la fuente de dolor y retirar bruscamente determinados miembros cuando han sido lesionados, además de cambios fisiológicos ante el daño en potencia que se percibe como aumento de la presión sanguínea, transpiración, dilatación de las pupilas, hasta el extremo de evidenciarse en el animal manifestaciones contrarias cuando el agente agresor lo ha dañado severamente (Singer, 1999: 47).

A pesar de que son innegables estas reacciones, que provienen de seres cuyos sistemas nerviosos son casi idénticos fisiológicamente con un origen y función evolutiva común, el especismo implícito en la postura de quienes defienden la moralidad de las prácticas que suelen conllevar a una buena parte de estas reacciones, niega, no obstante, que puedan funcionar de manera similar al sentir dolor.

El dolor, al ser más específico que el sufrimiento, tiene claramente una utilidad biológica, ya que debiera aumentar la posibilidad de supervivencia de la especie, permitir evitar las fuentes de daño, y por consiguiente, de sufrimiento con independencia de la raza, la especie o el género de un ser vivo (Singer, 1999: 53).

### **¿Cuándo es considerada una práctica especista sacrificar a un animal no humano?**

¿Se sigue del hecho de infligirles la muerte a los animales no humanos, que sean necesariamente susceptibles de ser dañados? Y si no siempre es así: ¿Qué tipos de prácticas letales son lesivas para ellos? Cuestionarse la existencia de estas eventuales prácticas especistas supone considerar que en múltiples casos a la mayoría de los animales no solo se les provoca sufrimiento, sino que además se les priva de la vida.

Óscar Horta en una completísima tesis doctoral relativa al especismo dedica un apartado a “el problema de la muerte”, tratando de esclarecer cómo el uso de animales no humanos resulta complejo en el ámbito de la experimentación al implicar no solo sufrimiento y disminución del bienestar, sino también en la medida en que dicha experimentación supone el fin de sus vidas: Distintos teóricos han defendido, que si bien una discriminación de especie no resulta en principio aceptable, ocurre que cuando lo que consideramos no es la posibilidad de sufrir, sino la de morir, sí cabe asignar un distinto valor a la vida de los miembros de distintas especies. Estos autores han defendido, que los animales no humanos no tienen un interés en vivir como el que poseen los humanos (Horta, 2007: 537).

He aquí una síntesis de tres clásicas posturas sobre el tema a fin de dilucidar las principales aporías antiespecistas relativas a la muerte en animales no humanos, las cuales se encuentran abierta e intelectualmente en pugna en la tradición occidental.

#### **Peter Singer y su postura post *Liberación animal*.**

A Singer debemos la popularización del término especismo mediante la denuncia fiel y lúcida – basada con datos estadísticos, históricos y sociológicos– de sus diversas variantes en animales no humanos, alertando en su *best seller*, “Liberación animal”, acerca del enorme sufrimiento infligido a los animales no humanos. En todo su espectro y crudeza describe una gran variedad de técnicas

utilizadas en las granjas, experimentos efectuados en muchos laboratorios, uso de pieles en la vestimenta, deportes y entretenimientos crueles, etc.

El principio de igual consideración de Singer condena las diversas formas injustificadas de discriminación moral, no solo basada en patrones como la especie, sino también, entre otros, en la raza o sexo de los posibles afectados. Tales discriminaciones apelan a distinciones, las cuales resultan equívocas e irrelevantes para valorar el estatus moral de cada individuo en particular. Si bien ha sido y es fácilmente reconocible que no hay razones para creer, por ejemplo, que el umbral intelectual de una persona está determinado por el mero hecho de pertenecer a un distinto sexo o tener diferente color de piel, aún cuando uno se pusiera en el absurdo que existieran tales diferencias, de ningún modo, una deficiencia como esa u otra, justificaría una discriminación moral, y por consiguiente, un trato lesivo basado en tal hecho.

Desde el principio de igual consideración, el criterio de relevancia moral es el de la sintiencia, es decir, la posibilidad de sentir placer y dolor, de lo cual se sigue el ser capaz de tener intereses. Todo ello ha de incluirse, desde esta perspectiva, en las respectivas decisiones morales que de alguna manera les atañan: La capacidad de sufrir y disfrutar es un *requisito para tener cualquier otro interés*, una condición que tiene que satisfacerse antes de que podamos hablar con sentido de intereses [...] Si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta este sufrimiento. Al margen de la naturaleza del ser, el principio de igualdad exige que –en la medida en que se puedan hacer comparaciones *grosso modo*– su sufrimiento cuente tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser (Singer, 1999: 43-44).

La consideración moral es determinada por la capacidad de tener experiencias de bienestar y malestar. Desde esta óptica, quienes carecen de todo tipo de experiencias positivas o negativas, no

se hace necesaria en ellos su inclusión en la esfera moral, debido a que no tienen de suyo interés en resultar beneficiados o perjudicados por las acciones de terceros.

En “Liberación animal”, y en consonancia con el principio de no maleficencia, se defiende la tesis que todo ser, con intereses, ha de ser incluido en la esfera moral, al margen de su raza, sexo o especie; sin embargo, no se aboga ahí por el cese de aquellas prácticas que implican dar muerte a los animales no humanos a fin de satisfacer diversos hábitos del hombre. Señala Singer, años después de haber escrito “Liberación animal”: El argumento en pro del vegetarianismo no está basado en la perversidad de matar animales aunque algunos críticos atolondradamente han creído detectar esta intención en mi libro, sin duda porque han asumido que todo argumento moral en favor del vegetarianismo *tiene que* estar basado en la maldad de matar. La defensa del vegetarianismo está basada, por el contrario, en el sufrimiento, que a mi entender, está asociado con la cría y el sacrificio a gran escala de animales para alimentar a las poblaciones urbanas. Explícitamente había evitado tomar postura sobre la maldad del sacrificio de animales porque el libro no estaba pensado para filósofos, y la cuestión de dar muerte no se deja tratar de una manera breve y simple (Singer, 2003: 149).

El utilitarismo singeriano distingue, al respecto, los seres que son conscientes de los que son autoconscientes, reemplazables e irreemplazables respectivamente. En tal distinción se juega el interés que tengan en vivir: Para un ser sin conciencia propia la muerte significa el cese de las experiencias, del mismo modo que el nacimiento significa el comienzo de estas. La muerte no puede estar en contra de un interés por una vida continuada, no más que el nacimiento en favor de un interés en empezar la vida. Hasta este punto, con la vida sin conciencia propia, el nacimiento y la muerte se cancelan; mientras que con los seres con conciencia propia, el hecho de que una vez se es consciente de uno mismo se puede desear seguir viviendo; implica que la muerte provoca

una pérdida, que el nacimiento de otro ser, no puede compensar suficientemente (Singer, 1995: 157).

Únicamente al terminar con la vida de los seres dotados de conciencia puede quedar insatisfecho en ellos su deseo de seguir viviendo, pues ellos sí pueden proyectarse hacia el futuro venidero o planificar y abstraer sobre el devenir: Dado que un animal pertenezca a una especie incapaz de autoconocimiento, se sigue que no es una maldad criarlo y matarlo para alimento, siempre que se le ofrezca una vida agradable, y que una vez matado, sea reemplazado por otro animal cuya vida va a ser similarmente agradable (...) Esto quiere decir, que la opción vegetariana no es obligatoria para aquellos que saben que la carne que obtienen procede de animales que han sido criados de esta manera (Singer, 2003:160).

Singer es consciente que en la práctica, esta exención no es en ningún caso la regla y que de facto solo resulta aplicable a aquellos que personalmente han criado a los propios animales que les servirán de alimento, o que saben perfectamente las condiciones bajo las cuales fueron criados y sacrificados. Sobre esto último, el pensador australiano desconfía que los animales comercialmente criados y sacrificados puedan haber alcanzado tal grado de bienestar. De haberlo alcanzado –para quienes no son conscientes de sí– la maldad de acabar con sus vidas estaría relacionada con la pérdida de placer que su muerte limita; sin embargo, tales prácticas letales se pueden compensar en cuanto sean reemplazados por seres similares que gocen de una vida igualmente satisfactoria.

El problema radica en que distinguir si los animales no humanos son conscientes o autoconscientes implica trazar una línea divisoria tan difusa y compleja que hasta ahora esta parece haber dependido, la mayor parte de las veces, de la definición a la que cada pensador de la tradición occidental se adhiera sobre ambos términos. Cualquiera sea la postura adoptada, resulta

discriminatorio distinguir quienes clasificarían dentro del primer o segundo grupo para determinar luego la naturaleza de las prácticas letales de nuestra especie hacia ellos, debido a que ambos poseen tanto la capacidad de sufrir como de disfrutar.

### **Tom Regan y la Perspectiva de Derechos.**

Regan (2004: 202-204) piensa que por la lógica interna del utilitarismo hedonista (*hedonistic utilitarianism*), este justifica fácilmente el asesinato. La influencia kantiana en su postura está orientada, en cambio, a buscar máximas que sean universales y categóricas. Al respecto sostiene, que al afirmar Kant que cada ser humano debe ser tratado como un fin en sí mismo y no como un medio, le confiere al hombre un “valor inherente” (*inherent value*) (Regan, 2001: 17). Si bien para el filósofo de Königsberg, los animales no humanos no son sujetos morales ni les conciernen derechos, Regan realiza un extensionismo en la valoración kantiana a los individuos que considera “pacientes morales”.

En el caso de los animales no humanos, enfatiza cómo los derechos de estos pacientes morales han sido sistemáticamente denegados no solo por clásicas posturas de la ética antropocéntrica tradicional, sino incluso también, desde esta perspectiva, por ciertos presupuestos presentes en algunas éticas ambientales. Piénsese, por ejemplo, en este contexto, en aquella que defiende Hans Jonas, según la cual para tener derechos, un ser debe ser autónomo, poseer sentido de justicia y capacidad de discernimiento a fin de estar en condición de respetar los derechos de los otros. El que fue en su juventud discípulo de Heidegger, aboga al respecto por una *Ética de la responsabilidad*, donde se reconoce que la única superioridad de nuestra especie consiste en su capacidad de responsabilizarse por el resto de los seres vivos que habitan el planeta y la biosfera en su conjunto, es decir, su dignidad ontológica estriba en ser el único ser que puede ser custodio de todo ello. De ahí, que primaria sea la responsabilidad intrahumana, a saber: la del hombre por

el hombre, en cuanto este es sujeto de responsabilidad de otros seres, sin concederles, no obstante, “derechos” a los animales no humanos (Jonas, 1979: 184-185).

Así como Jonas promovió el extensionismo hacia la especie en sentido general, Regan desciende el intento genérico de Jonas a cada individuo en concreto en cuanto cada uno de ellos tiene desde su óptica, un valor intrínseco, algo que denomina: valor inherente. Esta ponderación axiológica no se relaciona con el contenido de experiencias que guarda cada individuo, asociadas a un máximo o mínimo moral, traduciéndose, por ejemplo, en que quienes lleven una vida mejor sean más dignos de poseer mayor valor (Regan, 2004: 235). Ser-sujeto-de-una-vida implica tener un valor inherente, lo cual supone una serie de facultades y capacidades psicológicas que hacen del individuo un sujeto que posee en sí un valor propio, intrínseco, es decir, independiente de otros intereses o valores ajenos, que resultan ser extrínsecos. No todos los animales tienen para él valor inherente; lo tienen solo aquellos que poseen las características mentales que los hacen sujetos-de-una-vida. Regan sostiene que este reconocimiento es suficiente para concederles un estatus moral, y por consiguiente, el cumplimiento de deberes directos hacia ellos, los cuales permitan salvaguardar el desarrollo propio que les concierne sin atentar contra las finalidades naturales hacia las que tiendan, como puede ser evitar el sufrimiento o satisfacer sus necesidades básicas.

Los derechos humanos, aunque sean para una gran mayoría un ideal que está lejos de asegurar que se concreten los deberes que esos derechos exigen, y por consiguiente, distan mucho de lo que realmente reflejan, se declaran a fin de reconocer desde una perspectiva universal su sustancialidad.

En la Perspectiva de Derechos que anuncia Regan, se distingue entre las ideas de derecho y la de deberes. El estar facultado de derechos posibilita estar en situación de poder reclamar algo, ya sea para sí mismo como para otro, pero los derechos en sí no garantizan el cumplimiento del deber

que ese derecho reclama. Ahora bien, los derechos morales, que le conciernen a todo individuo, han de guiar la acción de cada cual, ciñéndose a un referente moral, sin implicar que se hayan institucionalizado prácticas que avalan el cumplimiento del reclamo que atañe a este último deber, como ocurre con los derechos legales. Todos los seres que posean un valor inherente les conciernen derechos morales (Regan, 2001: 43); por consiguiente, es deber del agente moral resguardar el respeto a los pacientes morales porque en términos morales comparten una dimensión común.

Al igual que el concepto de responsabilidad, que no implica una reciprocidad entre las partes (los padres son responsables de un bebé, pero éste no puede serlo de sus padres), Regan (2001:100-103) acude al ejemplo de los derechos de los niños para extrapolarlo a los animales no humanos, abogando que su validez le concierne no solo a los agentes sino también a los pacientes morales.

El controvertido ejemplo que formula Regan es poner en una situación límite de sobrevivencia a cuatro seres humanos y un perro en un bote salvavidas en el que caben solo cuatro. Regan sostiene, que para el perro la muerte representa un daño que es menor en comparación al que podrían sufrir cualquiera de los cuatro seres humanos, puesto que la capacidad de proyectar temporalmente la propia vida, y por lo tanto, hacer de la existencia un proyecto, conlleva entre otras cosas a que la vida humana resulte más difícil de abandonar, en comparación a la de un animal; por consiguiente, de acuerdo al “principio de la peor situación”, el procedimiento correcto es arrojar al perro por la borda. La correlación implícita está dada en el respeto hacia el valor inherente de cada individuo, intentando resguardar los derechos de cada uno, pero poniendo énfasis y cuidado especial en quienes los efectos de la acción puesta en curso les provoquen un daño mayor a evitar.

### **Gary Francione y la esquizofrenia moral.**

Frente a un problema como el del bote salvavidas, Francione no generaliza, dictaminando un solo curso de acción correcto como lo hace Regan al favorecer a nuestra especie. Sumarse a tal conclusión implicaría aceptar, desde la perspectiva del abolicionismo (*abolitionism*), que el derecho a la vida de los seres humanos es más importante que el de otras especies, en este caso, la del perro. Para Francione consiste en un dilema bioético, que debe analizarse en cada caso particular. Generalizar de este modo procedimientos, se enmarcaría dentro de lo que él mismo denomina “esquizofrenia moral” (*moral schizophrenia*) (Francione, 2008: 28), la cual alude a la doble realidad generada del hecho, que teóricamente miembros de la sociedad defiendan, por un lado, la necesidad de poner fin al sufrimiento animal, pero por otro lado, ejerzan un trato discriminatorio o mantengan hábitos (alimentación o recreación) que atentan abiertamente en contra de la postura abstracta que ellos mismos defienden. Esta esquizofrenia moral se explicita por el hecho que en el fondo los animales siguen siendo considerados como *propiedades o mercancías* del hombre, siendo rebajados al estatus de meras cosas. ¿Y si se les extendiera la posibilidad de dejar de serlo? ¿Podrían acercarse al estatus moral de personas? Según Francione (2008:180) lo moralmente relevante no radica en si un animal puede reconocerse o no en un espejo. Si así fuera, se podría afirmar que algunos animales no humanos, al carecer de autoconciencia, no se les puede atribuir a sus dolores una identidad ética, puesto que no existe un yo que dé continuidad a la experiencia psíquica. Esta afirmación puede, a su vez, resultar diáfana y sensata para muchos aunque existan conocidas posturas desde la filosofía y la ciencia que lo refuten (Griffin, 1994: 233-260). No resulta lo mismo cuando se intenta, a partir de tal argumento, argüir que los animales no humanos no sienten o padecen menos dolor, y por lo mismo, que no sufren ni merecen dignidad en el trato.

Si bien los requisitos para ser persona están asociados a cualidades características del *Homo sapiens*, el estatus moral, en cambio, ha sido atribuido a humanos que no albergan tales aspectos, y en la misma línea, ha de considerarse que hasta una empresa puede adoptar personalidad en términos jurídicos. Cabe cuestionarse, entonces, qué es lo relevante en términos morales: Quienes piensan que reconocerse en un espejo es superior, en términos morales, a respirar bajo el agua (Francione, 2008: 58-59), pueden ser más propensos a militar en una postura que niegue la posibilidad de dolor o sufrimiento en la línea de un especismo, y a afirmar, que en tal caso, la reacción ante un daño, se trataría ante todo de meros reflejos defensivos, que carecen de una percepción consciente y sensitiva de sí, pues esta no tendría lugar en la inmediatez de las respuestas instintivas.

Efectivamente, en situaciones de verdadero conflicto o riesgo para el hombre, es aceptable, e incluso, se puede tornar obligatorio la inclinación a preferir el ser humano por sobre los animales. Distinto es cuando no se está en tales situaciones límites. En tales circunstancias, el hombre suele considerar moralmente impermisible infligir dolor y sufrimiento innecesario a los animales; sin embargo, Francione demuestra cómo la gran mayoría de sufrimiento que se les provoca, con la consecutiva muerte, son originados por motivos absolutamente innecesarios, existiendo una gran disparidad entre aquello que la gente cree y cómo realmente actúa. Las razones de dicha disparidad son explicadas a través del trato que se ejerce sobre los animales, concebidos como propiedades de nuestra especie. El estatus de propiedad no genera un equilibrio entre los intereses humanos y los de los animales (Francione, 2007b: 80), sino más bien inclina la balanza a un trato cruel en vista de satisfacer los intereses del propietario (Francione, 2007b: 50). A raíz de ello, Francione promueve prohibir el uso de animales no humanos como bienes de consumo, es decir, abolir toda su utilización por parte de nuestra especie. No hacerlo o avalarlo con métodos

que mejoran su bienestar, pero que igualmente conllevan al cese de sus vidas, es desde esta óptica, defender un acto de explotación que de suyo legitima una relación especista.

Dentro del marco de quienes luchan contra el especismo, se ha señalado que existe una postura que aboga por evitar el sufrimiento en los animales no humanos, pero legitima en un amplio espectro de casos, el uso de ellos con su consecutiva muerte. A esta postura le han denominado algunos de sus detractores: “bienestarismo” (*welfarism*) (Francione, 2014: 34-38). Francione no entiende éste bajo la óptica de la teoría del valor, como el criterio, según el cual, se ha de considerar que algo sea bueno o no, sino más bien como aquel que acepta la utilización de los animales no humanos siempre y cuando se establezcan ciertas garantías relativas a su bienestar. Si se cumplen tales criterios, defienden ellos que matar a animales no humanos, sin provocarles sufrimiento, no implica necesariamente incurrir en una práctica especista.

Abogar por los derechos de los animales implica, según Francione, adoptar una posición abolicionista, pues el derecho a no ser tratados como propiedades del hombre requiere frenar la institucionalización de su explotación. Específicamente esto significa, entre otras cosas, cesar con prácticas que les resultan letales. Al respecto, denuncia cómo en su sociedad existen posturas bienestaristas ambiguas y engañosas, que incluso se vanaglorian a través de estatutos sobre la anticrueldad, pero que en el fondo refuerzan en varios aspectos los derechos de propiedad del hombre en relación a los animales, sin prohibir nunca su innecesaria matanza (Francione, 2007a: 132-133). Esta última supone, desde su óptica, un daño para quienes sienten, sin justificarse la arrogancia del ser humano para establecer cualidades significativas relativas a la sensibilidad existente entre su especie y otras, cuando se refiere a acabar de esa forma con sus vidas (Francione y Garner, 2010: 23-24).

**Una salida al dilema aporético en la tradición india antiespecista: noción de *Ahimsa* en el hinduismo.**

La cosmovisión hindú parte del supuesto que todos los mortales se encuentran usualmente inmersos en el Velo de Maya. Este Velo cubre la esencia común que comparten todos los seres vivos y envuelve ilusoriamente al ser humano en su yo, presentándole su individualidad como un absoluto. Ese egoísmo natural representa el principal enemigo contra el que se ha de luchar para descorrerlo o rasgarlo y superar así las barreras individuales que limitan y domeñan a nuestro yo. Solo así resulta posible que la mirada se eleve desde lo individual a lo universal y se adentre en la verdadera realidad común de las cosas. *Conditio sine qua non* de esta sabia asimilación reflexiva es la compasión, pues gracias a este estado de conciencia el individuo es capaz de abandonarse a sí mismo en el padecimiento del dolor ajeno para ver más allá de los fenómenos individuales que distancian al “yo” del “tú”, traspasando el Velo de Maya y captando el dolor o la esencia común que subyace bajo cada ser. La compasión o el amor puro provienen del hecho de tomar conciencia, que nuestro verdadero yo no existe solo en cada uno de nosotros, sino que es resultante de todos los demás. Al haberse liberado del *principium individuationis*, todo dolor, ya sea el propio como el de la especie que resulta más ajena, puede ser padecido en intensidad del mismo modo (Schopenhauer, 1986a: cap. 66).

Esta tradición concibe que el ser humano, en su ciclo vital (*ashrama*), ha de pasar por una serie de aprendizajes, mediante los cuales gradualmente va renunciando a afanarse en vanos asuntos y placeres mundanos. Perseverar en esta tendencia es un aliciente que lo ayuda a prepararse mejor para su última etapa, donde espera emprender su liberación final. En tal contexto, el renunciante ha de practicar y entrar en un estado de extremo desinterés: Esta ética de la acción desinteresada puede parecer semejante a la ética kantiana del ‘deber por el deber’, o actuar por respeto a la Ley

(de ahí el Imperativo Categórico), pero falta aquí la formulación racional-universalizable precisa de Kant. (...) Aparte de estas enseñanzas, en el Gita se subraya la verdad, la continencia y la no violencia (*ahimsa*) (16.2; 17.14), así como el ‘bienestar de todos’ (*lokasamgrahá*) y el ‘desear el bien de todo ser vivo’ (3.20; 5.25) (Bilimoria, 2004:90).

Una repercusión moral del *ahimsa* se traduce en no hacer daño a ningún ser vivo en cuanto cada vida y la totalidad de las especies que conforman el mundo fenoménico, se las considera como un conjunto al que el yo únicamente puede abrazar anulando el engañoso interés que centra en sí mismo.

### **La sensibilidad universal en el concepto de *ahimsa* del jainismo.**

El *ahimsa* es un móvil antiespecista que se basa en no causar daño, violencia ni lesión a ningún ser vivo, constituyendo uno de los principios rectores de los jainas. Testimonios milenarios señalan, que el jainismo es un sistema filosófico y una forma de vida fundado alrededor del 500 A. C. por Mahavira, un maestro asceta contemporáneo de Buda, con quien se lo suele comparar.

Según esta cosmovisión, cada uno de los seres que pertenecen a este mundo poseen *jiva* o un principio sintiente, cuyo rasgo distintivo es la conciencia aunada a la energía vital. En cada una de las manifestaciones de la existencia, desde los grados más complejos en el que aparece visiblemente la conciencia (en los seres humanos maduros) hasta los niveles más elementales, cuya conciencia no resulta visible (animales y plantas), nada en el universo escapa de la sensibilidad universal. Al concebirse la conciencia como un *continuum*, la sensibilidad abarca y contempla, pero trasciende la oscilación dicotómica entre placer y dolor.

Este extensionismo de la esfera sensible conlleva a un trato compasivo y un respeto a todo ser vivo, lo cual conduce a sus monjes a adoptar radicales hábitos de renuncia. Optan, por ejemplo, por una dieta que si bien es vegetariana, va mucho más allá de abstenerse de comer carne, lo cual

supone el evidente sacrificio de animales. Los jainas se abstienen de cualquier producto que haya implicado algún tipo de abuso, maltrato, lesión o explotación hacia algún ser que respire viva o sienta. A través de sus prácticas, buscan renunciar a la complicidad implicada en dinámicas dañinas o vejatorias para los animales, como pueden ser los golpes, sobrecarga, marcados, o simplemente privación de sus libertades: Estas inquietudes convierten a los jainistas en los primeros protagonistas de la ‘liberación animal’, una actitud moral que incluye la defensa del vegetarianismo en la que superaron a los hindúes y budistas (Jaini, 1979:169). Los jainistas eran tan sensibles al sacrificio, tanto intencionado como accidental, de la materia viviente que filtraban el agua para evitar beber a los seres vivos que pudieran haber en ella, sacudían a hormigas e insectos del camino y llevaban máscaras en la boca para evitar la inhalación de diminutos ‘nigodas’ (entidades del tipo de los hongos) (Bilimoria, 2004:93); por extensión, este móvil antiespecistas surge a partir del propio estado de conciencia que vivencia la naturaleza de ese padecimiento.

Los críticos del jainismo acentúan las consecuencias letales que les podría significar a sus practicantes radicalizar ciertos hábitos de renuncia hasta estados extremos que suponen una suerte de quietismo en cuyo término se han extinguido en definitiva millares de monjes por inanición voluntaria. El *ahimsa* no persigue, sin embargo, este fin, sino tan solo cesar con el daño generado hacia otros seres vivos, extinguiendo todo dolor y sufrimiento evitable: El *ahimsa* se configura así como el ‘bien’ al que tienden los demás valores (Sogani, 1984:243) (...) Podría decirse que la cuestión de los ‘derechos’ e intereses de los demás no se plantea, excepto de manera marginal bajo el *ahimsa* (no causar daño), pues la justificación definitiva de toda práctica ética es que debe elevar la talla moral de quien lo practica, y no necesariamente la de los demás (Bilimoria, 2004: 94).

### **La actualidad del *ahimsa*.**

La profunda admiración que se suele sentir por Gandhi, no radica tanto en su legado teórico, sino más bien en la sabiduría práctica que reflejó a través del *ahimsa*. Convirtió este principio de la no violencia en un método, aplicándolo a causas concretas como la resistencia y liberación de India de la colonización británica. Purusottama Bilimoria (2004:96) señala que Gandhi combina tres nociones cardinales de la ética hindú, jainista y budista, a saber, las nociones de *tapasya*, *satya* y *ahimsa*.

La noción de *tapasya* está asociada al valor del ascetismo en cuyo sentido y significado se puede cultivar la senda del desinterés, mientras que la *satya* está asociada al concepto de verdad. La sabiduría práctica de Gandhi aplica esta *satya* a la acción, lo cual lleva al practicante a consagrarse fuertemente a una buena causa: Satyagraha es así la actitud categórica o ‘fuerza’ por la que uno se atiene firmemente, aprehende y se aferra a la verdad hasta que ésta triunfa en la situación. Y esta fuerza de la verdad –afirma Gandhi– debe satisfacer las necesidades del conjunto de la sociedad más allá de los fines egoístas individuales (Bilimoria, 2004:96).

Evidentemente, la fuerza para luchar por esta causa no debe ser dañina ni violenta, introduciéndose, por estos cauces, la acepción jainista del *ahimsa* de no causar daño alguno a otro ser; sin embargo: “Gandhi va más allá: transforma el *ahimsa* en una condición dinámica de una estrategia que no se detiene hasta alcanzar la meta de la acción” (Bilimoria, 2004:96). Bilimoria sostiene que se busca en el fondo trascender la pasividad de “no hacer” –o el quietismo del *ahimsa* que conlleva el no querer causar daño–, intentando transformar la *satyagraha* en una acción positiva. Se trata de un móvil moral antiespecista que lucha por el triunfo de la verdad, el bien correcto en cada situación específica, sin comprometer el interés del otro: Los activistas preferirían padecer el daño o la violencia ellos mismos antes que causarla a otros, y la acción debe

ir acompañada de compasión o ‘amor’ –como lo denomina Gandhi– así como de una extremada humanidad o humildad. Según Gandhi, esto puede universalizarse en la forma de un principio de acción desinteresada y no violenta (Bilimoria, 2004:97).

Gandhi (1986:13) en “Mi credo hinduista” enseña la identidad de todos los seres vivos, incluso de aquellos que se arrastran sobre la tierra, pues al descender cada especie de una misma Fuente Universal, toda vida, en cualquiera de sus manifestaciones, la considera en lo esencial solamente una. Explica, por ejemplo, en este libro por qué la vaca es un animal sagrado, precisando que representa el símbolo de la relación humana con todo lo vivo (Gandhi, 1986:132-133).

En un ensayo que Vandana Shiva titula “Vacas locas y vacas sagradas”, la activista hindú de Chipko hace una reflexión comparada entre la visión occidental y oriental en torno a esta simbólica especie, denunciando los orígenes que condicionaron la epidemia del mal en relación con la denigrante alimentación de las reses, puesto que el aumento excesivo de la producción llevó a proporcionarles sus propias carcasas como fuente de alimentación. Ese factor habría incidido en el desencadenamiento de la enfermedad degenerativa y el correspondiente sacrificio e incineración de millones de bovinos en la Europa de la década de los noventa (Shiva, 2003:82). La extrema reificación de esta especie en occidente se evidencia también en la llamada revolución blanca, que convierte la producción láctea en fin exclusivo de las vacas, reduciéndolas a meras máquinas de hacer leche y ésta en una simple mercancía. A ojos occidentales se tasa, además, las reses indias como improductivas, sin considerar que desde un punto de vista holístico, son valoradas en India como altamente productivas para el equilibrio de la biodiversidad.

## **CONCLUSIONES.**

La temática relativa al sacrificio de los animales no humanos es argumentada por notables pensadores occidentales. Entre ellos fueron seleccionadas tres posturas clásicas de la tradición anglosajona –que se alza hoy como la gran dueña de la historia cultural de los derechos de los animales– en aras de elucidar que en Oriente ya había, y hay, una visión antiespecista intuitiva, sin el carácter abstracto y argumentativo que aporta la filosofía anglosajona.

Tender una hermandad hacia las sabidurías milenarias de oriente permite atisbar cómo la aporía relativa al dar muerte a los animales no humanos, –cuya resonancia ética hunde sus raíces más allá de la esfera argumentativa–, logra ser trascendida a través de un móvil moral antiespecista presente en la noción de *ahimsa*. Su *praxis* es una realidad en varias prácticas cotidianas, las cuales suponen un trato compasivo con el resto de las formas de vida –en cuanto cada especie es considerada en lo esencial solamente una–, prescindiendo de la vasta abstracción argumentativa característica de los diversos defensores del antiespecismo.

Sondear este problema, en un periodo de la historia en que la decadencia ecológica que se ha desencadenado en la Tierra no solo ha puesto en peligro la existencia de otras especies animales y vegetales, sino también la misma especie humana, enfrenta al desafío de seguir ahondando y comprendiendo mejor el especismo presente en la relación que el hombre mantiene con el resto de las formas de existencia. Sus alcances autodestructivos exigen proyectar vías alternativas (entre ellas tendiendo más puentes hacia fuentes orientales) que consoliden gradual y reflexivamente la posibilidad de menguar las prácticas dañinas o letales con el resto de las formas de vida.

## **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

1. Bentham, Jeremy (1970). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. The Athlone Press. Londres (Inglaterra).

2. Bilimoria, Purushottama (2004). La ética india. En Singer, P. Compendio de ética. pp. 81–99. Alianza Editorial. Madrid (España).
3. Francione, Gary (2007a). *Animals, Property, and the Law*. Temple University Press. Philadelphia (Estados Unidos).
4. Francione, Gary (2007b). *Introduction to Animal Rights. Your Child or the Dog?* Temple University Press. Philadelphia (Estados Unidos).
5. Francione, Gary (2008). *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. Columbia University Press. New York (Estados Unidos).
6. Francione, Gary (2014). *Rain without Thunder*. Temple University Press. Philadelphia (Estados Unidos).
7. Francione, Gary y Garner, Robert (2010). *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?* Columbia University Press. New York (Estados Unidos).
8. Gandhi, Mahatma (1986). *Mi credo hinduista*. Editorial Dédalo. Buenos Aires (Argentina).
9. Griffin, Donald (1994). *Animal Minds*. The University of Chicago Press. Chicago (Estados Unidos).
10. Horta, Oscar (2007). *Un desafío para la bioética la cuestión del especismo (Tesis doctoral)*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela (España).
11. Jaini, Padmanabh (1979). *The jainapath of purification*. Motilal Banarsidass. Delhi (India).
12. Jonas, Hans (1979). *Das Prinzip der Verantwortung*. Editorial Suhrkamp. Frankfurt am Main (Alemania).
13. Regan, Tom (2001). *Defending Animal Rights*. University of Illinois Press. Urbana (Estados Unidos) [En defensa de los derechos de los animales, trad. por Ana Tamart, rev. Técnica por Gustavo Ortiz Millán, FCE / UNAM-IIFs / PUB, México, 2016].

14. Regan, Tom (2004). *The Case for Animal Rights*. University of California Press. Berkeley (Estados Unidos).
15. Ryder, Richard (1971). *Experiments on Animals*. En: Ryder, R. *Animals, Men and Morals*. pp. 41–81. Victor Gollancz. Londres (Inglaterra).
16. Ryder, Richard (2006). *Speciesism in the Laboratory*. En Singer, P. (ed.). *In Defense of Animals*. pp. 149–162. Blackwell Publishing. Oxford (Inglaterra).
17. Singer, Peter (1995). *Ética práctica*. Cambridge University Press. Cambridge (Inglaterra).
18. Singer, Peter (1999). *Liberación animal*. Editorial Trotta. Madrid (España).
19. Singer, Peter (2003). “Matar seres humanos y matar animales” en SINGER, P. *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. pp. 149–162. Cátedra. Madrid (España).
20. Schopenhauer, Arthur (1986a). *Die Welt als Wille und Vorstellung I. Sämtliche Werke. Bd. I*. Suhrkamp Taschenbuch Verlag. Stuttgart / Frankfurt (Alemania).
21. Shiva, Vandana (2003). *Cosecha robada*. Paidós. Buenos Aires (Argentina).
22. Songani, K. C (1984). *Jaina ethics and the meta-ethical trends*. En Marathe, P. M. (ed.). *Studies in Jainism*. pp. 237–247. Indian Philosophical Quarterly Publications No. 7. Poona (India).
23. Spaemann, Robert (1977). *Über den Sinn des Leidens*. En Spaemann, R. *Einsprüche, christliche Reden*. pp. 116–133. Johannes Verlag. Einsiedeln (Alemania).

## **BIBLIOGRAFÍA.**

1. Arnau, Juan (2012). *Cosmologías de India*. México. D. F (México).
2. Berman, Morris (2007). *El reencantamiento del mundo*. Editorial Cuatro Vientos. Santiago (Chile).

3. Bilimoria, Purushottama (1988). Gandhian ethics of nonviolence. Prabuddha Bharatha, Vol. (93), pp. 184-91. Calcuta (India).
4. Buitenen, J. A. B. van. Editor (1981). The Bhagavadgita in the Mahabharata. University of Chicago Press. Chicago (Estados Unidos).
5. Glasenapp von, Helmuth (2007). La filosofía de la India. Biblioteca nueva. Madrid.
6. Halbfass. Wilhelm (2013). India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico. México. D. F (México).
7. Singer, Peter (2004). Compendio de ética. Alianza Editorial. Madrid (España).
8. Schopenhauer, Arthur (1986b). Kleinere Schriften. Sämtliche Werke. Bd. III. Suhrkamp Taschenbuch Verlag. Stuttgart / Frankfurt (Alemania).
9. Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen (2008). Filosofía de la India. Editorial Kairós. México. D. F (México).

**DATOS DEL AUTOR:**

**1. Sandra Baquedano Jer.** Doctora en Filosofía. Actualmente es profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, donde investiga y ejerce la docencia. Correo electrónico: [sandrabaquedano@uchile.cl](mailto:sandrabaquedano@uchile.cl)

**RECIBIDO:** 13 de septiembre del 2017.

**APROBADO:** 4 de octubre del 2017.