



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**Programa de Maestría y Doctorado en
Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud**

**Emociones y Empatía en Animales: una mirada a la vida emocional y
empática de los animales para considerarlos éticamente**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRÍA EN HUMANIDADES DE LA SALUD

P R E S E N T A:

LIC. ROGELIO PINALES MÚZQUIZ

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. LIZBETH SALGOLS SALES

Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad Universitaria, Cd. Mx. - MAYO, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE GENERAL

Agradecimientos	i
Introducción	iii
 Capítulo I – Tres posturas filosóficas claves en la ética animal	
1.1 – El enfoque de Peter Singer y la igualdad moral entre animales.	1
1.2 – Los animales como «<i>sujetos de una vida</i>» en la ética de Tom Regan.	11
1.3 – El paradigma del biocentrismo individual: Paul W. Taylor y la noción de ser «<i>centros teleológicos de vida</i>»	22
 Capitulo II – Un análisis de las emociones en los animales y su relación con la empatía	
2.1 – Emociones en animales: origen, fisiología y función biológica	33
2.2 - La expresión de emociones y la capacidad empática en los animales: ¿Qué leer de ambas?	54
2.3 - Una mirada a la vida emocional y empática de los animales desde Mark Bekoff y Jessica Pierce	72
 Capitulo III – Una reflexión filosófica sobre las emociones y el rol de la empatía para una consideración ética con los animales	
3.1 – Consideración ética y estatus moral: dos puntos de partida para la ética animal	83
3.2 - Límites en los criterios de considerabilidad: análisis y comparaciones con Peter Singer, Tom Regan y Paul W. Taylor	94
3.3 – El poseer una vida emocional y empática como <i>valor intrínseco</i>: otra respuesta para defender una nueva relación con los animales	104
 Conclusiones	 113
 Referencias Bibliográficas	 120

“Animals have minds. They have brains, and use them, as we do: for experiencing the world, for thinking and feeling, and for solving the problems of life every creature faces. Like us, they have personalities, moods, and emotions; they laugh and they play. Some show grief and empathy and are self-aware and very likely conscious of their actions and intents.”

Virginia Morell

Agradecimientos

Me gustaría expresar mi gratitud a quienes incondicionalmente me han apoyado en la redacción y realización de esta tesis. En primer lugar, me gustaría agradecer a mi supervisora de tesis, la Dra. Lizbeth Sagols. Estoy agradecido infinitamente con ella por haber aceptado supervisar, guiar y coordinar una segunda investigación mía. Agradezco el tiempo que me ha brindado y valoro todos los comentarios y sugerencias que me ha hecho a largo de estos últimos dos años y medio. Lizbeth, me has permitido lograr una mayor claridad con respecto a ciertos argumentos y conceptos. Tu conocimiento, experiencia y meticulosidad han sido de gran ayuda para concluir satisfactoriamente este proyecto. Aprendí mucho de ti, y con tu visión y enfoque de la ética has hecho de la escritura de esta tesis una experiencia gratificante. Estoy extremadamente agradecido por eso. También me gustaría agradecer a todos mis compañeros y colegas de generación por sus comentarios desafiantes en varias secciones de esta tesis. Tal retroalimentación ha sido extremadamente útil. Por supuesto, un agradecimiento especial a ti Aleithia, que estuviste siempre con la mejor disposición para resolver mis dudas y darme esos buenos días que nunca me hicieron falta. Gracias. Lamento mucho todos los inconvenientes por los que te hice pasar. Quiero dar las gracias particularmente a Alejandra Torres por su aliento y calurosa ayuda, y por las muchísimas horas de risas que pasamos juntos. Sin ti nada de esto hubiera sido posible. Un agradecimiento especial a mis padres, Rogelio y Cristina, a mi hermano César, y a mis abuelos, que fueron y siempre han sido de incondicional apoyo durante toda mi vida, especialmente durante los períodos agitados. Ustedes son la mano invisible que hizo posible todo esto. Esto es también fruto de ustedes. A Greenpeace México y Sea Shepherd México por darme las experiencias más asombrosas que he vivido hasta la fecha, y por enseñarme el valor de la amistad y la importancia de cuidar nuestro Planeta. ¡Por una justicia ambiental y una paz verde! Finalmente, me gustaría agradecer a mis amigos peludos, a Pantera, a Millo, a Lobito y a Bengala, que estuvieron a mi lado literalmente a lo largo de la redacción de esta tesis y, como tales, han sido una fuente maravillosa de inspiración, fortaleza y buen humor. Incluso si no están “conscientes” de ello les seré eternamente agradecido.

Para Poty

Introducción

Las emociones: otra respuesta para abordar nuestra relación con los animales

¿Habrá algo distintivo en los seres humanos que justifique la idea de que ellos y sólo ellos tengan una consideración moral o ética “similar”, mientras que se deja en una situación de desventaja a otras especies? Proporcionar una respuesta a esta pregunta se ha vuelto cada vez más relevante y urgente en nuestros tiempos. Para algunos, responder esta pregunta central nos permitirá comprender mejor la naturaleza de los seres humanos, y a su vez el alcance apropiado de nuestras “obligaciones morales” hacia otros animales. Algunos pensarán que hay argumentos válidos que pueden distinguir éticamente a los seres humanos del resto del mundo natural. Muchos de los que aceptan esto están interesados en justificar éticamente ciertas prácticas humanas hacia otros animales, prácticas que causan dolor, incomodidad, sufrimiento y muerte. Este último grupo espera encontrar razones, sobretodo en relación a capacidades y habilidades mentales, para decir que no es necesario considerar moral o éticamente a animales no humanos. En contraste con este grupo, un creciente número de teorías han argumentado que si bien los seres humanos son diferentes en una variedad de formas entre sí y en otros animales, estas diferencias no proporcionan argumentos válidos para negar una “consideración ética” o “moral” por igual a otras especies. Este proyecto de investigación tiene la finalidad de exponer los lineamientos de una teoría a favor de reconocer una “consideración ética” por igual en algunos animales, y justificar por consiguiente las razones de *por qué* es reprobable éticamente atentar injustificadamente contra su vida, su integridad y su libertad.

La premisa de fondo para llevar a cabo tal empresa es que no podemos abordar el tema de la “consideración ética” o “moral” hacia otros animales, ni comprender el fenómeno de la moralidad cabalmente, sin recurrir a la “vida emocional” y “empática” de esas especies. Un organismo con algún grado de “moralidad” mínimo forzosamente reacciona *emocionalmente* ante acciones que considera “inmorales” o reprobables, y no podría hacerlo sino hubiese una “respuesta emocional” a esas acciones. Un ser humano debería sentir indignación, vergüenza o enojo ante los horrores y atrocidades ocurridos en las guerras, ante la tortura, la hambruna, los feminicidios, las violaciones, etc. El individuo que carece de emociones y sentimientos es un ser *apático*, alguien incapaz de comprender la dimensión moral de otro organismo. Nada le motiva moralmente porque vive *des-moralizado*. ¿Por qué el simple conocimiento del bien y de lo correcto no nos hace buenas personas? ¿Por qué el simple hecho de aprender o memorizar normas sociales y leer preceptos no basta para decir que somos “buenas personas”?

La respuesta a estas preguntas va encaminada a una concepción del fenómeno de la moralidad que logra sentar sus bases más allá de un enfoque puramente racionalista. Defender las emociones y la empatía para explicar la “consideración ética” o “moral” hacia los animales no es incurrir en un “sentimentalismo” o “emotivismo” sin fundamentos. Al contrario, es un enfoque teórico más complejo de argumentar que las posturas tradicionalistas, y precisa en justificar qué tan relevantes son estas dimensiones en la valoración ética y moral de nosotros mismos y de otros seres. Esta visión en sí se estará dilucidando en la mitad del proyecto, y se construirá en torno a la idea de que “la expresión de emociones es un elemento clave para expresar ciertos comportamientos empáticos –tanto en seres humanos como en no humanos– debido a que con el tiempo, estos logran fomentar la cohesión social y promover conductas prosociales”. Esto lo propongo, con el fin de justificar uno de los temas angulares a los que se enfrenta cualquier ética animal no antropocéntrica: el de hallar criterios suficientes y necesarios para tener una “consideración ética” hacia otros animales.

Es verdad que existe una fuerte resistencia al uso del término “moral” en relación con la consideración que les damos a otros animales. La creencia de que los seres humanos tenemos una consideración moral “similar” y otros animales no, es una suposición que bien podría decirse es un hábito mental, y los malos hábitos, como sabemos, son difíciles de romper. Mucha gente ha cedido a esta suposición porque es más fácil negar los “intereses” o el “bienestar” de los animales que lidiar con conceptos complejos y con las implicaciones legales que conllevaría el hecho de que ciertos animales poseen en algún grado un “estatus moral” similar al del hombre. La frase “consideración ética” ciertamente sorprenderá a más de una persona por extraño, y es que en muchos aspectos, la ética y la moralidad no son fáciles de definir y hay desacuerdo sobre la mejor manera de entenderlas. Necesitamos ser bastante explícitos acerca de lo que se quiere dar a entender cuando se dice “consideración ética” y cuando se dice “consideración moral”, ya que cómo definamos ambos términos determinará en qué medida podemos afirmar que los animales la poseen, o no¹. Y de igual manera, el afirmar que otros animales distintos al ser humano expresan emociones y poseen además comportamientos empáticos necesitará la delimitación conceptual de más de un término, y a su vez condicionará en qué medida podemos afirmar que otras especies los poseen.

¹ Sin entrar en mucha precisión aún, diremos por lo pronto que un ser que posee “consideración moral” es un ser que puede ser dañado o perjudicado “directamente”. A menudo se piensa que debido a que únicamente los humanos pueden reconocer tales afirmaciones morales, sólo los humanos son moralmente considerables. Sin embargo, cuando preguntamos por qué pensamos que los humanos son los únicos tipos de seres que pueden ser perjudicados moralmente, comenzamos a ver que la clase de argumentos en los que basamos tales asunciones no son del todo convincentes. La opinión de que únicamente los seres humanos deben ser considerados moral o éticamente se denomina “especismo” (Ryder, 1970; Singer, 1975).

Un adolescente elefante lesionado de una pierna es golpeado por un elefante bravucón en KwaZula-Natal. Una elefante hembra mayor del grupo ve esto y persigue al elefante bravucón, después regresa con el joven y toca su pierna adolorida con su trompa (Poole, 1996). Una rata en una jaula se niega a empujar una palanca para comida cuando ve que otra rata recibe una descarga eléctrica como resultado de su acción (Church, 1959). Un cercopiteco diana macho que aprendió rápidamente a insertar una ficha en una ranura para obtener comida, ayuda a una hembra diana a comer luego que esta no lograra insertar la ficha en la ranura, esto sin pedir recompensa a cambio (Markowitz, 1982). Una hembra murciélago ayuda a otra hembra a dar a luz –aparentemente sin parentesco con ella– mostrándole cómo colgarse de manera correcta para evitar golpes durante el parto (Wilkinson, 1984). Una gata llamada Libby lleva a su ciego amigo Anacardo, un gato anciano, lejos de los obstáculos de la casa y se muestra más inclinada todos los días a compartir su comida con él. Por el otro lado, un perro pastor inglés macho quiere jugar con un perro más joven que él, al invitarlo a jugar el pastor inglés se contiene en su fuerza, mordiendo a su compañero más joven de forma suave y permitiéndole morder suavemente a cambio (Preston y de Waal, 2002a).

¿Estos breves ejemplos muestran acaso que otros animales distintos al hombre poseen una vida emocional y empática, que pueden ser acaso cooperativos o “compasivos”? La investigación sobre la cognición animal y las emociones en animales viene a ocupar la agenda de diversas disciplinas, disciplinas que van desde la biología evolutiva y la etología cognitiva, a la psicología experimental, las neurociencias y por supuesto, a la filosofía. Al parecer de muchos, hemos sido demasiado antropocéntricos, demasiado centrados en nosotros mismos, cuando se trata de analizar y comparar el comportamiento de otros animales con el comportamiento humano. Sin embargo, la investigación actual nos obliga a ampliar los horizontes conceptuales respecto a las capacidades cognitivas y respuestas emocionales de otros animales, y reconocer por lo tanto que la suposición de que los humanos son los únicos seres con comportamientos empáticos o con una vida emocional compleja, es totalmente falsa.

Las emociones, partiremos desde ahora, son estados eléctricos y neuroquímicos en ciertas regiones particulares del cerebro, *fisiológicamente descriptibles*, que dan lugar a diversos cambios en el cerebro y a la liberación de hormonas en el organismo (Broom, 2003: 98). Aunque es cierto que algunas emociones son sólo comunes entre seres humanos, también es verdad que hay otras que llegamos a compartir con un amplio número de animales (Bekoff y Pierce, 2009; Panksepp, 1998; Bekoff, 2007; Hearne y Marshall, 2007; Morell, 2013; et al.). Pretendo hablar de un rango amplio de “respuestas emocionales” comunes que se expresan en un número considerable de animales, y a su vez pretendo hablar de la relevancia que tienen estas en la presencia de ciertos comportamientos empáticos.

Emociones básicas reconocidas en varios animales tales como el miedo, la tristeza, la ira o la alegría (Bromm, 1998; Panksepp, 1998; Bekoff, 2002; Watanabe y Kuczaj, 2012; et al.) relevantes en la presencia de un conjunto de “comportamientos empáticos” tales como el consuelo, el cuidado, la ayuda, el juego, el acicalamiento, la aflicción y en actos de compartir.

El marco teórico de las éticas no-antropocéntricas

Como había mencionado, toda la finalidad de proponer una teoría que abogue por tomar en cuenta la vida emocional y empática de los animales humanos y no humanos es para analizar uno de los problemas medulares a los que se enfrentan las éticas animales no antropocéntricas: el de hallar criterios necesarios y suficientes para tener una “consideración ética” hacia los animales distanciada evidentemente del paradigma antropocéntrico.

La cuestión más apremiante que debemos reparar para comprender la finalidad de este proyecto es que los seres humanos han transformado y se han apropiado de un modo dominante de su entorno natural, dejando a las demás entidades naturales vulnerables a ser utilizados según sus intereses y renegando a su paso ese sentimiento ancestral de sentirse parte de una comunidad biótica global, a la cual podemos afirmar vehementemente hemos sido parte desde nuestros inicios biológicos. Este dominio y apropiación por parte de los seres humanos ha sido acompañado históricamente por una férrea indiferencia ética y moral hacia las “necesidades” o los “intereses” de dichas entidades, y dentro de estas entidades no ha habido mayor indiferencia que aquella que se ha producido hacia otras especies de animales.

El contexto en el que surgen las éticas no antropocéntricas, al margen de las éticas tradicionales –centradas en el ser humano o en las personas–, es el de defender la existencia ante todo de una ética de respeto y de responsabilidad hacia la naturaleza y/o hacia otras especies. Sin embargo, dicha actitud de respeto y de responsabilidad tienen que basarse en la elaboración de una ética no volcada –o no ligada– fundamentalmente a “intereses humanos”. Por ejemplo, intereses humanos podemos nombrar el goce estético, las oportunidades de recreación y de investigación científica, el significado espiritual y religioso de los animales, etc. Bajo esta idea debemos reconocer entonces que una de las labores filosóficas más apremiantes de una ética no antropocéntrica es el desarrollo de una teoría del valor no antropocéntrica. Una teoría del valor –o axiología– antropocéntrica, se puede explicar y entender, como aquella que confiere «valor intrínseco»² a los seres humanos y considera a las otras cosas, incluyendo

² Por *valor intrínseco* entenderemos por lo pronto y de modo general, un valor que se persigue en sí mismo –es decir, un fin que se persigue sin motivos ulteriores–.

otros animales, como valiosas sólo de manera instrumental. Es decir, son valiosas en la menor medida que satisfacen “intereses” humanos o, en mayor medida, el “bienestar” humano (Taylor, 2011). Por su parte, una teoría del valor no antropocéntrica atribuye un valor intrínseco no *sólo* a seres humanos, sino además toma en cuenta seres que no son humanos. Las éticas que desarrollan una teoría del valor de esta índole lo que ofrecen son fundamentos teóricos para justificar una “consideración ética” hacia entidades que no son sólo humanas.

El intento más conocido y aceptado por ofrecer una teoría moral no antropocéntrica es la que subyace en el denominado movimiento de *Liberación Animal* (Singer, 1975). Es la más aceptable porque exige un cambio mínimo en el paradigma utilitarista que domina en dicho movimiento. La axiología del utilitarismo clásico desde Jeremy Bentham (1783) se nos presenta como hedonista; ‘bueno’ y ‘malo’ se definen en términos de placer y dolor, ya que estos a su vez constituyen lo intrínsecamente valioso para este paradigma. Esta teoría del valor en lo profundo limita el objeto o sujeto digno de “consideración ética” únicamente a los seres capaces de experimentar placer y dolor, es decir, a los «seres sintientes». Existe sin embargo, otro enfoque, una teoría moral no antropocéntrica menos restringida que el hedonismo ético y es aquella que postula una “ética de reverencia a la vida”. Estas teorías asignan al valor de la “vida” como un “principio rector” (*life-principle ethics*), y por consecuencia, logran asociar el valor intrínseco en relación a los “intereses vitales” de los seres vivos. Algo es intrínsecamente valioso y merece “consideración ética” si se le puede atribuir de manera “objetiva” intereses, interpretados estos en su sentido más amplio. En una teoría así, las plantas y las bacterias tienen intereses, aunque no sean conscientes de ellos. Esta “ética de reverencia a la vida” tiene por sentado un claro distanciamiento del paradigma axiológico antropocéntrico.

Existen actualmente una variedad de éticas no antropocéntricas, muchas de ellas con similitudes teóricas y algunas que otras opuestas en su apreciación conceptual, pero la mayoría podemos agruparlas en tres grandes paradigmas: el «biocentrismo», el «zoocentrismo» y el «ecocentrismo». Quienes defienden la existencia de una “consideración ética” –también llamada consideración moral directa– basada en criterios que van más allá de propiedades o intereses *exclusivamente* humanos son las que pueden desarrollarse en uno de estos paradigmas³. Lo importante para comprender el paradigma “antropocéntrico” es que las características o propiedades que se toman, son tomadas arbitrariamente para discriminarlas como *superiores* o *inferiores*, y toman al ser humano como la cúspide de la perfección de esas características.

³ El “biocentrismo” centra su criterio de consideración ética en el sujeto de vida, el “zoocentrismo” centra por su parte el criterio en propiedades inherentes a los animales tanto humanos como no humanos, y el “ecocentrismo” por último, aboga por descubrir un valor intrínseco en las relaciones tanto ecológicas como sociales que dominan en los ecosistemas.

Se puede argumentar dentro de un modelo de “ética antropocéntrica” que los integrantes de nuestra especie poseen de forma característica y potencial ciertos rasgos o cualidades que los hacen “personas”⁴, y estas cualidades o rasgos son en la mayoría del tiempo el tema a discutir en los debates éticos tradicionales –los de corte antropocéntrico–. Estas cualidades se han agrupado histórica y filosóficamente en dos nociones casi hegemónicas: «racionalidad» y «autoconciencia» (Fletcher, 1972). El simple hecho de pertenecer a la especie *Homo sapiens* en realidad rara vez ha sido un criterio suficiente para tener “consideración ética” –lo ha sido potencialmente–. Sin embargo, el valor de la vida de una persona es muy distinto, ahí no sólo cambia la percepción de uno mismo, sino además su propia consideración.

¿Tiene un valor especial la vida de un ser racional y consciente de sí, a diferencia por ejemplo, de un ser que sólo posee sensibilidad y afección; o que crece, se mueve, y llega a reproducirse? La respuesta que quizá la mayoría afirme es que sí, porque esta descripción racional y consciente de uno mismo representa la percepción más general y aceptada del valor de uno como individuo. Dentro de este horizonte es como la presente investigación irrumpe para cuestionar las asunciones anteriores. ¿Realmente son la racionalidad o la autoconciencia, por ejemplo, criterios necesarios para definir las entidades dignas de “consideración ética”, o es que quizá, después de un largo periodo de predominio antropocéntrico, podemos plantear filosóficamente criterios menos excluyentes para definir esa consideración?

De momento introduciré una aclaración de importancia para esta investigación: hablamos de *ampliar* el criterio de “consideración ética”. En el argot que estaré trabajando, merecer “consideración ética” significa que hay una consideración hacia una entidad la cual se justifica con una teoría del “valor intrínseco”. La actitud que se manifiesta cuando uno asume consciente o inconscientemente dicho valor es el de ser digno de un “respeto por igual”. Sin embargo, el que sean o no acreedores de un “valor intrínseco”, no quiere decir de ninguna manera, que no haya una “consideración moral” de por medio. El respeto se puede dar incluso si las entidades o los sujetos a los que dirigimos nuestro respeto carecen de un valor intrínseco, pues bien existe siempre y en todo momento la posibilidad de atribuir una “consideración moral” hacia ellas. En este tipo de consideración no se suele hablar de valor en términos intrínsecos, sino se habla de valor en términos «inherentes»⁵ (Taylor, 2011).

⁴ A razón de esto, el término *ser humano* para cuestiones jurídicas y éticas suele tener dos acepciones: el primero como miembro de la especie *Homo sapiens*, y el segundo como persona –a este último se le ha dado mayor carga ética y legal a lo largo de la historia de la filosofía moral–.

⁵ Esta terminología la tomo prestada de Paul. W. Taylor (Taylor, 2011: 73-75). En su marco teórico, Taylor asocia tres conceptos a la noción de fin en sí mismo: *valía inherente*, *valor inherente* y *valor intrínseco*. El criterio de Taylor para otorgar una actitud moral de respeto se encuentra en el primer concepto, los otros dos conceptos son insuficientes, a su parecer, para fungir como fundamentos de dicha actitud. La teoría moral por la que abogo, por el contrario, busca fundamentar una actitud de respeto sustentada en un valor intrínseco.

El valor inherente es “el valor que se le da a un objeto, evento o condición que creemos debe ser preservado, no por su utilidad, instrumentalización o valor comercial, sino simplemente porque posee valor histórico, valor cultural, valor espiritual, valor religioso o valor estético” (Taylor, 2011: 74). Las razones para tener una “consideración moral” son variadas, sin embargo, en ninguna de ellas entra de por medio una teoría del valor intrínseco distinta a la del ser humano. Ya que las razones para tener este tipo de consideración recaen en un estado de cosas que son formuladas para tener un cierto “beneficio” humano. A las entidades las cuales se les adjudique un valor de este tipo tendrán en efecto una consideración, y por ende, algún tipo o grado de respeto dado que no terminan estas de ser valiosas para los humanos. A pesar de ello, en el caso de haber una “consideración moral” esta siempre será *indirecta*, es decir, como alusión al bienestar o a los intereses humanos, o quizá para el bienestar de otros organismos –por extensión de las éticas tradicionales–. Recordemos que el “valor intrínseco” es un valor donde no existe un medio para alcanzar un propósito ulterior, es decir, es un valor donde existe *un fin que se persigue en sí mismo*. Esta distinción es crucial dado que la consecuencia práctica de la teoría moral que se propongo aquí es “ampliar” nuestro respeto hacia otros animales, elaborando una teoría del valor intrínseco no antropocéntrica, y por tanto, defender no una simple “consideración moral” sino una “consideración ética”.

En el antropocentrismo ético, sea fuerte o débil, la única entidad que es centro de “significación moral” es el ser humano o la persona; todas las propiedades o facultades que podamos extraer exclusivamente de ellas son la medida del valor moral. Para la vertiente del antropocentrismo ético “fuerte” lo único que importa es el ser humano. Los animales y la naturaleza están a su servicio, son medios para sus fines y no importan sus intereses en sí. Todas las entidades no humanas, como ya lo comentábamos, tienen un valor estrictamente instrumental –podríamos situar la ideología del “especismo” más recalcitrante pues es la que está sustentada filosóficamente en un antropocentrismo ontológico–.

Por otro lado, la vertiente del antropocentrismo ético “débil” es aquella que aunque reconoce cierto valor y “consideración moral” a ciertas entidades no humanas, estas lo son a razón de poseer características o propiedades que son *similares* a características o cualidades *exclusivas* del ser humano, y en donde siempre se tiene al humano como punto de referencia para hacer una *desvalorización* –pues lo humano permanece como paradigma para valorar, y por ende para desvalorizar–. El antropocentrismo débil pugna por una “jerarquía moral”: su “consideración moral” está condicionada jerárquicamente, se tiene más o menos consideración dependiendo de ciertos atributos o propiedades discriminantes y donde el humano está en la punta de esa jerarquía. El otro factor a tomar en cuenta en este tipo de antropocentrismo es que además se suele argumentar entorno a *valores inherentes*, es decir, que la razón por la cual

otorgamos “consideración moral” es porque animales y naturaleza tienen utilidad en tanto logran contribuir al “bienestar” del ser humano –ya sea este estético, terapéutico, científico, recreativo o cultural–. La ética antropocéntrica en cualquiera de sus variantes es aquella que no estimará consideración alguna a la naturaleza o a los animales como una “obligación moral” a no ser que los intereses de los humanos se vean comprometidos, beneficiados, o al menos aludidos a una jerarquización donde lo humano prevalezca y predomine ética y moralmente.

La diferencia sustancial para identificar entre una teoría moral antropocéntrica y una teoría moral no antropocéntrica, como la que pretendo delinear en este proyecto, radica en que la última toma los dilemas éticos y morales con relación al mundo natural como susceptibles de valoración a partir de una noción de «fin en sí mismo» que no sea el ser humano o la persona –esto es, buscamos un valor que tenga independencia de la utilidad que se pueda obtener para fines e intereses humanos–. Las éticas antropocéntricas han tenido una noción de fin en sí mismo ligada al ser humano, y sólo como algo “derivado” una valoración hacia los demás animales. Por su parte, las éticas no antropocéntricas hacen un gran esfuerzo por desplazar el “centro de justificación” ética y moral hacia criterios que van más allá de atributos *exclusivamente* humanos. Y es aquí donde normalmente se introduce la tesis de la “continuidad evolutiva”; dado que este proyecto tiene como trasfondo teórico los postulados generales de la teoría evolutiva, se asume que el parentesco genético de todas las especies es una tesis más fuerte argumentativamente hablando que el de adoptar una postura escéptica o de rechazo total cuando se habla de características y propiedades que compartimos con otros animales. Las éticas no antropocéntricas suelen recurrir a un punto de vista evolucionista para no fallar en su misión de defender una teoría del valor intrínseco que no vuelque única y exclusivamente al ser humano. Como consecuencia de esto veo una imperiosa necesidad de tomar como trasfondo únicamente las raíces evolutivas de la moralidad. Nuestras capacidades, habilidades y rasgos, sean estas fisiológicas, metabólicas o conductuales –incluido el comportamiento moral–, tienen un registro evolutivo. Es un error pensar que el comportamiento moral –o los comportamientos empáticos, por ejemplo– es exclusivo de los seres humanos, esta tiene un punto de surgimiento común a otras especies, un punto que Charles Darwin denominó en sus obras como “instintos sociales” (Darwin, 1988). Las éticas no antropocéntricas, tales como la ética de *Liberación Animal* y las “éticas de reverencia a la vida”, hacen un admirable esfuerzo teórico y práctico por desplazar el centro de justificación ético y moral hacia criterios que van más allá de atributos exclusivamente humanos.

A continuación, en el primer capítulo de esta investigación me dedicaré a brindar un panorama general de estos dos enfoques de ética no antropocéntrica ya que ambos trazan la línea de pensamiento en la que estará suscrita la tesis de este proyecto; a saber, que cierto

aspecto de la vida emocional y empática de los animales pueden servir como criterio de “consideración ética” dentro de una teoría moral no antropocéntrica. Para llegar a desarrollar la defensa de esta tesis, antes tendré que brindar este sucinto panorama antes mencionado centrándome en tres autores representativos de estas éticas no antropocéntricas: Peter Singer, Tom Regan y Paul W. Taylor. Una vez hecho esto, entonces me centraré en hablar de las emociones en los animales y su relación con el fenómeno de la empatía –un análisis de la investigación científica actual de la vida emocional y empática de algunos animales–, y más adelante, en el último capítulo, intentaré hacer una defensa filosófica de la importancia de expresar ciertas emociones y ciertos comportamientos empáticos a la hora de establecer una “consideración ética” por igual entre humanos y otros animales. Aunque entiendo que es difícil entender cómo otros seres pueden mantener una “igualdad moral” con los seres humanos, y aunque estamos limitados por inevitables perspectivas antropocéntricas, mantener una ética de respeto implica a mi punto de vista intentar comprender y responder a las necesidades, intereses, deseos y perspectivas de los demás. Los individuos que “empatizan” con los demás tienden a “responder” a la condición del otro, y se imaginan en la posición distinta del otro mientras permanecen atentos a las similitudes y diferencias entre ellos y su situación.

Por último, y como aspecto importante a destacar, me gustaría remarcar que la labor última de la presente reflexión filosófica gira alrededor de la idea de una consideración ética “similar” entre *algunos* humanos y *algunos* animales no humanos. Es una investigación cuya finalidad es exponer los lineamientos de una teoría a favor de reconocer una “consideración ética” basada en la “igualdad” –en rasgos o propiedades similares entre diferentes especies que ética y filosóficamente se intentan justificar por diversas razones–. No obstante, este no es, de ningún modo, el único enfoque para una ética hacia los animales, existe además el punto de vista basado no en la “igualdad”, sino en la “diferencia” de los seres vivos y las especies. Es una postura que expresa que no necesariamente debe existir una “igualdad”, en ningún orden dialógico, entre seres humanos y otros animales para considerar éticamente a estos últimos. La Dra. Lizbeth Sagols, tutora de esta presente investigación, es de esta postura. Ya que, aunque considera indispensable afirmar una “igualdad básica de valor” de todos los *seres vivientes*, eso no significa que se deba sustentar ese valor en una “igualdad” con ellos. Los animales importan éticamente porque son “diferentes”, y ese es el punto de partida para todo lo demás.

“Las diferencias no pueden convertirse en motivo de desigualdad, de minimización del valor básico como vivientes, pero tampoco la igualdad básica puede convertirse en un motivo de inclusión de otros seres vivientes en la ética al mismo nivel que nosotros.”

(Sagols, 2014: 72)

Capítulo I

Tres posturas filosóficas claves en la ética animal

1.1 El enfoque de Peter Singer y la igualdad moral entre animales

Como quedó establecido en la *Introducción* del proyecto. Las éticas antropocéntricas en cualquiera de sus variantes –sean fuertes o débiles– son aquellas que no estimarán una “consideración moral” a los animales como una obligación moral a no ser que los intereses de los seres humanos se vean comprometidos, beneficiados o aludidos a una jerarquización donde lo humano prevalezca y predomine sobre las demás entidades. Por su parte, las teorías morales no antropocéntricas tratan de desplazar el “centro de justificación” hacia criterios que van más allá de atributos exclusivamente humanos y que van más allá de construir una desigualdad y gradación moral con base en dicha jerarquización. Su objetivo, precisamente al desplazar el centro de justificación, es establecer una “consideración ética” por igual entre humanos y otros animales (Singer, 1975; Sapontzis, 1987; Rachels, 1990).

Es decir, sobre estas teorías, otros animales no sólo poseen una “consideración ética”, sino que además, tienen la misma “consideración ética” que los seres humanos. De acuerdo con los teóricos de este tipo, no puede haber una razón legítima para ubicar a los seres humanos y a otros animales en diferentes categorías morales, por lo que cualquiera que sea el fundamento de nuestros “deberes” de este tipo para con los seres humanos, también lo serán para otros animales. Peter Singer ha sido muy influyente en la elaboración de una ética con este tipo de argumentación. La publicación de su obra *Liberación Animal* (1975) marcó ciertamente el comienzo de un movimiento cada vez más fuerte que enarbola sus argumentos para dar justamente el giro no antropocéntrico que necesitan las éticas animales. Singer ataca las opiniones de aquellos que desean dar menor peso a los intereses de los animales con respecto a los intereses de los humanos. Para explicar las bases de una “igualdad moral” entre los humanos y otros animales, y rechazar esa idea que los intereses humanos valen más que los de otros animales, Singer precisa en analizar las causas por las cuales son repudiables hoy en día, por ejemplo, el racismo y el sexismo, ya que en ellas encontramos las mismas razones para afirmar una “desigualdad moral” con otros animales.

Cuando decidimos que todos los seres humanos, independientemente de su raza, credo o sexo, son iguales, ¿en realidad qué es lo que se está afirmando? Nos guste o no, tenemos que reconocer el hecho de que los humanos y otros animales poseen fisonomías y

tamaños diversos, capacidades y facultades intelectuales diferentes, de distintos grados de sensibilidad ante las necesidades de los demás, diferentes aptitudes para comunicarse, etc. En suma, si cuando se exige igualdad nos basáramos en la igualdad de estas cosas, tanto de seres humanos como de no humanos, tendríamos que dejar de exigirla evidentemente. Sin embargo, esa no es la clase de igualdad que se pelea cuando hablamos fundamentalmente de una “consideración ética”. Cuando hablamos de igualdad de este tipo nos referimos a una “igualdad moral”, que no significa otra cosa para Singer que apelar a un “principio de igual consideración de intereses”. En palabras de Singer, “la esencia del principio de igual consideración de intereses es que damos igual peso en nuestras deliberaciones morales a los intereses similares de todos los afectados por nuestras acciones” (Singer, 1993; 21).

El *porqué* de esta “igualdad moral”, por la cual aboga Singer y en cual descansa el principio de “igual consideración de intereses”, no es distinto de la razón central por la cual se repudia mayoritariamente el sexismo y el racismo. Del mero hecho de que una persona sea negra o mujer no se puede inferir nada sobre sus capacidades intelectuales o morales, y se podría objetar que por esta razón se equivocan el racismo y el sexismo, y cualquier otra forma de discriminación. No obstante, desde el punto de vista antropocéntrico, como hemos visto, la diferencia de capacidades y aptitudes es la base justamente desde donde existe la violencia, el aislamiento, la dominación y la muerte hacia las mujeres y minorías étnicas de todo el mundo. Desde un punto de vista no antropocéntrico, y observando más allá de esas dos formas de discriminación en nuestras sociedades, lo que tendríamos que observar es que justamente la existencia de variantes individuales que trascienden la raza o el sexo nos hace *más vulnerables* frente a un oponente más sofisticado o capacitado, uno que proponga, por ejemplo, que la raza o el sexo no es suficiente, sino que los intereses de todas las personas con coeficientes intelectuales inferiores a cien o con estatura de 1.85cm para adelante, deben recibir una menor consideración que los de aquellas otras que no cumplan con esos criterios. La vulnerabilidad con la que dejas a los individuos que no comparten o no cumplen esos criterios es el *porqué* de abogar por una “igualdad moral”.

Si se probara un día que las diferencias de aptitudes y capacidades tienen alguna conexión genética con la raza o el género, aun así desde un punto de vista filosófico tendríamos problemas para defender el racismo o el sexismo. La respuesta a quienes pretenden haber hallado “pruebas” de diferencias con base genética entre razas o sexos en lo relativo a ciertas aptitudes no consiste en tratar de refutar esa explicación o probar que es errónea, sino más bien en dejar claro que la “igualdad moral” no depende de la inteligencia, capacidad moral, fuerza física u otras propiedades. No depende de algo “fáctico”.

Como Singer dice:

“La igualdad es una idea moral, no la afirmación de un hecho. No existe ninguna razón lógicamente persuasiva para asumir que una diferencia real de aptitudes entre dos personas deba justificar una diferencia en la consideración que concedemos a sus necesidades e intereses. El principio de la igualdad de los seres humanos no es una descripción de una supuesta igualdad real entre ellos; es una norma relativa a cómo deberíamos tratar a los seres humanos.” (Singer, 1999: 40)

La idea de una “igualdad moral” sugiere para Singer que los intereses de cada ser afectado por una acción humana han de tenerse en cuenta y considerarse tan importantes como los de cualquier otro ser. Y el *porqué* de esa igualdad no debería descansar más que en precisar en qué sentido podría ser válido dejar en situación de vulnerabilidad a quienes no ostentan dicha igualdad. Las luchas contra el racismo y el sexismo deberían apoyarse, en definitiva, sobre esta base, y de acuerdo con esta argumentación, la actitud que podemos llamar «especismo» también ha de condenarse fervientemente. Si la posesión de una propiedad “superior” no autoriza a un ser humano a utilizar a otro humano para sus propios fines, ¿cómo podemos argumentar a favor de los humanos a explotar, dominar, privar de la libertad e incluso matar a otros animales no humanos con la misma finalidad?

De una u otra forma, ha sido más aceptado históricamente el principio moral básico de tener una “igual consideración de los intereses”, pero poco se ha reconocido que este principio sea aplicable a los miembros de otras especies distintas a la nuestra. Precisamente fue labor de Singer encontrar un criterio de igual consideración de los intereses sustentado en un criterio no excluyente de otros animales, su objetivo fue ampliar la “consideración ética” que se tenía a los humanos pero argumentándola en un criterio no antropocéntrico:

“Bentham señala la capacidad de sufrimiento como la característica básica que le otorga a un ser el derecho a una consideración igual. La capacidad de sufrir —o, con más rigor, de sufrir y/o gozar— no es una característica más, como la capacidad para el lenguaje o las matemáticas superiores [...] Al decir que tenemos que considerar los intereses de todos los seres con capacidad de sufrimiento o goce, Bentham no excluye arbitrariamente ningún tipo de interés [...] La capacidad para 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.” (Singer, 1999: 43)

Es sabido, como se puede apreciar en la cita anterior, que Singer fue influenciado mucho por la filosofía utilitarista clásica de Jeremy Bentham (1748-1832). La axiología del utilitarismo clásico de Bentham nos presenta lo “bueno” y lo “malo” como categorías que son susceptibles a los conceptos de “placer” y “dolor”, ya que estos a su vez constituyen lo intrínsecamente valioso para dicha teoría. Para Bentham, como para Singer, la capacidad de sufrir y gozar no sólo es un criterio de considerabilidad necesario sino también suficiente para poder decir que un ser “tiene interés”, aunque sea mínimo, **en no sufrir**. En dicho sentido, Singer dice en la cita anterior que la capacidad para sufrir y disfrutar es un requisito necesario para tener cualquier otro interés, y por la misma razón no funge como un criterio cualquiera (arbitrario) para justificar una “consideración ética” hacia los animales –hay algo intrínsecamente valioso que no alude a intereses propiamente humanos–. El utilitarismo ha argumentado que la característica verdaderamente importante de los individuos en términos éticos no se aprecia cuando nos enfocamos en conceptos como la “personalidad” o “racionalidad”, lo que es realmente importante, sostienen los utilitaristas, es la promoción de la felicidad o el placer, o la satisfacción de los intereses, y la evitación del dolor y el sufrimiento. Un ratón, por ejemplo, tiene interés en que no se le haga rodar a puntapiés por un camino porque sufrirá si esto le ocurre. Si un ser sufre, no puede haber justificación ética o moral alguna para negarse a tener en consideración ese sufrimiento. El concepto de “igualdad moral” –que apela a un principio de igual consideración de intereses– exige que su sufrimiento cuente tanto como el mismo sufrimiento de cualquier otro ser:

“Cuando un ser carece de la capacidad de sufrir, o de disfrutar o ser feliz, no hay nada que tener en cuenta. Por tanto, el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad entendiendo este término como una simplificación que, sin ser estrictamente adecuada, es útil para referirnos a la capacidad de sufrir y/o disfrutar. Establecer el límite por alguna otra característica como la inteligencia o raciocinio sería arbitrario.” (Singer, 1999: 45)

Como podemos apreciar, para Singer, no puede haber “justificación moral” válida para considerar que el dolor o el placer que sienten otros animales son menos importantes que el dolor o el placer sentido por los seres humanos. Para implementar el principio de “igual consideración de intereses” en la esfera práctica, debemos ser capaces de determinar los intereses de los seres que se verán afectados por nuestras acciones, y debemos dar a los intereses similares un peso similar. Singer concluye que los animales pueden experimentar

dolor y sufrimiento, y la amplia evidencia científica que hoy poseemos corrobora en todo momento dicha aseveración (Dawkins, 1980; Walker, 1983; Griffin, 1984; Broom, 2001b; et. al). Así que en realidad no existen razones convincentes, ni científicas ni filosóficas, para negar que los animales experimentan dolor. Ahora, esta capacidad en realidad es algo diferente de la simple capacidad de recibir y reaccionar a estímulos sensoriales. En filosofía y en las ciencias cognitivas se aplica mucho el término «sintiencia» para referirse a esa capacidad de experimentar dolor y placer en el sentido de ser afectado, con un nivel de consciencia mínimo, de manera positiva o negativa con esas experiencias (Bateson, 1991; Allen y Bekoff, 1997). Y es en ese sentido que Singer termina utilizando el concepto de “sensibilidad” para referirse en un sentido amplio a la “capacidad de sufrir y/o disfrutar”¹.

Con ese criterio de justificación en Singer no hay en realidad una forma éticamente justificable de excluir de una “consideración ética” a los individuos que claramente pueden sufrir. Cualquier ser que tenga interés en no sufrir merece tener ese interés en cuenta en cada acción que se realice. Y se puede pensar que un animal no humano que actúa para evitar el dolor tiene el *mínimo* interés de hacerlo. Este criterio de hecho confiere una base filosófica muy sólida para una ética no antropocéntrica, ya que además de justificar una “consideración ética” a los animales –no una simple “consideración moral” por aludir intereses propiamente humanos– el criterio en sí no es susceptible de *gradación*. Hay muchos aspectos en los que las capacidades superiores (mentales) de los seres humanos marcan una diferencia notable al hacer una comparación con otras especies: la anticipación de hechos, una memoria más detallada, un mayor conocimiento de lo que sucede a su entorno, relaciones sociales complejas, etc., sin embargo, no todas estas diferencias implican un mayor sufrimiento por parte del ser humano en relación a otro ser. A veces un animal no humano puede sufrir más debido a que tiene un poder de comprensión más limitado de lo que pasa en su entorno. A lo que Singer aclara que el criterio en sí no va por ese sentido:

¹ Por lo general, las experiencias positivas se han relacionado con términos como ‘disfrute’, ‘bienestar’ o ‘felicidad’, y las experiencias negativas, con términos como ‘dolor’, ‘sufrimiento’ y otros sinónimos. Esta terminología puede ser en ocasiones engañosa, puesto que puede llevar a alguien a pensar que se refiere solamente a ciertos tipos de experiencias positivas o negativas. De manera específica, las palabras ‘disfrute’ y ‘sufrimiento’ se identifican a menudo con el placer y el dolor físico. Y, en ocasiones, se equiparan con ciertas experiencias positivas y negativas de carácter ligeramente más amplio, incluyendo el sufrimiento y el placer psicológico. Pero podrían no incluir cosas como el sentido de satisfacción que alguien siente después de finalizar un trabajo importante. Todo esto puede ser confuso y engañoso. Si usamos estos términos para analizar la sintiencia, debe ser como sinónimos de cualquier tipo de experiencia positiva o negativa, de cualquier forma de consciencia de sentirse bien o mal para el individuo. Al asumir, según esto, que las experiencias negativas pueden ser denominadas de manera amplia mediante el término ‘sufrimiento’, y las experiencias positivas mediante el término ‘disfrute’, se podría concluir que otro nombre para ‘sintiencia’ puede ser ‘capacidad de sufrir y disfrutar’. Mucha de la literatura que encontramos del tema toman en cuenta esta problemática en sus estudios y lo ponen como una cuestión conceptual central a resolver (Bonica, 1990; Griffin, 1992; DeGrazia, 1996; Rollin, 1989).

“Puede objetarse que es imposible hacer comparaciones entre los sufrimientos de las diferentes especies y que, por esta razón, el principio de igualdad no sirve cuando entran en conflicto los intereses de los animales y los intereses los seres humanos. Probablemente sea cierto que comparar el sufrimiento de los miembros de especies diferentes no es una tarea que pueda hacerse de un modo tal preciso, pero la precisión en sí no es *esencial* [...] El resultado de este cambio sería evitar una gran cantidad de sufrimiento.” (Singer, 1999: 52)

No es *‘esencial’* para la teoría de Singer porque el resultado –el fin de proponer una igualdad moral– es evitar sin otra consideración el sufrimiento como tal, independiente de la naturaleza o la intensidad. Y gracias a tal precisión, el criterio en sí no es susceptible de gradación. No porque tengas “más” o “menos” sufrimiento en comparación con un ser humano promedio –ya que entre seres humanos también hay diferencias– vamos a tener mayor o menor consideración con ese sufrimiento. La aplicación del principio de “igual consideración de intereses” a la imposición de sufrimiento es, al menos en teoría, bastante clara. El dolor y el sufrimiento son malos *en sí mismos* –independientemente de quien los experimente– y deben evitarse al margen de la raza, el sexo o la especie del ser que sufre.

Vamos a tomar un ejemplo que Peter Singer utiliza para aclarar esto. Consideremos primero el punto de vista de que siempre está mal privar de la vida a un ser humano inocente, punto de vista al que nos referiremos como el de la «santidad de la vida». La creencia de que la vida humana, y sólo ella, es digna y sacrosanta constituye la forma más recalcitrante de especismo. Supongamos que un niño nace con una grave e irreparable lesión cerebral. La gravedad de la lesión es tal que el niño nunca podrá ser más que un «vegetal humano» incapaz de hablar, de reconocer a la gente, de actuar independientemente o de desarrollar un sentido de autoconciencia. Los padres del niño, dándose cuenta de que no hay esperanzas de que mejore su condición y no estando dispuestos a gastarse, o a pedir que se gaste el Estado, los miles de pesos que se necesitarían anualmente para proporcionar el cuidado especial al niño, piden al médico que lo mate sin dolor. ¿Debe hacer el médico lo que le piden los padres? Legalmente no, y en este sentido la ley refleja la creencia de la santidad de la vida: la vida de todo ser humano es sagrada. Quienes opinarían así no tienen casi nada que objetar al acto de matar animales no humanos. Los chimpancés adultos, los perros, los cerdos y los miembros de muchas otras especies superan a este recién nacido con lesión cerebral en su capacidad para relacionarse con los demás, actuar de un modo independiente, tener conciencia de sí mismos y en cualquier otra capacidad que pudiera

pensarse que confiere valor a la vida. Lo único que distingue al recién nacido de estos otros animales, a los ojos de los que claman que tiene «derecho a la vida», es que biológicamente es un miembro de la especie *Homo sapiens*, mientras que los chimpancés, los perros y los cerdos no. Pero utilizar esta diferencia como base para garantizale al niño y no a los otros animales el “derecho a la vida” es, como hemos analizado con la argumentación de Singer, puro especismo. Sin embargo, si aplicamos el criterio que Singer ha venido desarrollando en su obra comprenderemos que quizá en caso de que la lesión cerebral del recién nacido sea más grave, con anencefalia o con una condición que le imposibilitara “ser sintiente”, no hay justificación ética, en torno a la noción de especie, para decir que la vida de ese recién nacido “vale más” que la vida de un chimpancé o un perro que fuesen sintientes, de hecho se podría argumentar que la vida de estos últimos “valdría más” que el recién nacido en esas condiciones ya que carecería de algo intrínsecamente valioso para la teoría.

Esto no significa que para evitar el especismo hayamos de sostener que es tan condenable matar a un perro como matar a un ser humano en posesión plena de sus facultades. La única postura irremediamente del especismo es aquella que sitúa el límite del “derecho a la vida” exactamente donde está el límite de nuestra propia especie. Para no ser especistas debemos permitir que los seres que son semejantes en todos los aspectos *relevantes* –en términos éticos para una igualdad– tengan un derecho similar a la vida. El aspecto *relevante* para la teoría de Singer es el de “ser sintientes”, sin ese criterio no podemos alcanzar una “igualdad moral” con otros animales y daríamos paso entonces a dejar en condiciones de vulnerabilidad a otras especies. Aun así, dentro de estos límites alguien podría sostener, por ejemplo, que es “peor” matar a un adulto humano normal, con capacidad de autoconciencia, de planear el futuro y de tener relaciones significativas con otros, que matar a un ratón que, presuntamente, carece de todas estas características; o podríamos apelar a los estrechos lazos familiares y otros tipos de vínculos personales que tienen los humanos y que los ratones no poseen en la misma medida. Es legítimo aducir para quienes siguen esta argumentación que, para ciertas personas, algunos rasgos de ciertos seres hacen que sus vidas sean “más valiosas” que las de otros; pero sin duda habrá algunos animales cuyas vidas, sea cual fuere el estándar utilizado, sean más valiosas que las de algunos humanos. Un chimpancé, un perro o un cerdo, tendrán un mayor grado de autoconciencia y más capacidad para establecer relaciones significativas con otros que un recién nacido muy retrasado mentalmente o alguien en estado avanzado de demencia senil. Por lo tanto, tendremos que garantizar el “derecho a la vida” a estos animales en la misma medida, o incluso mayor, que a ciertos humanos retrasados o con debilidad senil.

No obstante, el sentido de toda la argumentación de Singer en torno a proponer un criterio de “consideración ética” por igual entre humanos y no humanos no recae en la misma argumentación antes señalada. Recordemos que la “igualdad moral” se basa en un criterio que no puede ser susceptible de *gradación*. Uno puede argumentar por mil y un razones porqué la vida de su propia madre o de su hijo “vale más” que la vida de cualquier otro ser, pero no por eso nos es permisible pasar por la vida de otros seres —no considerar sus intereses más vitales; a lo cual Singer confiere que al menos todos los seres sintientes tenemos uno por igual, el de no sufrir—. Lo que se necesita es un punto medio que evite el especismo pero que no convierta las vidas de los retrasados mentales y de los ancianos con demencia senil en algo tan despreciable como lo son ahora las de los cerdos o vacas, ni tampoco hacer de las vidas de ambos algo tan sacrosanto que creamos que está mal poner fin a su sufrimiento aunque no halla remedio. En palabras de Singer, lo que necesitamos es:

“Ampliar nuestra esfera de inquietud moral hasta incluir a los animales no humanos, y dejar de tratar sus vidas como si fuesen algo utilizable para cualquier finalidad trivial que se nos ocurra.” (Singer, 1999: 56)

Sin embargo, nos aclara más adelante:

“Concluimos, entonces, que rechazar el especismo no implica que todas las vidas tengan igual valor. Aunque la autoconsciencia, la capacidad de hacer planes y tener deseos y metas para el futuro o de mantener relaciones significativas con otros, etc., son irrelevantes para la cuestión de causar dolor —ya que *el dolor es dolor*, sean cuales sean las otras capacidades que pueda tener el ser aparte de la de sentir dolor—, sí tienen relevancia cuando se trata de la privación de la vida.” (*Ibid.*)

Aquí tendríamos que hacer una precisión para ser justos con la teoría de Singer. Cuando el autor dice que ‘rechazar el especismo no implica que todas las vidas tengan igual valor’, lo único que está tratando de explicitar es que el valor es volátil, factores suman y factores restan para que algo o alguien tenga más o menor valor. Estos factores claramente son defendibles cuando se trata sobre de decidir la vida de alguien sobre otra —en casos dilemáticos de vida y muerte—. No es nada arbitrario pensar que la vida de un ser autoconsciente, con capacidad de pensamiento abstracto, con proyección a futuro, etc., es más “valiosa” en esos casos que la vida de un ser sin estas capacidades. Pero este tipo de valor

no es el tipo de valor relevante cuando se intenta construir una “igualdad moral”. Igualdad moral, como hemos visto ya, significa apelar a un principio de “igual consideración de intereses”. Y la naturaleza de ese principio es encontrar un valor que de igual peso en nuestras deliberaciones morales a los intereses más vitales de todos los afectados por nuestras acciones –todo ser sintiente busca evitar el dolor y el sufrimiento; la explotación, la crueldad, la esclavitud y la muerte, en último instancia, son acciones que van en detrimento de la satisfacción o el goce de la vida de quien las padece–. Para ver la diferencia entre el valor que se defiende en la “igualdad moral” y ese otro valor contingente y susceptible de gradación veamos simplemente la diferencia entre causar dolor y el de sesgar una vida, imaginemos cómo actuaríamos dentro de nuestra propia especie. Si tuviéramos que elegir entre salvar la vida de un ser humano normal o la de un retrasado mental, probablemente escogeríamos salvar al normal; pero si el dilema consistiera en evitar el evitar el sufrimiento tan sólo a uno de ellos no está en absoluto tan claro cómo deberíamos actuar. Lo mismo sucede cuando consideramos a otras especies. El mal que causa el dolor no depende en modo alguno de las otras características del ser que lo siente, mientras que el valor de la vida sí se ve afectado por estas características. Es lógico pensar que por “x” o “y” razón el valor de la vida de mi madre o mi hijo es mayor que cualquier otra vida, y también es lógico hacer cualquier acción u omisión que esté en mis posibilidades para beneficiar a ellos. Sin embargo, el tener con mayor valía a mi madre o a mi hijo no me confiere autorización moral para no considerar dentro de cualquier otro escenario que no sea de vida o muerte, los intereses vitales de todos aquellos “seres sintientes” –siguiendo la teoría de Singer–, que son afectados por mis acciones como resultante de esa preferencia arbitraria que todo individuo está inclinado a hacer; o para expresarlo en palabras de Singer, ‘para cualquier finalidad trivial que se nos ocurra’. Y eso aplicaría para todo ser sintiente.

Daremos tan sólo una razón de esta diferencia: quitarle la vida a un ser amado que ha estado deseando, planeando y trabajando con una meta futura es privar a ese ser de la consecución de ese fin; quitarle la vida a un animal con una capacidad mental inferior para comprender que es un ser con proyección a futuro, no puede conllevar la misma clase de pérdida. Normalmente, esto significaría que si tuviésemos que decidir entre la vida de un ser amado y la de otro animal desconocido, elegiríamos salvar la del amado; pero puede haber casos también en que pudiera mantenerse lo contrario –en casos en donde el ser amado fuese un animal no humano–, debido a que en esos casos es común apelar a valores contingentes y susceptibles a gradación. Así, lo que a primera vista podría calificarse de especismo, en realidad no lo sería, ya que la preferencia en los casos normales por salvar la

vida de un ser amado en vez de la de un animal desconocido, cuando hay que elegir entre las dos, está basada en basado en este tipo de valores, y no en el simple hecho de que sean miembros de nuestra especie. Por esa razón, cuando nos referimos a los miembros de la especie *Homo sapiens* que carecen de las características de los seres humanos “normales”, ya no podemos mantener que sus vidas deban ser preferidas necesariamente a las de otros animales. En general, la pregunta de cuándo está mal matar a un animal –sin dolor; he aquí la condición– no exige que le demos una respuesta precisa con la teoría de Singer. En tanto que recordemos que se debe respetar por igual los intereses más vitales de los humanos y los de otros animales con una capacidad por igual de sintiencia, no estaremos tan perdidos.

En cualquier caso, con las conclusiones defendidas en la teoría no antropocéntrica de Singer se desprende una actitud de respeto encaminada principalmente a erradicar el sufrimiento hacia los animales. La idea de que también está mal matar a los animales sin dolor confiere otro aspecto a analizar en la teoría y que es bienvenido pero en absoluto innecesario si nos apeamos a los fines de la ética que nos presenta Singer. Desde un punto de vista práctico, la teoría intenta destruir el dominio del humano sobre otros animales expresado en prácticas triviales con intereses triviales, como matar a animales salvajes por deporte o por sus pieles, mantener a los animales confinados en zoológicos o en centros de experimentación animal para fines farmacéuticos, por poner algunos ejemplos.

Para los fines de esta investigación, para mí fue importante mencionar a unos de los primeros y más reconocidos autores que intentan plasmar una ética no antropocéntrica al tratar de desplazar el centro de justificación ética y moral hacia criterios que van más allá de atributos exclusivamente humanos y que no intentan construir una desigualdad y gradación moral. No es antropocéntrica dado que lo “intrínsecamente valioso” para la teoría –la capacidad de ser sintiente– va más allá de ser un atributo exclusivamente humano, y además no busca con esta capacidad elaborar una jerarquía moral basado en la pregunta ¿quién sufre más y quién sufre menos? Otros animales no sólo poseen una “consideración ética”, sino que además tienen la “misma consideración” que los seres humanos ya que ambos tienen por igual la misma capacidad, aunque como en toda propiedad, con sus marcadas diferencias. El problema que vamos a enfrentar con esta teoría o con cualquier otra ética no antropocéntrica es entender qué pasa con las entidades que no comparten o no cumplen los criterios para alcanzar una “consideración ética” por igual. En efecto, la vulnerabilidad con la que dejas a los que no comparten los criterios de considerabilidad es la principal razón por la cual necesitamos buscar otras teorías que intenten ser en principio menos restrictivas, o al menos eso parece dictar la lógica.

1.2 Los animales como «sujetos de una vida» en la ética de Tom Regan

Como lo hemos mencionado en el apartado anterior, las éticas no antropocéntricas como la de Peter Singer, tratan de desplazar el centro de justificación ética a la hora de hablar de una “consideración ética” con criterios que van más allá de atributos propiamente humanos, y con ello defender que cualesquiera que sean esos criterios –criterios no sujetos a gradación–, si los humanos y otros animales comparten ese criterio, entonces poseen la misma consideración. En el momento que dichos criterios son sujetos de gradación, tendríamos que definir entonces el *estándar* para efectuar tal gradación, y eso que conllevaría a construir una “desigualdad moral”.

La obra de Tom Regan, *The Case for Animals Rights* (1983), es otro de los trabajos más influyentes en el tema de la ética animal. Regan defiende en su teoría la afirmación de que los animales tienen “derechos morales” de la misma manera que los seres humanos. Regan cree, al igual que Singer, que es un error afirmar que los animales deben tener “consideración moral” desigual e indirecta, no obstante, también es de la idea que es un error fundamentar una “consideración ética” por igual en el terreno utilitario, como Singer intenta hacer en su teoría. Según Regan, debemos concluir que otros animales tienen el mismo “estatus moral” que los humanos pero ese “estatus moral” se debe basar en derechos, no tanto en principios utilitarios.

“Creo en los derechos de los animales porque creo que la teoría moral en la que se afirman esos derechos es racionalmente más satisfactoria que aquellas teorías en las que se niegan sus derechos.”¹

La teoría de los derechos de los animales de Regan es una postura deontológica, en contraste con la de Peter Singer. Ser moralmente considerable es como aparecer en una pantalla de “radar moral”: cuan fuerte es la señal o dónde está ubicada en el radar son preguntas que van de la mano. Por supuesto, ambos autores tienen respuestas distintas para cada una dependiendo de su teoría, y Regan hace notar que sus respuestas adoptan un enfoque deontológico. En este apartado no me centraré en ver las diferencias de ambas posturas –eso se hará en el Capítulo 3ero–, tan sólo en explicar los puntos generales de la teoría de Regan y resaltar sus fortalezas.

¹ “I believe in animal rights because I believe the moral theory in which their rights are affirmed is rationally a more satisfactory theory than are those theories in which their rights are denied.” (Regan, 2003; xiii)

¿Qué diferencia hace o no que los animales tengan derechos morales? Es una pregunta interesante y es la central a responder para la teoría de Regan. Si se violan los derechos de los animales cuando son criados para alimento, cazados por su pelaje, o utilizados como herramientas en la investigación científica, entonces estamos obligados en principio a cambiar la forma en que convivimos con los animales, de lo que comemos o de la ropa que usamos. El movimiento por los derechos de los animales no busca reformar cómo se explota a los animales –por ejemplo, buscar erradicar o minorar su sufrimiento–, sino abolir su explotación. Esta diferencia en realidad involucra de fondo una pregunta más elemental: ¿*qué* es lo que se busca proteger con los derechos morales? Una pregunta elemental distinta a la que Peter Singer intentar responder con su teoría: ¿*por qué* abogar por una igualdad moral? Para abordar correctamente la pregunta de Regan –el objeto que se defiende en principio–, el autor hace una dicotomía bastante pronunciada por quienes en general argumentan a favor de tales derechos (Wellman, 1985; Nino, 1989; Feinberg, 1992). La dicotomía entre «derechos morales negativos» y «derechos morales positivos». En un sentido amplio, la distinción radica en que los primeros se centran en demandar no ser dañados y en no interferir con la libertad individual –apelarían a un principio ético de no maleficencia–; y los segundos, por el contrario, se centrarían en demandar derechos de asistencia o ayuda –apelarían a un principio ético de beneficencia–. Regan explica bien esta distinción:

“Algunas personas, por causas ajenas a su voluntad, son sistemáticamente dañadas por otras personas. Por ejemplo, las adolescentes en algunas partes del mundo son vendidas a condiciones de esclavitud abyecta donde, a diario, son golpeadas y agredidas sexualmente. Si estas chicas tienen un derecho negativo a no ser lastimadas o interferidas, sus abusadores violan sus derechos, lo cual es moralmente incorrecto [...] Algunas personas, por causas ajenas a su voluntad, tienen necesidades importantes que no pueden cumplir. Por ejemplo, los niños pequeños que nacen en la pobreza no pueden pagar la atención médica adecuada. Si estos niños tienen un derecho positivo a recibir ayuda o asistencia, entonces las personas que tienen los medios para ayudar tienen la obligación moral de hacerlo. Si estas no ayudan, violan los derechos de los niños, lo cual es incorrecto.”²

² "Some people, through no fault of their own, are systematically harmed by other people. For example, teenage girls in some parts of the world are sold into conditions of abject slavery where, on a daily basis, they are beaten and sexually assaulted. If these girls have a negative right not to be harmed or interfered with, their abusers violate their rights, which is wrong [...] Some people, through no fault of their own, have important needs they cannot fulfill. For example, young children born into poverty are unable to pay for adequate medical care. If these

Esta dicotomía es bastante útil cuando se quiere establecer el objeto o aquello que se quiere proteger en el reconocimiento de una “consideración ética” por igual ³. Algunas posturas no creen que los “derechos positivos” sean parte fundamental de una “consideración moral” de este tipo; para estas posturas, todos los “derechos morales” –en los que basan su consideración– son “derechos morales negativos” (Feinberg, 1980; Waldrom, 1993). Otras posturas creen en los derechos de ambos tipos; para ellos, algunos derechos morales son negativos, pero algunos también son positivos (Laporta, 1987; McCloskey, 1985). Como debería ser evidente, estas dos formas de pensar sobre los derechos morales *no pueden ser ambas verdaderas*. Si los individuos únicamente tienen derechos morales negativos, no pueden por ende tener derechos morales positivos; y si los individuos tienen derechos morales positivos, no pueden tener solamente derechos morales negativos. Para la teoría de Regan en concreto, se adopta una postura como la primera, ya que para el autor es en los derechos morales negativos donde se halla el profundo y verdadero debate filosófico en torno al “estatus moral”:

“Si bien existe un desacuerdo sobre la validez de los derechos morales positivos, existe unanimidad con respecto a la validez de los derechos morales negativos [...] Entre los teóricos morales, aquí es donde se encuentra la profunda acción filosófica, el lugar donde surgen las preguntas fundamentales sobre los derechos humanos. Lo mismo es cierto con respecto al debate sobre los derechos de los animales. Las preguntas centrales para el debate sobre los derechos de los animales se refieren a errores de comisión. Lo que queremos saber es si el daño que les causamos y la libertad y la vida que les quitamos violan sus derechos.” ⁴

children have a positive right to be helped or assisted, then those people who have the means to help have an obligation to do so.” (Regan, 2003; p.24)

³ En el caso de los derechos institucionales o jurídicos es relativamente fácil decidir sobre su existencia acudiendo epistémicamente a leyes positivas, a hechos como la costumbre o a prácticas sociales. Pero en el caso de los derechos morales el decidir sobre su existencia se vuelve aún más difícil. Sin embargo, su existencia en si no preocupa tanto a los teóricos como el contenido material de los mismos –lo que se intenta proteger deontológicamente frente a cualquier perjuicio–. Este contenido es para Regan central para poder sustentar la pretensión de una consideración ética por igual con otros animales.

⁴ “While there is disagreement over the validity of positive moral rights, there is unanimity concerning the validity of negative moral rights [...] among moral theorists in general, this is where the deep philosophical action is, the place where the fundamental questions concerning human rights arise. The same is true concerning the debate over animal rights. The questions central to the animal rights debate also concern wrongs of commission. Fundamentally, what we want to know is whether the harm we visit upon them, and the freedom and life we take from them, violate their rights.” (Regan, 2003; p.25)

Comúnmente se suelen asociar los derechos morales negativos con errores o males por comisión –que provienen del acto del individuo–, en comparación con errores por omisión, atribuidos más a fallas morales respecto a la beneficencia y a la ayuda. Regan es muy explícito en su postura con los derechos morales de los animales: lo que importa principalmente es el mal que hacemos a la vida y a la libertad de otros animales –independiente de cómo los tratemos, si con gentileza o humanidad–. Esta limitación, más que un defecto, en realidad es una ventaja porque va poniendo en terreno sólido –por no decir, conocido por los derechos humanos– el objeto central que se quiere proteger con los derechos morales: el derecho a la vida y a la libertad. Regan agrupa estos dos derechos básicos en torno a algo que llama «integridad moral».

“La posesión de los derechos morales (por la cual, a menos que se indique lo contrario, me refiero a los derechos morales negativos) confiere un estatus moral distintivo a quienes los tienen. Poseer estos derechos es tener una especie de escudo protector, algo que podríamos imaginar como un letrero invisible de *No Traspasar*. Si suponemos que todos los seres humanos tienen esos derechos, podemos preguntarnos *qué prohíbe este letrero*. Dos cosas, en general. Primero, otros no son moralmente libres para dañarnos; decir esto es decir que, juzgados desde el punto de vista moral, otros no son libres de quitarnos la vida o herir nuestros cuerpos a su antojo. En segundo lugar, otros no son libres de interferir con nuestra libre elección; decir esto es decir que los demás no son libres de limitar nuestras elecciones a su antojo. En ambos casos, el letrero de *No Traspasar* está destinado a proteger a los que tienen derechos morales al limitar la libertad de los demás.”⁵

Este ‘letrero invisible’ que menciona Regan es la metáfora perfecta para referirse a la integridad moral que evoca los derechos morales negativos. ¿Significa esto que siempre es malo quitarles la vida a los individuos que están protegidos por este letrero invisible? De ningún modo. Cuando los individuos sobrepasan sus derechos al violar los nuestros, actuamos correcto si respondemos de una manera que podrían dañar la vida o limitar la libertad de los infractores.

⁵ “Possession of moral rights (by which, unless otherwise indicated, I mean negative moral rights) confers a distinctive moral status on those who have them. To possess these rights is to have a kind of protective moral shield, something we might picture as an invisible No Trespassing sign. If we assume that all humans have such rights, we can ask what this invisible sign prohibits. Two things, in general. First, others are not morally free to harm us; to say this is to say that, judged from the moral point of view, others are not free to take our lives or injure our bodies as they please. Second, others are not free to interfere with our free choice; to say this is to say that others are not free to limit our choices as they please. In both cases, the No Trespassing sign is meant to protect those who have rights by morally limiting the freedom of others.” (Regan, 2003; p.26)

El matar en legítima defensa sería un ejemplo de este tipo. Sin embargo, estos casos son la excepción, no la regla. La normalización de este principio es que en la mayoría de nuestros actos tenemos la garantía que nadie estará dañando o atentando con nuestra vida, y que nadie estará coartando nuestra libertad. Si no se cumplen estas condiciones, la regla puede romperse. En tales casos, tendríamos que analizar si aun cuando se rompiera la regla, eso implicaría una libertad irrestricta para violar los derechos del transgresor. Y es ahí donde la teoría entra en complicaciones. No obstante, en lo general es bastante clara la teoría cuando se dice que los derechos morales tienden a “protegernos de la libertad de los demás”: protege nuestra vida, y nuestra libertad como deberes mínimos. Esta base de deberes mínimos, en la que descansa los derechos morales, es justamente a lo que apelaba ya Singer en el apartado anterior: igualdad.

Los derechos morales, en efecto, enarbolan la misma bandera que el enfoque de Singer. Los humanos difieren de muchas maneras, del mismo modo que lo hacen con otras especies. No se puede negar eso. Aun así, nadie que crea en los derechos morales de los animales piensa que estas diferencias marcan divisiones fundamentales para poner en categorías morales distintas a los humanos y a otras especies. Los criterios pueden variar, pero el resultado que se espera es el mismo. Lo realmente valioso y radical de Regan fue ampliar esta teoría fuera del paradigma antropocéntrico, es decir, no sólo se trataba de abogar por la defensa de los derechos humanos –la conversión de los derechos morales únicamente a los de nuestra especie–. Si otros animales tienen los derechos morales del tipo mencionado –derecho a la vida y a la libertad–, la forma en que son tratados en granjas y en centros de investigación viola flagrantemente sus derechos, es moralmente incorrecto y debe ser detenido, sin importar cuánto los humanos se han beneficiado de estas prácticas en el pasado o de cuánto se podrían beneficiar en el futuro. Hasta este momento, Regan responde a la pregunta *qué* es lo que se busca proteger con los derechos morales. A partir de aquí, podríamos analizar la justificación de tales reclamaciones en su teoría, sin embargo, no me centraré en esto ya que es debate más extenso y sale de los objetivos del proyecto. Una cosa es describir –incluso de manera incompleta– una teoría moral; y otra cosa es ofrecer razones por las cuales alguien debería aceptarla. Creo que para nuestros fines es más apremiante abordar esta última. Singer nos dio sus razones de *porqué* tomar en igual consideración los intereses de otros animales, también nos dio razones para ver que ese criterio era suficiente y necesario, y además que era un criterio no antropocéntrico. ¿Qué razones se pueden dar en el caso de Regan? ¿Y cuán convincentes pueden ser? ¿Es posible oponernos al maltrato animal y, al mismo tiempo, apoyar prácticas indoloras que impliquen coartar la libertad de los animales?

El mejor lugar para comenzar a responder estas preguntas es tomando un ejemplo de Regan. Imaginémos a los abusadores de niños. Imaginémos en ese escenario donde todos los abusadores son sádicamente crueles con los pequeños, cada uno de los cuales disfrutaba intensamente abusando de su víctima; o imaginémos el caso contrario donde todos son fríamente indiferentes al dolor y al miedo de sus víctimas. En cualquier de los dos casos, no podemos dejar de considerar a estos niños como *carentes* de esos sentimientos que ayudan a definir las mínimas expectativas morales de nosotros mismos que nos imaginamos en esos casos. Lo que hicieron los abusadores fue éticamente incorrecto porque trataron a sus víctimas sin ninguna “consideración ética”, tratándolas como medios, como meras cosas, valiosas sólo en la medida en ellas satisfacían sus intereses egoístas. Desde el punto de vista ético, la pregunta no es “¿qué intereses satisfacían los niños?” o “¿eran intereses válidos a reclamar?”, al contrario, la pregunta siempre se formula desde la perspectiva de la víctima, “¿cómo trataron a los niños?” Nunca se formularía del otro modo, preguntando si eran válidos o no los intereses reclamados por los abusadores. Los niños fueron tratados con una absoluta falta de respeto, sin ninguna consideración de ellos mismos. Fundamentalmente, esa es la razón por la cual diríamos todos, “se cometió un grave y grotesco daño moral”. Regan para explicar mejor esa respuesta apela al concepto que desde la *Introducción* he mencionado es fundamental en la argumentación de una “consideración ética”: el de «valor intrínseco». Únicamente que Regan lo denomina en su obra «valor inherente»⁶.

“El reconocimiento del valor inherente nos da una base teórica para anclarse, por así decirlo, a medida que comenzamos a elaborar una teoría moral distintivamente diferente. El deber de respeto es fundamental para la teoría, y me refiero a lo siguiente: *a los individuos que poseen un valor inherente se les debe el deber directo de un trato respetuoso*. Las personas que tienen un valor inherente nunca deben ser tratadas como si tuvieran sólo un valor instrumental. Cuando esto ocurre, cada vez que son tratados meramente como medios, como si tuvieran el valor de las cosas, estas personas son tratadas con una falta de respeto. ¿Qué hace que los actos correctos sean correctos? ¿Qué hace que los actos incorrectos sean

⁶ Este concepto en nada se parece al término de Paul W. Taylor (2011). En la *Introducción* brevemente mencioné la distinción que Taylor hace con referencia al concepto de valor intrínseco, y es la que ampliamente utilizaré más adelante para tratar de esclarecer los problemas que envuelve la teoría. No obstante, Regan hace uso propio del término y es importante no mezclarlo. La idea sigue siendo la misma, es una formulación de un «valor en sí».

incorrectos? Mis respuestas iniciales a estas preguntas centrales de la teoría son simples: los actos son correctos cuando las personas inherentemente valiosas son tratadas con respeto, incorrectas cuando son tratadas con una falta de respeto.”⁷

Como se desprende de la anterior cita. La teoría moral que defiende Regan involucra dos ideas angulares. La primera apela al «valor inherente» de los individuos, entendido como un tipo de valor que es categóricamente distinto de lo que es meramente instrumental. La segunda idea es el deber de tratar a los demás con respeto, un deber que se respeta siempre que los individuos que son inherentemente valiosos son tratados de manera que no reducen su valor a “meros medios”. En ese sentido, el respeto es una actitud ética que se sostiene con un valor no instrumental –en comparación del respeto que podemos tener con objetos, edificios, obras de arte, conmemoraciones, etc. – Esto es para reconocer que todos aquellos a quienes se les debe un trato respetuoso en el sentido de Regan, son éticamente iguales, el uno para el otro.⁸

Las personas son asesinadas diariamente por decenas de miles alrededor del mundo. Algunas víctimas mueren sólo después de un sufrimiento prolongado; otros son asesinados sin haber sufrido en absoluto. Las víctimas mueren con o sin dolor. Si lo incorrecto del acto de matar dependiera de cuánto sufrió la víctima, nos veríamos obligados a decir que los asesinatos indoloros no son moralmente incorrectos. Pero esto es absurdo. ¿Cómo podemos explicar por qué el asesinato de un inocente es incorrecto incluso cuando las víctimas no sufren? ¿Y cómo se puede extender esta cuenta a casos en los que los asesinados sufren mucho? En los casos en que personas inocentes son asesinadas sin dolor, siguiendo esta teoría, se violaría su derecho a ser tratado con respeto –respetando su vida, su integridad física y su libertad–; esto es lo que hace que su asesinato sea incorrecto. En los casos en que las víctimas sufren demasiado, el error moral fundamental es el mismo: falta de respeto, sólo que en estos casos un podría argumentar que mal perpetrado se agrava por el sufrimiento de las víctimas. Aun así, de acuerdo con la visión de los derechos morales, este sufrimiento y otros daños nos ocurren como *consecuencia* de tratar

⁷ “The recognition of inherent value gives us a theoretical leg to stand on, so to speak, as we begin to fashion a distinctively different moral theory. Central to the theory I favor is the duty of respect, by which I mean the following: Those individuals who possess inherent value are owed the direct duty of respectful treatment [...] Individuals who have inherent value are never to be treated as if they were of instrumental value only. Whenever this occurs, whenever they are treated “merely as means,” as if they had the value of things, these individuals are treated with a lack of respect. What makes right acts right? What makes wrong acts wrong? My initial answers to the central questions of moral theory are simple: Acts are right when inherently valuable individuals are treated with respect, wrong when they are treated with a lack of respect.” (Regan, 2003; p.68)

⁸ Sería difícil encontrar a alguien que sostuviera que el respeto que le damos al *Empire State*, a los lábaros patrios o una obra de Picasso –por poner algunos ejemplos–, es el mismo que se nos da a nosotros mismos.

a las personas con una falta de respeto; como tales, por malos que sean, y por mucho que quisiéramos erradicar ese sufrimiento y otros daños, estos no son en *sí mismos* el error moral fundamental de la acción. El enfoque de la teoría de Regan en efecto es la misma que se presentó con la filosofía de Immanuel Kant (1724-1804). En su filosofía, Kant (1785) limita el valor inherente —*valor intrínseco*—, a esos seres humanos que son personas. Las personas son individuos que poseen una variedad de capacidades sofisticadas; razón y autonomía en particular. Debido a que las personas son racionales, pueden entonces evaluar críticamente las elecciones que hacen antes de tomarlas; porque son autónomos, las personas son libres de tomar decisiones; y debido a que son tanto racionales como autónomas, las personas son moralmente responsables de lo que hacen y dejan de hacer —la teoría de la agencia moral—. Para Kant, entonces, hay una elegante reciprocidad en la relación entre la responsabilidad moral y los derechos morales. Todos, y sólo aquellos, que son moralmente responsables tienen derechos morales, al igual que todos, y sólo aquellos, que tienen derechos son moralmente responsables. Además, como todas las personas, y sólo las personas, son moralmente responsables, Kant cree que todas las personas, y sólo las personas, tienen derechos morales. En vista de lo anterior, no debería sorprender que Kant niegue derechos morales a otros animales que no sean humanos —un enfoque antropocéntrico— y establezca una desigualdad moral con ellos. Otros animales no tienen derechos porque no son personas. De hecho, Kant piensa que los seres racionales y autónomos, y los demás animales pertenecen a dos categorías morales distintas y mutuamente *excluyentes*. Comenzamos por notar lo obvio: no todo lo que es humano es una persona, en el sentido de Kant. Y por ende, la teoría comienza a flaquear si creemos que no existe explicación a la pregunta de *por qué* el hacerles daño a estos humanos que no son personas es algo moralmente reprochable.

La respuesta de Regan a este desafío implica abandonar la idea de Kant de que las personas son portadoras únicas de valores inherentes, y lo que hace es *reemplazar* esa idea con otro concepto para el cual no existía palabra o expresión comúnmente utilizada. El término *persona* era insuficiente para realizar el giro no antropocéntrico que necesita una teoría igualitaria con los demás animales. Los fundamentos de nuestros deberes en el tratamiento directo a ser tratado respetuosamente tampoco podrían estar sentados en dicho concepto. El respeto por la vida y la libertad del ser humano y el de los demás animales deberían estar fundados por igual en un nuevo concepto. Regan denominó a ese concepto «sujeto de una vida» (*subject of a life*):

“Como la madre de la invención es la necesidad, utilizo las palabras *sujetos de una vida* para llenar el vacío en cuestión. Déjame explicarte lo que quiero decir. Somos algo más que materia animada, algo diferente de las plantas; somos los sujetos experimentales de la vida, seres con una **biografía**, no meramente una biología.”⁹

Puse especial énfasis en la palabra ‘biografía’ porque creo es la piedra angular para entender este concepto de Regan. En esencia esta palabra envuelve la idea de que somos *sujetos experienciales de una vida*. No es como si los deseos o los intereses que tenemos perteneciesen a alguien, las creencias a otra persona y los sentimientos a un ente totalmente diferente; en cambio, todos nuestros deseos, creencias y sentimientos poseen “unidad ontológica”; todos pertenecen al individuo distinto que cada uno de nosotros es; estos elementos, provenientes de nuestra querencia, ayudan a definir cómo *la historia de nuestras vidas individuales*, nuestra **bio-grafia**, se desarrolla con el tiempo; y todos ayudan a iluminar cómo la historia de la vida de cualquier individuo difiere de las historias de los demás. Ahora, la vida de un “sujeto experiencial” es mejor o peor para el individuo que la experimenta, independientemente de si los demás **valoran** o no la vida de ese individuo. A esto se refiere fundamentalmente el concepto de Regan, y como tal establece un criterio mucho menos restrictivo que el de Kant. Regan continua más adelante:

“Que somos individuos que tenemos un bienestar experiencial, este es un hecho para cada uno de nosotros. El tipo de ser que somos -sujetos de una vida con un bienestar experiencial- es algo que todos tenemos en común, algo que todos comparten por igual, algo que nos hace a todos iguales, independientemente de nuestro género, inteligencia, raza, edad, religión, lugar de nacimiento, talento y contribución social. Esta uniformidad no es moralmente irrelevante. Por el contrario, ilumina nuestra **igualdad moral**.”¹⁰

⁹ “Necessity being the mother of invention, I use the words subject-of-a-life to fill the gap in question. Let me explain what I mean. We bring to our lives the mystery of consciousness [...] In these respects, we are something more than animate matter, something different from plants; we are the experiencing subjects-of-a-life, beings with a biography, not merely a biology.” (Regan, 2003; p.80)

¹⁰ “That we are individuals who have an experiential welfare, this is a fact equally true of each of us. The kind of being we are-subjects-of-a-life with an experiential welfare- is something we all have in common, something we all share equally, and something that makes us all the same, regardless of our gender, intelligence, race, class, age, religion, birthplace, talent, and social contribution, for example. This sameness is not morally unimportant. On the contrary, it illuminates our moral equality.” (*Ibid.*)

Igualdad moral: a esto volvemos una vez más con el discurso de Regan. A hallar un criterio de “consideración ética” por igual entre animales, y además, de la misma manera que lo hizo Singer con su teoría, a hacer de ese criterio un criterio no antropocéntrico. En lugar de la opinión de Kant de que las personas son únicas por ser inherentemente valiosas, la visión de los derechos morales de Regan reconoce el valor inherente a todos los que son «sujetos de una vida». Todos aquellos que tienen este atributo, merecen un “estatus” por igual, es decir, todos aquellos que, como «sujetos de una vida», tienen un bienestar experiencial poseen en sí un valor inherente. Aunque de acuerdo con el punto de vista de los derechos morales todos aquellos humanos que son «sujetos de una vida» tienen un valor inherente, y lo tienen por igual, no se deduce que la *calidad de sus vidas* sea igual. Desde la perspectiva de los derechos morales de Regan, la calidad de la vida de un animal es una cosa; el valor de aquel cuya vida posee, es otro totalmente distinto.

Esta teoría no implica evidentemente que “*toda la vida humana o toda la vida animal, tiene el mismo valor*”, los mismos argumentos que encontramos en las tesis de Singer se aplican en este sentido, ni tampoco implica que “*el mismo valor inherente esté presente*”. Esto porque no todos los seres humanos ni todos los animales son «sujetos de una vida». La objeción más común que se le suele hacer a esta teoría se relaciona a esto último, aunque en realidad no es una objeción nueva ni mucho menos particular a ella, de hecho es la objeción por antonomasia en las éticas que formulan un argumento en torno a la noción de ‘fin en sí mismo’. Objeción que está presente por supuesto en Kant. Dados ambos puntos de vista de la teoría, algunos humanos no son personas; dado el punto de vista de los derechos morales de Regan, algunos humanos –por ejemplo, recién nacidos y neonatos anencefálicos, bebés nacidos sin actividad cerebral o cerebral por encima del tallo cerebral– no son «sujetos de una vida». Juzgados sobre esta base, uno podría concluir que no tienen derecho a un trato respetuoso –carecen de derechos morales–. Los objetores a Kant podrían entonces concluir a partir de esto que la visión de los derechos morales de Regan es insatisfactoria porque niega que haya una “consideración ética” en estos casos. Esto es un defecto grave en la argumentación, porque la teoría de Regan no tiene esta implicación. No se trata de que estos seres humanos carezcan de una “consideración ética”, o que carezcan de argumentos para negarles una consideración de este tipo. En realidad Regan deja estos temas abiertos. Según su punto de vista, lo único que está afirmando es que todos los que son «sujetos de una vida» poseen un valor inherente, *Regan no niega la posibilidad que haya otros valores inherentes*. Esta aclaración va a ser crucial para el debate en el 3er capítulo.

Regan dice:

“El punto de vista de los derechos morales permite la posibilidad de que las personas que no son sujetos de una vida tengan, no obstante, un tipo de valor que no se reduzca al valor instrumental solamente. Sin embargo, la carga de la prueba recaerá en aquellos que deseen atribuir tal valor más allá de los temas de la vida para ofrecer una defensa basada en principios, no arbitraria, no prejuiciosa y racional de hacerlo, algo que los derechos morales no intentan hacer.”¹¹

Con esto último, la postura de Regan es bastante clara. El criterio de “consideración ética” –para él, dentro de marco conceptual, el criterio de considerabilidad para tener un “estatus moral” similar– es, en efecto, un criterio que busca la “igualdad moral”, sin embargo, es un criterio suficiente, más no necesario. Que implica esto, implica que la posibilidad de encontrar otros criterios de considerabilidad que basen su tesis en otro tipo de formulación del valor intrínseco está siempre abierta. Sin embargo, como lo explico Regan al inicio, cualesquiera que sean esos criterios deben en principio proteger los derechos morales de quienes ostenten esos criterios. Es decir, sin importar los argumentos sobre *quienes deben ser portadores* de esos derechos, cualquier criterio debe partir del *mismo objeto a proteger* –la teoría moral debe representar la vida, la integridad y la libertad de los individuos como dignos de la máxima protección–. La idea de Regan sobre ser «sujetos de una vida» es fundamental para responder la pregunta: *¿quién es inherentemente valioso y a quién debemos proteger?* Al inicio del apartado, Regan respondió además sobre *qué* es lo que se busca proteger concretamente, y anteriormente, con Singer se estableció también el *porqué* de una “consideración igualitaria” con los animales. En lo general con estas preguntas hemos dado un panorama general sobre el marco de referencia en el que se mueve ampliamente las éticas no antropocéntricas. Me gustaría por último en este capítulo, ahondar en otra teoría moral para acercarnos mejor al problema de la “consideración ética” con los animales.

¹¹ “In other words, the rights view allows for the possibility that individuals who are not subjects-of-a-life might nonetheless have a kind of value that is not reducible to instrumental value only. However, the onus of proof will be on those who wish to attribute such value beyond subjects-of-a-life to offer a principled, no arbitrary, no prejudicial, and rational defense of doing so, something the rights view itself does not attempt to do.” (Regan, 2003; p.87)

1.3 *El paradigma del biocentrismo individual: Paul W. Taylor y la noción de ser «centros teleológicos de vida»*

La contribución del filósofo norteamericano Paul W. Taylor a la discusión sobre la “consideración ética” o “moral” de los animales también ha sido sustancial y útil, aunque menos mencionado y analizado que Tom Regan y Peter Singer. Este hecho suele asociarse a que la ética que propone Taylor en realidad va encaminada más a los propósitos generales de una “ética ambiental” que a los designios de una teoría moral sobre los animales. Sin embargo, su aportación en las éticas animales considero es de suma importancia dado que señala la problemática que subyace con este tipo de propuestas que se quedan únicamente en el paradigma del zoocentrismo, a saber, el de limitar o tratar de restringir los criterios de considerabilidad a propiedades que sólo logran poseer todos o algunos animales. Como lo mencionaba al final del primer apartado de este capítulo el problema crítico a resolver con cualquier tipo de ética no antropocéntrica es entender qué pasa con los individuos o las entidades que no comparten los criterios para alcanzar una “consideración ética” por igual –la igualdad moral es lo que refleja en todo momento una considerabilidad directa con la entidad en cuestión, tanto Singer como Regan intentan argumentar en este sentido–. La vulnerabilidad con la que dejamos a los que no cumplen los criterios de considerabilidad es la principal razón por la cual es necesario buscar otras teorías que intenten ser en principio *menos restrictivas*. La aplicabilidad de los criterios tanto de Singer como de Regan en efecto se restringe a individuos del reino animal, e incluso no abarca a todos los animales, sino que sólo algunos. Uno podía pensar que la teoría menos restrictiva con sus criterios sería mejor que la teoría que es más restrictiva. Es decir, que la teoría que limita más el derecho a la vida y a la libertad, o a los intereses de las entidades susceptibles a una igual “consideración ética” es más débil frente a una teoría que amplía e intenta proteger la vida, la libertad o los intereses de más entidades, y por consiguiente, deberíamos preferir esta última frente a la primera¹. Taylor intenta justamente ampliar su criterio de considerabilidad más allá del zoocentrismo para acercarse a una ética anclada en el paradigma biocentrista.

De hecho, Taylor cambió el significado del término “biocentrismo”, ya que originalmente este había sido asociado con el movimiento *Deep Ecology*, bosquejado por Arne Naess (1973) y luego extendido por George Sessions y Bill Devall (1985). El término biocentrismo –marco de pensamiento que se centra en la vida– en realidad se ajusta mejor

¹ Esta aseveración es la que estaremos analizando y confrontando en todo el capítulo 3ero con estos tres autores, además de con la tesis central del presente proyecto de investigación –tesis que se dilucidará en todo el siguiente capítulo–.

a la ética de Taylor que cualquiera de las teorías antecesoras –para el cual varios críticos prefieren referirse con los términos de ecocentrismo u holismo biocéntrico–. La cronología de las publicaciones centrales en la ética de Taylor fue influenciada de alguna manera por Tom Regan. El artículo de Regan, *Animal Rights, Human Wrongs* (2003) fue publicado por primera vez en 1980; *The Ethics of Respect for Nature* de Taylor se publicó en el año de 1981, ambos en *Environmental Ethics*. El libro de Tom Regan sobre los derechos de los animales se publicó en 1983, y el libro de Taylor donde expone su teoría moral biocentrista, y del cual analizaremos en este apartado, se publicó a principios de 1986. Las similitudes en las fechas parecen casi inconfundibles, y no por menos la similitud clave en ambos es más que nada técnica; tanto Regan como Taylor prefieren el término “inherente” a “intrínseco” como adjetivo para modificar el sentido de la palabra “valor” – *value* en Regan y *worth* en Taylor–.

Para Regan, como hemos visto en el apartado anterior, el valor inherente de un individuo es la base que respalda un “reclamo legítimo” de derechos morales, mientras que, para Taylor, primordialmente, el valor inherente de un individuo es la base que respalda un reclamo para ser *respetado moralmente*. El objetivo cambia con respecto a la teoría de Regan. El modelo de ética no antropocéntrica que presenta Taylor no tiene como objetivo brindar derechos morales, sino desarrollar antes que nada una actitud moral de respeto hacia el objeto o entidad que se reconoce poseedora de «valía inherente».

“Tener la actitud de respeto con la naturaleza es considerar cada planta y animal silvestre en los ecosistemas de la Tierra como poseedores de valía inherente. Que tales criaturas tengan valía inherente puede decirse constituye el presupuesto fundamental valorativo de la actitud de respeto.”²

Taylor está dando el siguiente paso con la noción de «valía inherente», más allá de la ética deontológica esbozada en los derechos de los animales de Tom Regan. Para el autor no sólo algunos animales poseen un valor inherente, sino que todos los animales, silvestres y domésticos, y además las plantas poseen uno por *igual*. Lo que da a un ser valor inherente, para Tom Regan, es ser «sujetos de una vida», mientras que, lo que le otorga a un ser valor inherente, según Taylor, es que sea un «centro teleológico de vida». Incluso las similitudes conceptuales entre ambos filósofos son notables, y al igual que pasó con el concepto de Regan, el de Taylor no deja de ser menos confuso a falta de una palabra más coloquial.

² “To have the attitude of respect for nature is to regard the wild plants and animals of the Earth’s natural ecosystems as possessing inherent worth. That such creatures have inherent worth may be considered the fundamental value-presupposition of the attitude of respect.” (Taylor, 2011: 71)

La explicación que da Taylor sobre la idea que los organismos individuales son «centros teleológicos de vida», concepto menos restrictivo que el de ser «sujetos de una vida» muestra la ampliación de una ética no antropocéntrica hacia terrenos biocentristas. Según su teoría, a medida que uno va acrecentando el conocimiento empírico acerca del comportamiento de otras especies y de sus funciones vitales, es fácil comprender que los organismos individuales son entidades únicas e irremplazables, y que logran ver su entorno natural desde un punto de vista propio y singular. Nuestra capacidad e inquietud intelectual para entenderlos, y tratar de adoptar su perspectiva desde diferentes áreas de la ciencia, hace que los concibamos como «centros teleológicos de vida».

“Captamos la particularidad del organismo como centro teleológico de vida que lucha por conservarse y por conseguir su bien propio, a su único y singular modo. Para verlos como centros teleológicos de vida no necesitamos leer en ellos características humanas. No necesitamos, por ejemplo, considerar que tienen *conciencia* [...] Empero, conscientes o no, todos por igual son centros teleológicos de vida en el sentido de que cada uno es un sistema unificado de actividades orientadas a una meta que se dirige hacia su conservación.” (Taylor, en Kwiatkowska, 1993: 277-278)

Taylor sostiene en base a esta última cita, que la noción a observar en el concepto de ser «centros teleológicos de vida» es el de «bien propio». Ya que poseer esta propiedad es necesaria para ser «centros teleológicos de vida», y por consiguiente para poseer valía inherente. El «bien propio» es una característica propia de los organismos individuales, las entidades biológicas colectivas –tales como los ecosistemas, las comunidades bióticas, los grupos sociales, etc.– en realidad no poseen uno. Puede uno estar a favor de la protección y la conservación de ríos, montañas o bosques, pero ese acto no implica la protección y la conservación de un «bien propio» específico, conlleva la protección y la conservación de otras entidades que sí poseen un bien de ese tipo. Por ejemplo, este tipo de argumentación podría llevarnos a afirmar que el equilibrio de la biosfera *en sí* no le correspondería una “consideración ética”. Lo que significa, en otras palabras, que una posible “igualdad moral” entre nosotros y esas entidades biológicas no sería posible. Para el autor hay una unidad indivisible entre poseer «bien propio» y poseer valía inherente. Esto cobra un poco más de sentido si distinguimos entre el bienestar de un organismo y el «bien propio» de ese organismo, dos términos que podríamos utilizarlos de manera sinónima pero Taylor insiste en separarlos a razón de encontrar una objetividad irrefutable en su criterio.

“Una forma de saber si algo pertenece a la clase de cosas que tienen un bien es ver si tiene sentido o no hablar de lo que es bueno o malo para ellas. Si podemos decir, verdadera o falsamente, que algo es ‘bueno’ o ‘malo’ para una entidad sin hacer referencia a ninguna otra entidad, la cosa en cuestión posee un *bien propio*.”³

El concepto filosófico al que se suele recurrir para justificar este bien que no llega a hacer referencia al bien de ninguna otra entidad más que al de ella es el de «interés». El mismo concepto que Peter Singer utilizó para explicar en su teoría que la capacidad para sufrir y disfrutar es un requisito para tener cualquier otro interés, una condición que tiene que satisfacerse antes de hablar de otros intereses. La capacidad de sufrir y gozar no sólo es un criterio de considerabilidad necesario en la ética utilitarista, sino también es criterio *suficiente* para decir que un ser tiene interés, aunque sea mínimo, **en no sufrir**. Ahí descansa el tipo de objetividad a defender en la teoría de Singer. En la propuesta Taylor, por el contrario, el concepto de interés es distinto, y es lo que hace distinguir entre bienestar y «bien propio». Para empezar, desde su punto de vista el interés *en sí* no es posible limitarlo a la capacidad de tener intereses. Taylor dice: “a la luz de esto, ¿qué tipo de entidades tienen un «bien propio»? Uno pensaría de entrada que se trata de entidades que se dicen poseen intereses en el sentido de tener fines y buscar medios para llegar a ellos.”⁴ Sin embargo, a razón de Taylor para los organismos hay cosas y circunstancias que son de su interés con independencia de si llegan a ser conscientes de ello, o si son capaces de describirlo. Es decir, una vez que reconocemos que tiene sentido hablar sobre lo que es ‘bueno’ o ‘malo’ para un organismo desde su punto de vista, los humanos podemos hacer juicios de valor desde la perspectiva de ese organismo, incluso si ese organismo carece de la habilidad de hacer o entender ese tipo de juicios. Continúa Taylor de este modo:

“A pesar de que poseer intereses sea una característica de al menos algunas entidades que poseen bien propio, ¿lo es en verdad de todas las entidades que poseen bien propio? Pareciera que esto no es así. Hay entidades que tienen bien propio, pero no pueden, en rigor, ser descritos como entidades que poseen intereses. Tienen bien propio porque tiene sentido hablar que dichas entidades pueden ser beneficiadas o

³ “One way to know whether something belongs to the class of entities that have a good is to see whether it makes sense to speak of what is good or bad *for* the thing in question. If we can say, truly or falsely, that something is good for an entity or bad for it, without reference to any other entity, then the entity has a good of its own.” (Taylor, 2011: 61)

⁴ “In the light of these considerations, what sorts of entities have a good of their own? At first we might think that they are entities that can be said to *have interests* in the sense of having ends and seeking means to achieve their ends.” (Taylor, 2011: 62)

dañadas. Las cosas que les suceden pueden ser juzgadas, desde su punto de vista, de ser favorables o desfavorables. Sin embargo, no son seres que buscan fines o toman medios para alcanzar esos fines conscientemente.”⁵

La capacidad de tener intereses en estos términos que establece Taylor se asocia a la búsqueda *consciente* de fines y medios. No obstante, esta capacidad en sí no es necesaria para tener «bien propio». Del modo que lo coloca en su argumentación, el «bien propio» es el interés que cobra sentido cuando objetivamente existe un punto de vista de esa entidad. Es lo que afirma Taylor cuando dice que es un «bien propio» si tiene sentido hablar de lo que es bueno o malo para esas entidades. Para un “ser” que es «centro teleológico de vida» este es su rasgo fundamental, pues su meta es luchar por la obtención de ese «bien propio». La objetividad de Taylor se encuentra en parte en que todos los «centros teleológicos de vida» buscan, a su único y singular modo, un «bien propio». Un rasgo compartido tanto por animales, como plantas y bacterias. La lucha por la conservación de igual modo no es un simple supuesto biológico todos los organismos vivos tendemos a seguir; al contrario para Taylor la objetividad de un «centro teleológico de vida» recae tanto en la consecución de un «bien propio» como en la conservación de sí mismo. La idea, por ejemplo, que todo ser sintiente tiene el interés mínimo en no sufrir sería por el contrario un *supuesto* si seguimos el argumento de Taylor. En verdad no podemos presumir objetividad en esa aseveración ya que es posible imaginar casos donde los “seres sintientes” busquen su placer a través de su propio dolor y sufrimiento. La ética no antropocéntrica de Singer descansa sobre la idea de que “ser sintiente” es el mejor criterio para justificar una “consideración ética” por igual a los animales porque podemos hablar de objetividad cuando decimos que existe un interés mínimo de los seres sintientes en no sufrir. Con este criterio de justificación en Singer no hay en realidad una forma éticamente justificable de excluir de la “consideración ética” a los individuos que claramente pueden sufrir. Cualquier entidad que tenga interés en no sufrir merece tener ese interés en cuenta en cada acción que se realice. Y se puede pensar que un animal no humano que actúa para evitar el dolor tiene el *mínimo* interés de hacerlo. Para Taylor ese criterio no sería ni suficiente ni necesario para cimentar una “consideración ética” con los animales, ya que la objetividad en realidad no admite excepciones.

⁵ “Although having interests is a characteristic’s of at least some entities that have a good of their own, is it true of all such entities? It seems that this is not so. There are some entities that have a good of their own but cannot, strictly speaking, be described as having interests. They have a good for their own because it makes sense to speak of their being *benefited* or *harmed*. Things that happen to them can be judged, from their standpoint, to be favorable or unfavorable to them. Yet they are not beings that consciously aim at ends or take means to achieve such ends.” (Taylor, 2011: 63)

En la teoría de Taylor si existe una objetividad irrefutable es justamente el hecho de que todo individuo que lucha por conseguir su «bien propio», lo hace a su único y singular modo. Y todo aquel que tenga esta capacidad ha de considerarse éticamente de la misma manera, pues lo inherentemente valioso no está simplemente en “tener un bien” —como lo pueden tener las máquinas o los sistemas financieros—, sino está en tener un «bien propio». El hecho de que una entidad posea «bien propio» compromete éticamente a tratar a dicha entidad de manera moralmente respetuosa. Tener en cuenta cualquier otro criterio sería insuficiente e innecesario para hablar de una “consideración ética”. Los únicos portadores de un «bien propio» y los únicos capaces de preservarse a sí mismos, son los «centros teleológicos de vida», y por ende, este es el mejor criterio que podemos tener para considerar éticamente como iguales a todos los organismos.

“Concebimos el organismo como un centro teleológico de vida, como aquel que se esfuerza por preservarse a sí mismo y realiza su bien a su manera. Decir que es un centro teleológico de vida es decir que tanto su funcionamiento interno como sus actividades externas están orientadas a objetivos concretos, con tendencia constante a mantener la existencia de un organismo a través del tiempo y permitirle realizar con éxito aquellas operaciones biológicas mediante las cuales reproduce su tipo y se adapta continuamente a los cambios en los eventos y condiciones ambientales.”⁶

Esta postura biocentrista de Taylor en realidad resulta ser individualista porque la única entidad que cumple la definición de arriba son los organismos individuales. Además, se agrega otro factor importante: existen *circunstancias* objetivas que van en beneficio o en detrimento de esos organismos. Estas son las dos facetas clave en las que se presenta la idea de un «bien propio», y con ello hay que tener siempre presente que para Taylor poseer un bien no es criterio suficiente ni mucho menos necesario para poseer valía inherente. El respeto moral, la actitud que le interesa a Taylor desarrollar, está restringida sólo a aquellas entidades que poseen esta clase de valor; “siempre debemos tener en cuenta que se trata de organismos individuales los que por sí comprenden las entidades reales que llegan a poseer un bien independientemente del bien de cualquier otra entidad.”⁷

⁶ “We conceive of the organism as a teleological center of life, striving to preserve itself and realize its good in its own way. To say it is a teleological center of life is to say that its internal functioning as well as its external activities are all goal-oriented, having the constant tendency to maintain an organism’s existence through time and to enable it successfully to perform those biological operations whereby it reproduces its kind and continually adapts to changing environmental events and conditions.” (Taylor, 2011: 121-122)

⁷ “We must always keep in mind that it is individual organisms that alone comprise the actual entities that have a good definable independently of the good of any other entities.” (Taylor, 2011: 69)

Así, de este modo, la actitud moral de respeto de Taylor en realidad no es una actitud dirigida únicamente hacia los animales, es una actitud moral dirigida hacia todos los organismos vivientes, y que se transforma más que nada en una ética de reverencia a la vida pensada ontológicamente para seres individuales. Aunque el clima, el hábitat o cualquier factor abiótico sean partes integrales de la vida, estos en sí no son dignos de consideración ética del mismo grado que lo tienen los organismos vivientes. El enfoque individual de Taylor se sostiene de un concepto bastante consolidado en la filosofía contemporánea: el de *interés*. Una ética basada en la consideración de intereses objetivos cae en un campo de estudio cognoscible, y por concordancia, posibilita al sujeto de hacer juicios de valor con mayor libertad en relación a ellos. Los organismos vivientes tienen intereses, pero una vez que dejamos de lado que existen intereses de los organismos con independencia de si lo desean o si son conscientes de ello, parecería más complicado hacer esos mismos juicios.

El problema evidente para las éticas animales con la teoría de Taylor es que parece no funcionar tan bien como uno espera. La consecución de un «bien propio» y la lucha por la conservación de sí mismo no son rasgos exclusivos de los animales. Por un lado, de la manera que lo hicieron Singer y Regan con sus respectivos criterios, Taylor insiste en que la valía inherente no viene en grados. No puede existir una gradación ya que como vimos con las otras dos teorías, si existe tal gradación entonces no podríamos hablar de una “igualdad moral”. Si un ser tiene valía inherente, porque posee los atributos de un «centro teleológico de vida», lo tiene de manera absoluta. Lo que significa que tiene esos atributos con todos los demás seres que son «centros teleológicos de vida» por igual. Eso, a su vez, implica que todos los «centros teleológicos de vida» merecen igual respeto. Sí, en concordancia. En la ética biocentrista de Taylor, un ser humano, una cucaracha y una planta poseen el mismo valor moral y merecen el mismo respeto; un ser humano y una cucaracha, de hecho un ser humano y una bacteria, son iguales a nivel moral. Esto representa un reto muy fuerte en términos éticos ya que muchas de las actividades humanas parecerían a primera vista ser “no éticas”. Para la teoría de Taylor, la experimentación con animales, la industria ganadera o los zoológicos, parecerían ser cosas éticamente incorrectas. Sin embargo, ciertas acciones humanas pueden ser justificadas de la misma manera que a veces justificamos matar a otros seres humanos, apelando, por ejemplo, al principio de legítima defensa. Sobre la base de ciertos “principios prioritarios”, Taylor justifica las actividades humanas que implican el consumo y la destrucción de otros organismos en términos de satisfacer ciertos “intereses básicos”, como por ejemplo, comer. La satisfacción de “intereses no básicos”, como vestir prendas de piel o artefactos hechos de marfil, no es nada justificable con su teoría.

“El conflicto entre el bienestar de otras especies y la realización de los valores humanos (incluida la oportunidad de ejercer los derechos humanos) se nos presenta como una situación de *reclamos morales* en conflicto [...] El problema de los reclamos en conflicto que enfrentamos es el problema de encontrar un conjunto de principios de prioridad que abarque tanto la ética ambiental como la ética humana.”⁸

Taylor habla de hecho de cinco principios prioritarios para resolver los diferentes *reclamos morales* que entran en conflicto con los demás organismos vivos. Estos cinco principios no serán analizados en esta tesis, ya que tal empresa abarcaría un análisis fuera de los objetivos de este proyecto. Lo que me interesa retener ahora de la teoría de Taylor es una cosa importante para la presente investigación: los dilemas morales que surgen cuando los intereses humanos entran en conflicto con el bienestar de otros organismos se vuelven más grandes cuando tomamos criterios de considerabilidad menos restrictivos como el de Taylor. Tales conflictos ocurren cuando las acciones y políticas que promueven los intereses humanos son perjudiciales para el bienestar de un mayor número de organismos que son «centros teleológicos de vida». Dicho de otra manera, tales conflictos ocurren cuando preservar y proteger el bienestar de esos organismos implica algún costo en términos de beneficio humano. En cada caso, sin embargo, otros organismos deben pagar un precio por el ejercicio de los intereses humanos. En algunos casos, se está haciendo un daño directo e irreversible a esos organismos. Si hemos de adoptar la actitud moral de respeto de Taylor esas actividades presentan dilemas morales fuertes. Tales conflictos entre humanos y no humanos no pueden ser evitados, de ser así sería relativamente fácil y hasta cierto punto innecesario hablar de éticas animales y ambientales no antropocéntricas. No sólo los seres humanos necesitan hacer uso de un entorno natural y, por lo tanto, competir con otros animales y plantas que también pueden necesitar ese ambiente como su hábitat y fuente de alimento, sino que además de eso los seres humanos también podríamos necesitar el consumo directo de otros organismos para sobrevivir. Cuando hemos adoptado una actitud moral de respeto como la que plantea Taylor, que engloba un principio de respeto a la vida, surgen más dilemas morales planteados por los intereses en conflicto de más partes que entran en cuenta. Por ejemplo, con las teorías de Singer y Regan, sus criterios eran más restrictivos que el criterio de Taylor, y por consecuencia los dilemas

⁸ “The conflict between the good of other species and the realization of human values (including the opportunity to exercise human rights) then appears to us as a situation of competing moral claims [...] The problem of competing claims that confronts us here is the problem of finding a set of priority principles that cut across both the domain of environmental ethics and of human ethics.” (Taylor, 2011: 259-260)

morales provenientes de los diferentes conflictos de intereses de las entidades a tomar en consideración con cada teoría, eran menores que en la ética de Taylor. Los problemas de elección adquieren cada vez más una dimensión ética conforme *ampliamos* el criterio de considerabilidad. Tener respeto por la vida de todos los organismos no implica, después de todo, renunciar o ignorar nuestros propios intereses como humanos. Podemos tomar en cuenta que todos los animales y plantas poseen una valía inherente, pero aun así tenemos derecho a perseguir intereses con el avance del conocimiento científico, la innovación tecnológica y la apreciación del mundo natural. La pregunta es, por supuesto, *¿hasta dónde?*

Por lo pronto, la manera de resolver los diferentes *reclamos morales* que entran en conflicto con otros organismos vivientes que son «centros teleológicos de vida», deben ser “generales en su forma, universalmente aplicables, desinteresados y defendidos por todos los agentes morales”, y en lo que respecta a su objetivo, “deben encarnar el concepto de *equidad*”. Su contenido debe ser tal que, “cuando las decisiones se toman sobre su base, todas las partes en conflicto sean tratadas de manera *justa*” (Taylor, 2011: 260). La pregunta, que podríamos catalogar como central en la propuesta de Taylor, es *¿hasta dónde?*, *¿hasta dónde es correcto perseguir nuestros intereses como seres humanos de modo que tratemos justamente a los demás organismos vivientes?* Tanto en la propuesta de Singer como en la Regan encontramos preguntas clave que guiaron la aportación de sus teorías a los objetivos de la investigación. La teoría de Taylor pone en la mesa de discusión una cuestión difícil de ignorar para las éticas animales: *¿por qué restringir los criterios de considerabilidad únicamente a animales? ¿Por qué no defender como principio ético y moral la vida de todos los seres vivos, en lugar de hacerlo únicamente a algunos animales?* Para abordar de la mejor manera estas preguntas es necesario voltear nuestra atención al principio de respeto a la vida que se encuentra inmiscuido en el reconocimiento de una valía inherente en los seres vivos. Ya se ha hablado del criterio para otorgar un valor de este tipo, ahora debemos considerar el asunto de los compromisos morales que involucran el respeto moral a esos organismos. Taylor dice:

“La afirmación de que una entidad tiene valía inherente está presente para implicar dos juicios: i) que la entidad es merecedora de preocupación y consideración moral, y ii) que todos los agentes morales tienen el deber *prima facie* de promover o preservar el bien de la entidad como un fin en sí mismo.”⁹

⁹ “The assertion that an entity has inherent worth is here to be understood as entailing two moral judgments: 1) that the entity is deserving of moral *concern* and consideration, and 2) that all moral agents have *prima facie* duty to *promote* or preserve the entity’s good as an end in itself and for the sake of the entity whose good it is.” (Taylor, 2011: 75)

Taylor vincula el respeto moral hacia una entidad que posee valía inherente con dos compromisos: primero que nada, el de “considerarlo moralmente, y segundo, el de preservar o promover el bienestar de ese organismo. El primer compromiso es el más inmediato y el que no necesita mucha explicación, sin él no habría forma de alcanzar una “igualdad moral”. El segundo compromiso, por otro lado, es el que mayor dificultad llega a tener, y el que prácticamente divide a los lectores críticos de Taylor. Todo bien puede ser preservado y puede, de igual modo, ser promovido. Sin embargo, la “igualdad moral” podría para algunas posturas no exigir incondicionalmente un interés por promover el bienestar de ese organismo, tan sólo demandaría, en primer lugar, el principio ético de no dañarlo, antes de promoverlo. A mi parecer, Taylor parece inclinarse a esta lectura:

“Al adoptar dicha actitud (de respeto a la vida) uno se compromete a seguir como norma moral el principio que dicta que todos los seres vivos no deben ser dañados, y el principio que dicta que no debemos interferir en su naturaleza, de este modo decimos que existe igualdad de condiciones.”¹⁰

El tema de la “igualdad moral”, que es fruto de tener criterios de considerabilidad en términos directos y no indirectos, es lo que se expresa no sólo en la actitud moral de respeto de Taylor, sino en realidad en cualquier teoría que hable del respeto en términos éticos; respeto es la actitud, la igualdad es el valor de por medio. Cuando se observa que nuestros actos han causado, por comisión, un daño o muerte, y cuando existe a su vez una interferencia no justificada con las entidades que se reconocen poseen una valía inherente, es cuando existe responsabilidad por responder a nuestros criterios éticos, de reflexionar y transformarlos de ser pertinente. Taylor señala los principios que *exclusivamente* le competen a la actitud moral de respeto, que es el de no dañar al organismo y no interferir en su estado natural. Mismos principios que se asemejan un tanto a lo que ya mencionaba Regan en su teoría; el objeto de los “derechos morales negativos” es protegernos de la libertad de los demás, en tanto que protege nuestra vida, y nuestra libertad como *deberes mínimos*. Por eso, la idea de «integridad moral» para Regan es muy importante, ya que en ella se encuentra la razón de ser de los derechos morales en tanto expectativas de obligaciones mínimas.

¹⁰ “In taking that attitude, one commits oneself to following, as one’s own moral norm, the principle that living things ought not to be harmed or interfered with in nature, other things are said to be equal.” (Taylor, 2011: 72)

Y esto es algo que tenemos que tener presente en cualquiera de estas tres teorías – hablando de Singer, Regan y Taylor–. Los criterios de considerabilidad que se manejan en cada teoría, ¿*hacia qué* están enfocados? Hacia obligaciones mínimas, o hacia acciones supererogatorias. Lo complicado para las éticas animales no antropocéntricas es observar y encontrar un balance entre lo que se intenta proteger con una teoría, y las limitaciones a los intereses humanos en miras a no transgredir esos compromisos o deberes que surgen a lo que sea que se intente proteger. Para Taylor, es claro que su actitud moral de respeto está encaminada a no dañar y a no interferir arbitrariamente con la naturaleza del organismo, deberes mínimos que tenemos con todo «centro teleológico de vida». Más adelante, en el capítulo 3^{er} regresaré a este tema y a la discusión de esas limitaciones a los intereses humanos, al menos dentro del marco de estas tres teorías, y además discutiré con la tesis que expondré a continuación el problema de “preferir” criterios de considerabilidad menos restrictivos. Como quedó establecido desde un comienzo, la razón de poner en la mesa de discusión a estas tres teorías fue brindar un panorama general de los dos enfoques de ética no antropocéntrica predominante –la ética de *Liberación Animal* y las éticas de *reverencia a la vida*– ya que ambos enfoques trazan la línea de pensamiento en la que estará suscrita la tesis de este proyecto, a saber, que “la expresión de emociones es un elemento clave para expresar ciertos comportamientos empáticos –tanto en humanos como en no humanos– debido a que con el tiempo, estos logran fomentar la cohesión social y promover conductas prosociales”. Mi deseo es argumentar a favor de un “valor intrínseco” no antropocéntrico que nos facilite el avance de una “igualdad moral” con otros animales, avance necesario en el diálogo sobre la defensa legal de los animales. En síntesis, la postulación de diferentes criterios de considerabilidad, a juicio personal, como los mencionados hasta ahora, para defender una “consideración ética” por igual con otros animales, más que una desventaja argumentativa, es una fortaleza si se acepta que el diálogo ha de construirse en un ambiente plural, con múltiples creencias y principios, con normas y preceptos de los más variados a lo largo de todo el mundo. En un escenario así, a mi parecer la filosofía moral no ha de buscar universalizar un *solo criterio*, sino entablar un diálogo en vista de avanzar lo más posible hacia una “igualdad moral” con otras especies.

Con esto dicho, los lineamientos de la tesis que presento tienen como criterio de considerabilidad la vida emocional y empática de los animales. Tomaré el siguiente capítulo para hablar particularmente acerca de la investigación “empírica” que se tiene hoy en día sobre las emociones y sobre el comportamiento empático de otros animales no humanos, y así realizar en el último capítulo una ponderación y defensa de la tesis en lo general.

Capítulo II

El análisis de las emociones en los animales y su relación con la empatía

2.1 Emociones en los animales: origen, fisiología y función biológica

A pesar de los considerables avances recientes en neurociencia y psicología cognitiva, una serie de fenómenos siguen siendo difíciles de definir, y por ende de estudiar. Los ejemplos de tales fenómenos van desde el juego hasta la conciencia, y ciertamente incluyen las emociones. El libro de Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (Darwin, 1872), ha sido el catalizador en el estudio psicológico del tema, pero ciertamente desde sus avances, una definición universal no se ha llegado a considerar seriamente. A pesar de que las emociones son difíciles de definir, no obstante, no tenemos problemas en reconocer las emociones entre seres humanos. Pero en la medida en que se ha tratado, no ya de afirmar, tan sólo de *sugerir* que otros animales pueden expresar ciertas emociones parecidas a las nuestras, ha sido un tema de ferviente disputa. El debate sobre las emociones en animales se mantuvo en gran medida en tono filosófico hasta que Darwin (1872) proporcionó el ímpetu necesario para el estudio sistemático y científico de las emociones en animales. En su obra pionera, Darwin demostró la necesidad de un estudio comparativo de las emociones al proponer que las diferencias emocionales que existen entre al menos algunas especies son diferencias de grado más que diferencias de tipo. Sin embargo, la idea de que las vidas emocionales, tanto de los seres humanos como de otros animales, pueden *superponerse* de manera significativa está lejos hoy en día de ser universal y ampliamente aceptada.

La palabra «emoción» se deriva de la palabra francesa «*emouvoir*», que a su vez evolucionó de la palabra latina «*emovere*». *Emovere* tiene dos elementos, “e” y “*movere*”. El primero significa “fuera” y el segundo “movimiento”. Esto es interesante porque según lo descrito por Donald M. Broom, una forma correcta de aproximarse al estudio de experiencias afectivas es tratar de distinguir entre sentimientos y emociones. Una “emoción”, según Broom, es “un estado eléctrico y neuroquímico en ciertas regiones particulares del cerebro, *fisiológicamente descriptible*, y que da lugar a diversos cambios en el cerebro, o a la liberación de hormonas en el organismo” (Broom, 2003: 98). Por otro lado, el concepto de “sentimiento” en Broom involucra *necesariamente* un nivel de conciencia elevado: “un sentimiento es una construcción cerebral que involucra un grado de conciencia asociado con un sistema de regulación del individuo,

reconocible por él mismo y que puede cambiar su comportamiento como mecanismo de refuerzo en el aprendizaje” (Broom, 1998: 14). La distinción que hace Broom entre emociones, que son fisiológicamente descriptibles y que pueden o no involucrar un nivel de conciencia elevado, y sentimientos, que son estados cerebrales que implican un funcionamiento de mayor nivel y necesariamente reconocibles por el individuo, es importante para cualquier investigación del comportamiento animal. Ambas experiencias afectivas, según lo descrito por Broom, están interrelacionados pero nunca son intercambiables. Hay circunstancias en las que la existencia de un sentimiento es evidente a partir del comportamiento del individuo, pero las acciones y el empleo de las palabras se “pueden fingir” y muchas acciones no son exclusivas de sentimientos particulares. Por lo tanto, la observación del comportamiento animal no es una fuente de evidencia del todo confiable para la presencia particular de sentimientos. A pesar de esto, a menudo es posible deducir, con alta probabilidad, que un individuo siente, por ejemplo: dolor, culpa, euforia, asco o placer al comer. Para algunos sentimientos, es útil usar evidencia fisiológica, como hormonas suprarrenales en fluidos corporales o escáneres cerebrales para identificar, evaluar y comparar esos sentimientos (Broom, 1998). Los sentimientos de todo tipo pueden existir sin ninguna indicación conductual o fisiológica de su presencia. El dolor crónico, la depresión y los celos a menudo pueden existir sin signos conductuales obvios e incluso el dolor agudo puede ser suprimido, por ejemplo, por opiáceos endógenos que actúan en el cerebro.

En el pasado muchos filósofos, científicos y médicos no habían considerado si quiera esta distinción, y por consecuencia, difícilmente los tomaban a ambos de gran valor o relevancia para la investigación del comportamiento. León Blum argumentaba que esta situación se dio en gran parte por los puntos de vista que Kant había dejado a nivel epistemológico:

“Las emociones y los sentimientos son transitorios, cambiantes y caprichosos. Son elementos débiles del comportamiento, están sujetos a variaciones en nuestro estado de ánimo e inclinaciones [...] probablemente no sean confiables, son inconsistentes, sin principios e incluso irracionales [...] Los sentimientos y las emociones son completamente distintos de la razón y la racionalidad humana.”¹

¹ “Emotions and feelings are transitory, changeable and capricious. They are weak, subject to variations in our mood and inclinations . . . likely to be unreliable, inconsistent, unprincipled, or even irrational . . . Feelings and emotions are entirely distinct from reason and rationality.” (Blum, 1980: 234)

Esta visión de la vida emotiva y afectiva como un accidente del desarrollo conductual individual sin función o relevancia para el comportamiento no sería aceptada ahora por la mayoría de los investigadores del comportamiento. Como señala Marian Dawkins, “las acciones de los individuos, sobretodo de los individuos sociales, están afectadas por la suposición general de que pueden causar dolor o placer en los demás” (Dawkins, 1993: 5). Los individuos sociales no sólo están preocupados por sus propios sentimientos o emociones, sino también por los sentimientos y las emociones ajenas. Es parte fundamental de la convivencia social. Sin embargo, la idea de que los sentimientos y las emociones son cosas que deben superarse, reprimirse o evitarse para poder resolver los problemas tanto personales como sociales todavía es una postura generalizada hoy en día. Para Donald Broom, esto es impensable, tanto los sentimientos como las emociones son fundamentales para resolver nuestros problemas, ya que estos sirven y han servido para el desarrollo evolutivo, y como consecuencia, para el correcto funcionamiento de ciertos niveles de conciencia (Broom, 1998).

“Es razonable suponer que los sentimientos y afectos (como otras características del individuo) evolucionaron porque aquellos individuos que los poseían estaban más aptos biológicamente hablando que aquellos que no los tenían. Los sentimientos deben ser un producto de la selección natural. Ellos son parte de la evolución biológica.”²

Experimentamos emociones como el hambre y la sed porque eso es parte de nuestro mecanismo biológico para rectificar un déficit de alimentos y líquidos. Experimentamos miedo o dolor ya que son parte del modo en que nuestro cerebro nos saca de situaciones que amenazan la vida. Las experiencias de emociones y sentimientos están ahí, presentes en nuestra vida como una “ayuda para la supervivencia” (*survival aids*). Un punto crucial que describe Broom es que una parte importante de la evolución de la adaptación a las vicisitudes del entorno físico y social ha sido el desarrollo de la apreciación compleja de las interacciones afectivas de un individuo con el mundo en el que vive. Los cerebros, como los de los vertebrados, tienen sistemas afectivos complejos para regular estas interacciones que no son producto de respuestas automáticas a estímulos. Si un individuo posee un sistema de emociones y sentimientos que implica cambios

² “It is reasonable to assume that subjective feelings (like other characteristics) evolved because those which possessed them were fitter than those which did not. Feelings must be a product of natural selection. They are a part of biology.” (Broom, 2003: 101)

en su funcionamiento mental, y quizás en su funcionamiento hormonal, es porque un único tipo de regulación corporal es difícil o porque se ha adaptado a la detección de eventos futuros, y por lo tanto, “dicho individuo tendrá mayor aptitud biológica en comparación con un individuo genéticamente diferente que no tiene tal sistema” (Broom y Johnson, 1993: 33-34). El argumento central de Broom es que las emociones y los sentimientos, de tener un efecto positivo en la aptitud biológica de los individuos, entonces han sido representados en los genes necesarios para su aparición, y estos genes habrían sobrevivido y se habrían esparcidos en la población. Si, por otro lado, los sentimientos y las emociones tuvieran efectos perjudiciales, o no tuvieran efectos positivos o negativos, muy probablemente “los genes que promovieran estos elementos en el comportamiento habrían desaparecido con el tiempo” (Broom, 2003: 102).

De esto evidentemente sale una pregunta central: *¿cómo podemos probar que los animales tienen emociones y sentimientos?* Una cosa es indagar las razones biológicas de por qué creemos que las experiencias afectivas perduran y ha perdurado en la historia evolutiva de las especies —y su relevancia en el estudio de la motivación y el comportamiento—, y otra muy distinta es la evidencia empírica que tenemos para afirmar la existencia de experiencias afectivas emocionales en otros animales —al menos en el caso de los humanos el lenguaje es una primera puerta para solucionar el problema—. Podría decirse que la forma más fácil de estudiar las emociones en los seres humanos implica el informe verbal. Simplemente podemos preguntarle a alguien: “¿Cómo te hizo sentir esa situación? Y construir lingüísticamente un concepto. Desafortunadamente, no podemos hacer lo mismo con los animales. ¿Cómo entonces abordar el estudio de las emociones animales? Volviendo a la distinción conceptual que Broom hace entre emociones y sentimientos, podemos observar un punto de partida importante para contestar esa pregunta: *las emociones son fisiológicamente descriptibles y pueden o no involucrar un nivel de conciencia elevado.* ¿Acaso podríamos afirmar que existe una similitud de emociones entre humanos y no humanos a partir de que existe una la similitud de respuestas fisiológicas y cambios hormonales ampliamente observados en otras especies? ¿Acaso serían *completamente* humanas nuestras emociones? Virginia Morell reflexiona una y otra vez estas interrogantes para darnos su punto de vista:

“Mi esposo y yo estamos seguros de que nuestro perro sonríe, especialmente cuando juega con nosotros, o cuando le damos un hueso prometido, o cuando todos nos reunimos después de uno de nuestros viajes de negocios. Nos reímos de alegría al ver su alegría y decir cosas como -*Mira lo feliz que es Buck. Él está realmente emocionado por conseguir su regalo.*

¿Pero es él realmente? Sin lenguaje, ¿existe manera de descartar en qué más podría o no estar sintiendo Buck? Tal vez sólo olfateó el aroma de una ardilla, o algunos de nuestros calcetines viejos, o tal vez no sonrío para nada, sino que simplemente hace lo posible por imitar una expresión que a menudo ve en nuestras caras y tal vez los relaciona con los huesos o los paseos, pero en realidad no entiende en lo más mínimo.”³

Aunque, al igual que muchos dueños de mascotas, a menudo se tiene la corazonada de que los gatos o los perros poseen algún tipo de emoción o de estados mentales, nunca o pocas veces nos proponemos demostrarlo. La única “prueba” que usualmente solemos ofrecer es que los comportamientos, acciones y expresiones faciales de los animales *sugieren* emociones.⁴

En uno de sus múltiples viajes por la selva tropical de Tanzania, Jane Goodall había estudiado un par de semanas lo que sugería ser una conducta “engañosa” de ciertos chimpancés hacia su grupo social. Goodall a manera de anécdota reclama que los chimpancés eran muy similares a nosotros en demasiadas cosas, especialmente en sus expresiones y gestos. “En efecto, no tiene mucho sentido decir que no están pensando o que no tienen emociones”, expresaba Goodall, “la mayoría de nosotros que estudiamos animales en la naturaleza vemos cosas como esta [el engaño de un chimpancé de nombre Dilly] todo el tiempo. Pero hemos aprendido a ser cuidadosos.” Goodall advertía que uno podría concluir que si Dilly el chimpancé fuera un ser humano, diríamos que actuaba de manera engañosa. Decir que ese chimpancé –o cualquier otro animal– tiene lo que podríamos llamar “experiencias subjetivas” o personales se consideraría, a referencia de Goodall, “anticientífico” (Goodall, 1990: 15). Aunque algunos animales podrían tener una vida mental y emocional, no tendríamos forma de preguntarles al respecto y, por lo tanto, no podríamos estudiar esos fenómenos. Goodall estuvo de acuerdo hasta cierto punto en esto, pero agregó que debido a que muchos investigadores presenciaban comportamientos similares a lo que ella había visto en sus viajes –y en una variedad de especies, no sólo en los

³ “My husband and I are sure that our dog smiles, especially when he’s playing with us, or when we give him a promised bone, or when we all are reunited after one of our business trips. We laugh with delight to see his joy and say things like “Look at how happy Buck is. He’s really excited about getting his treat.” But is he? Without language, is there any way to rule out what else he might be thinking about? Maybe he just caught a whiff of a squirrel’s scent, or some of our old socks, or maybe he’s not smiling at all but simply doing his best to imitate an expression he often sees on our faces.” (Morell, 2013: 10)

⁴ ¿No es acaso esa una razón, tal vez la principal, de tener mascotas en los hogares? Queremos la compañía de criaturas vivas y expresivas, seres que podamos identificarnos en algún grado, y que sugieran que puedan ser divertidos y cariñosos, gruñones y aburridos, y que se relacionen y respondan a nosotros como sólo lo puede hacer otra persona.

chimpancés—, pensó que el estudio de la cognición y de la vida emocional de los animales eventualmente cambiaría. La pregunta que rápidamente surgió mientras reflexionaba esto era: ¿por qué desde un punto de vista científico no era posible estudiar, en los años que Goodall hacía sus investigaciones, los sentimientos y las emociones de los animales, en particular de animales tan estrechamente emparentado con nosotros como los chimpancés?

Aristóteles puso en duda que los animales podían pensar racionalmente, aunque admitía que ciertamente tenían alma y eran capaces de experimentar sensaciones, como hambre, dolor e ira. Los filósofos estoicos, como Zenón, tenían una visión mucho más estrecha. Descartaban la posibilidad de que cualquier animal tuviera pensamientos o sensaciones, y argumentaban que no había ninguna razón para extenderles o proyectar esos atributos “humanos” a los animales. Los primeros pensadores cristianos influidos por el neo-platonismo, especialmente San Agustín, adoptaron la posición de los estoicos, y su pensamiento logró dominar las ideas occidentales sobre los animales desde entonces. En ese momento de la historia, no había una forma fácil de resolver el asunto. Prevalcían los filósofos y teólogos que veían a los seres humanos como producto de una creación divina, y por ende meritorios de una dignidad y un estatus especial en la naturaleza —completamente separados de los demás animales—. En 1859, con *On the Origin of Species*, Charles Darwin presentó una manera distinta de ver el asunto. Agrupar a los seres humanos en el mismo “saco ontológico” con todos los demás animales fue una declaración impactante porque significaba que los seres humanos no eran producto de una creación divina. Compartimos similitudes anatómicas, fisiológicas y psicológicas con los animales porque, según explicó Darwin, descendíamos de otros animales.⁵ Darwin se dio cuenta de que, en efecto, su descubrimiento de las reglas que rigen la evolución de la vida conduciría a nuevos entendimientos en muchas áreas de la ciencia, incluida la psicología por supuesto.

En *On the Origin of Species*, Darwin no discutió en detalle cómo la evolución dio forma a la vida mental o interna de los animales, pero previó que en el futuro “la psicología se basará en una nueva base, la de la adquisición necesaria de cada capacidad mental por *gradación*” (Darwin, 1859: 759). En otras palabras, así como el cuerpo humano físico tenía un pasado biológico animal, también lo hicieron el cerebro y la mente humana. Darwin estaba convencido de que este era el caso porque, mientras escribía esa obra, había recopilado muchas observaciones, algunas propias, algunas proporcionadas por colegas, que documentaban las similitudes mentales

⁵ Aunque Darwin no tenía a la mano las teorías de la genética para probar su caso, ahora sabemos que los seres humanos y los chimpancés compartimos el 98% de los genes, los humanos y las moscas compartimos el 44%.

y emocionales de humanos y animales. Exploró ambos aspectos en sus siguientes dos obras, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871) y *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872), obras que ayudarían a marcar el inicio de dos nuevos campos de la ciencia en el siglo XX: la etología –el estudio de animales en su entorno natural– y la psicología comparada.

Darwin argumentó que los seres humanos y otros animales difieren en sus capacidades mentales únicamente en grado, no en especie, lo que significa que otros animales comparten con nosotros capacidades como la razón, la memoria y el lenguaje. Nuestra cognición es más compleja que la de otros animales, pero esa complejidad es la *única diferencia*. Todos los animales observó, incluidos los humanos, se enfrentan a los mismos desafíos de la vida. Darwin también colocó nuestras emociones humanas y nuestra forma de expresarlas en un contexto evolutivo. Las expresiones faciales y posturas corporales, explicó, “son las señales que nosotros y una gran cantidad de especies utilizamos para comunicar emociones como alegría, miedo, afecto e ira” (Darwin, 1872: 39). Los animales, ya sean pájaros, monos, simios o seres humanos, son tan sorprendentemente similares en las señales que utilizan para transmitir una emoción –por ejemplo, cuando están enojados, los cisnes inflaman las plumas, los chimpancés levantan el vello corporal, nosotros ensanchamos nuestras cejas; o podemos gruñir como un perro también– que podríamos sugerir la existencia de “principios generales” de expresión. De hecho, estas señales emocionales, incluyendo manifestaciones de dolor, son tan útiles para la comunicación social que se han convertido en “componentes innatos” sujetos a las mismas fuerzas de selección natural que dan forma a la anatomía de todos los animales, incluidos los humanos. Darwin atribuyó una vida emocional a muchas especies, incluyendo lagartos, pájaros, gatos, perros, caballos, monos, y escribió sobre ellas como seres con vidas mentales diversas y complejas.

Uno de los discípulos de Darwin, George John Romanes, un biólogo evolutivo inglés –padre de la psicología comparada–, llevó el estudio de Darwin acerca de la vida mental de los animales a profundidad. Romanes escribió *Inteligencia Animal* un libro donde intentó presentar todo lo que se sabía en ese entonces sobre la “mente de los animales”. Al principio, reconoció que “sólo podemos *inferir* la existencia y la naturaleza de sentimientos” en otros animales sobre la base de sus comportamientos. Sin embargo, Romanes argumentó que, como los animales podían *aprender*, tenían que poseer forzosamente una vida mental, el mismo argumento que se utilizó para explicar la existencia de “otras mentes” en los humanos (Romanes, 1886: *vi*). Siguiendo a Darwin, Romanes defendió que los científicos podían estudiar los estados mentales de animales usando metodológicamente una especie de “antropomorfismo invertido”, es decir,

recurriendo a nuestras emociones humanas y habilidades mentales como *guías*. Cuando vemos que un perro o un mono –incluso una abeja– actúan de manera afectuosa o celosa, es *probable* que el animal experimente la emoción tanto como nosotros. Romanes luego comenzó a examinar temas tales como los comportamientos instintivos de los protozoarios, la memoria y la simpatía en las hormigas, la pugnacidad en las termitas y los celos en los mandriles.

Algunos investigadores pensaban que el método “anecdótico” de Darwin y Romanes podía tener cierto mérito siempre y cuando las anécdotas se recopilaran cuidadosa y críticamente. Otros pensaron que se necesitaba un enfoque más objetivo; no negaban que los animales tenían experiencias afectivo-emocionales, pero afirmaron que no se podían estudiar porque no eran “físicamente observables” y no podían medirse. A principios del siglo XX, surgió un grupo de psicólogos que fue aún más lejos y se negó a aceptar que la actividad consciente desempeñara un papel en el comportamiento de cualquier animal, incluido el de los humanos. Estos científicos llamaron a su método “conductismo”, y tenían como designio la imperiosa tarea de restringir sus estudios a los comportamientos observables de los animales. En su enfoque, los eventos inobservables –tales como deseos, recuerdos, ideas, creencias, emociones, etc.– estaban en definitiva fuera del campo posible de estudio, tanto para los humanos como para los animales (Skinner, 1969: 288). Desde esta perspectiva, uno podría legítimamente preguntarse: ¿por qué la molestia en preguntar si los animales piensan o sienten? El conductismo metodológico en estricto sentido tiene aproximadamente el mismo efecto en los animales que obtuvo cuatro siglos atrás la filosofía de Descartes. Una vez más, los animales pierden sus vidas mentales y cualquier capacidad de razón o de emoción. Muchos observadores de los derechos de los animales han notado que no fue una coincidencia que el uso de animales en estudios biomédicos y pruebas farmacológicas –y como productos además de carne y pieles, criados y cazados industrialmente– creció exponencialmente mientras florecía el conductismo. El conductismo dominó la psicología humana y animal en los Estados Unidos durante gran parte del siglo XX y todavía tiene una serie de adeptos influyentes en la investigación de la cognición animal.⁶

⁶ Los primeros etólogos también fueron muy cautelosos sobre la cuestión de la “mente animal”. Niko Tinbergen, el pionero etólogo holandés, descartó atribuir deseos o motivaciones a los animales. Tinbergen, junto con el etólogo Konrad Lorenz y el investigador Karl von Frisch, mostraron que el instinto –que significa respuestas innatas– y la impronta, un tipo de aprendizaje instantáneo, podrían explicar algunos de los comportamientos complejos de las aves y las abejas. Su enfoque tuvo más influencia en Europa e Inglaterra que en América, pero el resultado fue el mismo: durante la mayor parte del siglo XX, la vida mental de los animales estaba fuera de los límites para un científico riguroso, ya sea que estuvieran estudiando animales en libertad o en cautiverio.

En 1987, el conductismo comenzó a menguar. Tal como se aplica a los seres humanos, comenzó lentamente a decaer en las décadas de 1950 y 1960, cuando la revolución cognitiva, que intenta explicar el pensamiento y la emoción en términos de mecanismos mentales universales, obligó a los científicos a revisar su cuestión metodológica. Los científicos detrás de la revolución cognitiva hallaron que era absurdo afirmar, como lo hicieron los conductistas, que las experiencias mentales humanas no se pueden estudiar porque no se pueden observar. Los físicos también estudian cosas que no se pueden observar directamente, señaló Bernard Rollin, un filósofo y científico de animales: “[Ellos] hablan de todo tipo de entidades y procesos, desde la gravitación hasta los agujeros negros, que no son directamente verificables o vinculados a experimentos”, pero estas *nociones teóricas* no han frenado para nada su campo de estudio. De hecho, sus ideas inobservables “nos ayudan a comprender el mundo físico mucho mejor de lo que lo haríamos sin ellas” (Rollin en *Mitchell*, 1997: 127). Bajo el conductismo, todo lo que los humanos —y otros animales— hacemos se considera enteramente el resultado de un estímulo y una respuesta. Pero como Steven Pinker deja en claro en *How the Minds Works* (2009), sabemos que nuestras creencias y deseos influyen en nuestro comportamiento. Por ejemplo, Pinker dice que todo lo que tenemos que hacer es imaginar a un hombre que sube a un autobús porque quiere visitar a su abuela y porque sabe que el autobús lo llevará a su casa. El querer y conocer son creencias, elementos mentales que son ingrátidos, incoloros y evidentemente invisibles. Sin embargo, el hombre aborda el autobús por esos *motivos*. Aunque son invisibles, causan “acciones concretas y observables”. La teoría computacional de la mente, que fue el avance estelar de la revolución cognitiva, resuelve este rompecabezas al imaginar el cerebro como un dispositivo que toma información del entorno y la procesa. Esta teoría explica también el tema de los estados mentales, y como dice Pinker, es su brillantez, “las creencias y los deseos son información”. Aún no se sabe cómo este tipo de información se codifica físicamente en las neuronas de nuestro cerebro, pero “está causando y afectando nuestras acciones y decisiones” (Pinker, 2009: 24).

Entonces, ¿por qué no aplicar los descubrimientos de la revolución cognitiva a las mentes de los animales también? Donald Griffin, un fisiólogo animal, escribió en *The Question of Animal Awareness* que “los biólogos necesitaban renovar la investigación sobre la posibilidad de que las experiencias mentales, como las emociones y sentimientos, ocurran en animales y tengan efectos importantes sobre su comportamiento” (Griffin, 1981: xi). Griffin alentó a sus lectores a acudir a Darwin y buscar una comprensión de las mentes de los animales a través de la “continuidad evolutiva de la experiencia mental”. Sin la evolución como guía, las habilidades cognitivas de los

individuos no tienen sentido biológico. ¿Cuáles son, después de todo, las raíces biológicas y la historia de nuestra cognición? ¿Cómo han influido los procesos evolutivos en la capacidad de pensar y experimentar emociones? Quizá un ejemplo sirva para ilustrar estos planteamientos.

En el Parque Nacional Serengeti de Tanzania, la etóloga Sultana Bashir habló con pesar sobre el destino que seguramente le depararía a un guepardo macho que estaba observando. Varios meses antes de su visita, ella y otros miembros del *Proyecto Serengeti Cheetah* habían colocado un collar de radio a este felino. Bashir había conducido largas horas por las llanuras mientras rastreaba el collar, hasta que por fin vislumbró al guepardo entre los pastos. Estaba parado en la base de un kopje —una pequeña colina—, y lloraba en un tono lastimoso. A veces trepaba a las rocas para mirar a lo lejos, otras veces se alejaba caminando, luego de repente se balanceaba y trepaba a lo alto de la colina. El guepardo la llamó, haciendo un sonido bajo pero penetrante casi como el llanto de una oveja herida. “Esa es su llamada de socorro”, dijo Bashir. “Está buscando a su amigo. Pero me temo que se fue; él era anciano y creo que murió. De lo contrario, estaría aquí, o muy cerca.” Los guepardos machos mantienen grandes territorios que se superponen a los pequeños territorios de varias hembras, y luchan contra otros machos, a veces hasta la muerte, para asegurar sus fronteras. En tales batallas, es de buena ayuda tener un amigo; de hecho, un solo guepardo macho sin compañero está casi seguro de perder cualquier batalla y todo su territorio. Bashir se sentó a observar hasta altas horas de la tarde, y el guepardo nunca dejó de llorar. Hasta que al fin, el guepardo dejó atrás el kopje y se dirigió a trote hacia la hierba alta de la llanura. “¿Qué sería de él si su amigo no regresara?” Bashir se preguntó. “Iría a morir, creo”. “Otro guepardo lo matará, o dejará de comer, o tendrá sarna —un signo de estrés común en los guepardos— y se volverá demasiado débil para defender su territorio. Realmente, morirá de un *“corazón roto”* concluía Sultana Bashir, y en efecto, así lo encontró días después (Morell, 2013).

La anterior historia es un buen ejemplo del papel adaptativo que puede llegar a tener las diversas experiencias afectivo-emocionales de un individuo, sobretodo en un contexto social donde su vida se encuentra en riesgo. ¿Qué necesita hacer un animal social, como el guepardo de la historia, para sobrevivir? Necesita comer, por lo que debe ser capaz de encontrar comida. Necesita algún tipo de territorio u hogar, por lo que debe poder encontrar su camino a través del bosque, las aguas, los desiertos o los cielos, al tiempo que evita los peligros. A menudo, un animal social tendrá que eludir a los depredadores, defender su territorio o competir con otros por un compañero. Y muchos animales deben criar a sus crías después de que nacen. Los animales sociales deben aprender cómo hacer muchas de estas tareas, y este aprendizaje requiere

que tengan recuerdos y la capacidad de responder a nuevas experiencias y nueva información. El objetivo principal de la cognición en general y las experiencias afectivo-emocional, es reducir las incertidumbres de la vida y ayudar a un animal a predecir lo que puede suceder en el futuro.

En la psicología humana, ya no hay debate fuerte sobre si la cognición opera por separado de las emociones. No hay caminos separados en el cerebro para pensar y para tener experiencias afectivas; trabajan juntos en una sola red de cableado neuronal. Lo mismo es probable para todos los vertebrados, posiblemente incluso para algunos invertebrados, aunque las experiencias afectivo-emocional de los animales rara vez se estudian. Los psicólogos y los etólogos cognitivos no niegan que los animales tengan emociones, pero como ha señalado Frans de Waal, “no han descubierto cómo estudiarlos”. Muchos investigadores evaden el asunto de las emociones en animales porque les preocupa que esos “estados internos” no se puedan estudiar; básicamente, el mismo argumento que los conductistas alguna vez usaron como razón para no estudiar la cognición. También podemos encontrar comentarios de que las emociones de los animales son muy simples y/o muy diferentes, incluso hasta “extrañas”, a las de los humanos –como si las demás especies vinieran de otro planeta–. Simplemente no hay evidencia, o al menos no he encontrado suficiente, para respaldar tales declaraciones. Debido a que la evolución es bastante “ortodoxa” –por ejemplo, los cerebros humanos y los de los vertebrados, incluidos peces y anfibios, usan el mismo conjunto de sustancias químicas para transmitir señales neuronales–, es más probable que muchas de nuestras emociones sean similares a las de otros animales. ¿Por qué, después de todo, adjudicar emociones, como el miedo, el enojo o la ira, a otros animales? Porque es muy probable que ciertas emociones, fisiológicamente observables, hayan ayudado a otras especies como la nuestra a sobrevivir en diferentes contextos sociales.

Sin embargo, para algunos esto aún no resuelve del todo la pregunta central. Retomando el hilo de la argumentación: *¿cómo podemos probar que los animales tienen emociones y sentimientos?* ¿Cómo saber desde un punto de vista *empírico* que los investigadores están mostrando lo que un animal siente y experimenta, y no simplemente haciendo lo que los seres humanos hacen tan bien: que es proyectar afecciones y pensamientos en algo o en alguien más? Todos los científicos que participan en estudios de cognición animal se preocupan por esto, ya sea que estén estudiando insectos, perros o delfines. Este tipo de cuestionamiento, es realmente el importante desde un punto de vista “rigurosamente” científico, cuyo contenido podemos parafrasear en otra pregunta más simple: ¿podemos encontrar una manera de mirar “dentro” de la mente de otro ser?

La conciencia afectiva y enfoque de las emociones desde la “Neurociencia Afectiva”

Para responder a la anterior pregunta es necesario dar una aproximación al tema de las experiencias afectivo emocionales desde el campo de las neurociencias. Jaak Panksepp, el gran pionero de la “neurociencia afectiva” –un campo de estudio que se encarga de los mecanismos neuronales de las emociones y que intenta dar una explicación mecanicista de las diversas experiencias afectivo emocional–, podría ayudarnos perfectamente con la pregunta: ¿podemos encontrar una manera de mirar “dentro” de la mente de otro ser? Siguiendo con la respuesta que he intentado remarcar sobre el papel adaptativo que tienen las diversas experiencias afectivo-emocionales de un individuo en un contexto social, Panksepp dice:

“Una falla importante de la neurociencia moderna es que muchos investigadores no aprecian el hecho evidente de que una función intrínseca y cardinal del cerebro es anticipar las preocupaciones futuras de supervivencia. Y esta función clave del cerebro no es sólo una consecuencia del aprendizaje individual y la memoria, sino también el resultado de muchas herramientas psicológicas incorporadas, como la capacidad de tener sentimientos afectivos con una valencia determinada, es decir, varios estados de ánimo agradables/deseables (positivos) y desagradables/indeseables (negativos).”⁷

Desde el punto de vista neurológico de Panksepp, los “sentimientos afectivos” (*affective feelings*) informan a los animales sobre los principales problemas de supervivencia, desde el balance energético –hambre– hasta los niveles de apoyo social –separación-angustia/aflicción–. La necesidad de funciones anticipatorias intrínsecas ayuda a explicar el surgimiento de ciertos “recuerdos evolutivos” incorporados: experiencias afectivas instintivas de *procesos primarios*. Es muy probable que a nivel de *procesos primarios*, la evolución de la mente afectiva ya fuera asintótica en primates, mucho antes de la aparición del *Homo sapiens*. La “mayoría de los afectos”, incluidas las emociones, “surgen de las funciones cerebrales subcorticales” (Panksepp, 2011: 546).

⁷ “A major shortcoming of modern neuroscience is the failure of many investigators to appreciate the self-evident fact that an intrinsic and cardinal function of the brain is to anticipate future survival concerns. And this key function of the brain is not just a consequence of individual learning and memory, but also a result of many inbuilt psychological tools, such as the capacity to have valenced affective feelings—i.e. various pleasant/desirable (positive) and unpleasant/undesirable (negative) states of mind.” (Panksepp, 2011: 546)

Por ejemplo, a pesar de la fusión y entremezcla de procesos cognitivos y afectivos en las regiones cerebrales superiores, ahora está más claro que los humanos con una falla en sus funciones mentales superiores aún conservan su capacidad más antigua de tener experiencias emocionales. Uno no puede evocar emociones estimulando la neocorteza, pero puede hacerlo estimulando diversos sitios subcorticales (Feinstein, 2010). La evidencia de la neurociencia indica fuertemente que los “afectos básicos” (*raw affects*) son estados cerebrales antiguos que surgen de redes neuronales de *procesos primarios* que pueden verse como “herramientas básicas para la sobrevivencia”, cada una con variaciones evolutivas interesantes al menos en los mamíferos (Fogelin, 2003). Además nos recuerda que las experiencias emocionales y afectivas básicas en humanos, y en todos los demás vertebrados, surgen directamente de la neurodinámica de redes neuronales concentradas subcorticalmente –relacionadas evolutivamente–, y que son homólogas en todos los mamíferos que se han estudiado de cerca (Panksepp, 2005; Panksepp y Biven, 2011).

Panksepp menciona ciertos niveles en los procesos afectivo-emocionales del cerebro provenientes precisamente de “afectos básicos” –*raw affects*–, y que entretengan redes neuronales de *procesos primarios* adaptativamente vistos como herramientas básicas para la sobrevivencia.

Niveles de control en los procesos afectivo-emocionales cerebrales ⁸

1. *Emociones de procesos primarios, que generan afectos primordiales (subcorticales)*
 - (i) *Afectos sensoriales (sensaciones placenteras-desagradables desencadenadas sensorialmente)*
 - (ii) *Afectos homeostáticos (hambre, sed, etc., a través de interceptores cerebro-cuerpo)*
 - (iii) *Afectos emocionales (sistemas de acción emocional)*

2. *Emociones de procesos secundarios (aprendizaje a través de los ganglios basales)*
 - (i) *Acondicionamiento clásico*
 - (ii) *Acondicionamiento instrumental y operante*
 - (iii) *Hábitos emocionales*

⁸ (Panksepp, 2011: 547)

3. *Afectos terciarios y funciones neocorticales de "conciencia"*

(i) *Funciones ejecutivas cognitivas: pensamientos y planificación (comúnmente guiada por cuestiones afectivas)*

(ii) *Cambios y reglas emocionales*

(iii) *"Libre albedrío" o intención de actuar*

La evidencia empírica indica que todas las decisiones cognitivas básicas que apoyan la vida están guiadas por cambios afectivos, cambios que pueden estudiarse en modelos animales y potencialmente generalizarse en especies mamíferas relacionadas. En consecuencia, podemos utilizar potencialmente una estrategia de *monismo de doble aspecto* (Panksepp, 2005) para controlar conductualmente ciertos estados afectivos-emocionales en los animales. En otras palabras, los comportamientos instintivos enojados reflejan “sentimientos” de enojo; el juego físico refleja la alegría social, etc. Esta premisa surge de la notable congruencia de los sitios cerebrales desde los cuales se pueden generar acciones emocionales, y la capacidad de esas estimulaciones cerebrales para servir como recompensas y castigos en tareas de aprendizaje (Panksepp, 2011).

En tales términos, es importante, para la presente investigación, tomar en cuenta que el conocimiento psicológico de los “mecanismos afectivos-emocionales” no puede avanzar de manera *precisa* hacia una “comprensión causal” sin investigación cerebral, algo que es cada vez más difícil y poco ético, especialmente en investigaciones con grandes simios. Pero parece que los mecanismos subyacentes son tan antiguos en la evolución del cerebro, que las lecciones aprendidas incluso de animales con una vida mental muy simple como las ratas y ratones de laboratorio pueden iluminar las fuentes de la vida emocional de los primates y otros mamíferos. Y con esa premisa, es altamente probable que aquellas experiencias de placer y dolor que se producen de ciertas sensaciones se encontraran entre las fuentes iniciales de la “mente” en la evolución del cerebro, produciendo una primera *conciencia afectiva*. Ahora se cuenta con una metodología más robusta para acercarse a este fenómeno con el trabajo de análisis causal que únicamente se puede realizar rigurosamente a través del despliegue de modelos de animales.

“El conocimiento neurocientífico nos permite analizar problemas de bienestar animal y humano empíricamente, proporcionando agendas científicas profundas para el futuro. Aunque sólo unas pocas especies han sido bien estudiadas, podemos generalizar a otras según la probabilidad de que las homologías funcionales subcorticales se generalicen en todas las especies de mamíferos, quizás también en aves. Dado nuestro legado evolutivo,

construido sobre homologías neuroconductuales sólidas, el trabajo en animales inferiores puede finalmente abordar cuestiones sobre la naturaleza evolutiva primaria de la mente en la evolución del cerebro.”⁹

Regresando a la pregunta inicial, *¿cómo podemos probar que los animales tienen emociones y sentimientos?*, parecería que desde los avances de la neurociencia el camino de la respuesta es bastante claro. El conductismo nos dio herramientas rigurosas para analizar el aprendizaje en modelos animales. Sin embargo, esa escuela de pensamiento no consideró adecuadamente cuestiones epistemológicas y ontológicas relevantes. Para su descrédito, la mayoría de los conductistas eligieron ignorar la “caja negra” que representaba el cerebro, alegando que la clarificación de las leyes del comportamiento no necesitaba neurociencia (Panksepp, 1990a).

Pero no notaron, tal vez no lograron apreciar, que la investigación funcional del cerebro quizá sea la única forma posible de entender los conceptos experienciales afectivos. Los animales son criaturas que experimentan emociones. *¿Cómo sabemos eso?* Cada vez que las emociones se “despiertan” en los animales mediante “estimulación eléctrica localizada del cerebro” (ESB) y mediante una “estimulación química del cerebro” (CSB), podemos demostrar que los animales de alguna manera se “preocupan” por tales cambios en sus estados internos; esto a través de modelos de experimentación de recompensa y castigo (Panksepp, 2011: 549).

La alternativa “naturalista” a los enfoques conductistas –la tradición etológica que prevalecía en Europa continental– se centró en un estudio sistemático de los comportamientos “naturales” (espontáneos) de los animales en la naturaleza. Sorprendentemente, algunos de los primeros etólogos despreciaban igualmente la posibilidad real de que los procesos afectivos pudieran estudiarse en animales. Por ejemplo, el prominente etólogo Nico Tinbergen eligió marginar cualquier discusión sobre experiencias afectivas en animales. Como dijo en su célebre *Study of Instinct*: “debido a que los fenómenos subjetivos no pueden observarse objetivamente en los animales, es inaceptable reclamar o negar su existencia” (1951: vi). Sólo con la aparición de las neurociencias afectivas y sociales, promovido por el “escaneo de imágenes cerebrales”, hubo

⁹ “Emerging affective neuroscientific knowledge allows us to discuss animal and human welfare and well-being issues empirically, providing profound scientific agendas for the future. Although only a few species have been well studied, we can generalize to others based on the probability that subcortical functional homologies generalize across all mammalian species, perhaps birds also. Given our evolutionary heritage, built on solid neurobehavioral homologies, work on “lower” animals can finally address issues about the primal evolutionary nature of mind in brain evolution.” (Panksepp, 2011: 548)

una vez más una confrontación empírica con el cerebro emocional humano y no humano. Por lo tanto, durante la mayor parte de la mitad del siglo XX, ni los practicantes del conductismo ni la etología convencional aceptaron que era críticamente relevante estudiar el cerebro y discutir la naturaleza de las emociones para comprender el comportamiento social de los animales.

Los estados afectivo-emocionales pueden *descifrarse* en los animales al determinar si los circuitos cerebrales que median las conductas instintivo emocionales –como son aquellas que pueden ser determinadas por los tipos de estimulación química y eléctrica localizada del cerebro (ESB y CSB) que provocan acciones emocionales– pueden servir en modelos de “recompensas” y “castigos” en el control de las elecciones de comportamiento. En otras palabras, la estimulación directa de redes emocionales proporciona un acceso directo a ciertas categorías de experiencia afectiva. Si las predicciones de los datos arrojados por la investigación neurocientífica de los animales, especialmente en las regiones subcorticales del cerebro, donde las “continuidades evolutivas son especialmente evidentes”, logran afirmarse aún más por los informes afectivos de seres humanos, entonces “la evidencia nos obliga a considerar la veracidad de una visión afectiva de la mente animal” (Panksepp, 2011: 556). Entonces, a partir de este conocimiento sobre la posibilidad de que otros animales tengan experiencias afectivo-emocionales, ¿qué deseamos hacer en realidad cuando tratamos de negar esas experiencias en otros animales? El primer comentario que debemos siempre tener en cuenta es que, evidentemente, nunca podremos monitorear las experiencias subjetivas de otros animales o incluso humanos con la precisión que medimos, por ejemplo, la aceleración o el tiempo. Sin embargo, para los objetivos de este proyecto tan sólo debemos tener en cuenta que existe una “continuidad evolutiva cerebral” en nuestras experiencias afectivo-emocionales, y que desde el campo de la neurociencia y de la etología cognitiva, una estimulación directa de “redes cerebrales” proporciona un acceso directo a ciertas categorías de experiencias afectivas en diversos animales.

La convención de Panksepp para afianzar precisamente este conocimiento fue utilizar términos, enfatizando que, estos eran designaciones para “redes cerebrales”, que a su vez elaboraban características conductuales, autonómicas y afectivas. Según este criterio, Panksepp designa al menos siete procesos afectivos-emocionales en el cerebro: **BUSQUEDA. RABIA. MIEDO. LUJURIA. CUIDADO. PANICO y JUEGO** (Panksepp, 1998). Todos ellos existen en áreas cerebrales compartidas homológamente en todos los mamíferos. Debido a la diversificación evolutiva, probablemente nunca podremos determinar la naturaleza precisa de las emociones en humanos o animales, pero al menos podemos tener confianza en la existencia de categorías similares

debido a las “similitudes funcionales” entre humanos y otros animales (Panksepp, 2011: 550). Con un “manejo de la base neuronal del sistema afectivo” en una especie de mamífero, ahora se pueden hacer *predicciones* notables desde la comprensión neuroquímica de tales redes cerebrales hasta la condición humana, especialmente sobre cuestiones psiquiátricas (Panksepp, 2010b). Por ejemplo, los circuitos que median varios *procesos primarios* emocionales, tales como la **BUSQUEDA**, el **PANICO** y el **JUEGO**, figuran fuertemente en el desarrollo de la depresión (Panksepp y Watt, 2011; Watt y Panksepp, 2009). Dado que todos los sistemas emocionales de *procesos primarios* tienen varios controles neuroquímicos compartidos por todos los mamíferos –por ejemplo, diversos neuropéptidos– podemos predecir que diversas experiencias afectivas humanas están estrechamente relacionadas con las redes cerebrales que se han estudiado en detalle en varios modelos de animales (Panksepp y Harro, 2004). A partir de este acercamiento, queda más que evidenciado que la imposibilidad de atribuir una vida mental y emocional a otros animales es una postura anticuada y con una falta de información y de rigor científico que la sustente.

Con lo dicho hasta el momento, es claro que existen limitaciones a los métodos que se utilizan actualmente para estudiar las emociones de los animales, y es poco probable que una sola técnica sea suficiente. Creo en lo personal que la interconexión en los diferentes campos de estudio de la cognición y el comportamiento animal puede proporcionar varios enfoques útiles para el estudio de las emociones en los animales. Aunque las emociones *en sí* no son directamente observables, es posible medir sus correlatos o consecuencias, como el aumento de ritmo cardíaco o expresiones faciales. En las últimas décadas, los investigadores han utilizado diversos métodos para examinar las respuestas emocionales en los animales. Estos métodos podemos agruparlos en dos categorías: «medidas fisiológicas» y «medidas de comportamiento» (Dawkins, 2006).

Métodos de estudio para las emociones en animales

a) *Medidas fisiológicas*

Las medidas fisiológicas utilizadas para abordar el análisis de las emociones de los animales examinan la relación entre el funcionamiento fisiológico –hábalese de la actividad cerebral, la frecuencia cardíaca, la frecuencia respiratoria, los niveles de cortisol– y las situaciones inductivas-emocionales potenciales. Por ejemplo, la frecuencia cardíaca de un mono Rhesus

aumenta cuando un animal dominante se acerca a él, mientras que la frecuencia cardíaca no aumenta casi en nada si un animal subordinado o un familiar hacían lo mismo (Aureli, 1999). Además, la frecuencia cardíaca de las hembras mono Rhesus se desaceleraba rápidamente si recibían acicalamiento de un mono macho dominante. Estos hallazgos sugieren que es posible examinar las reacciones emocionales a las interacciones sociales utilizando medidas fisiológicas. Sería interesante usar tales medidas para comparar respuestas emocionales con comportamientos amenazantes y de reconciliación en grandes simios, y otras especies. Durante muchos años, las lesiones cerebrales y la estimulación eléctrica se han utilizado para explorar procesos neuronales subyacentes a las emociones (LeDoux, 1996). Estos métodos de investigación han brindado conocimiento sobre áreas del cerebro específicas —por ejemplo, la amígdala, la corteza rinal, el tálamo, etc.— que están involucradas en el procesamiento emocional del individuo y su capacidad de expresión (Pinel, 2009). Sin embargo, estas técnicas difícilmente pueden realizarse sin causar daño a los individuos y, por lo tanto, parecen ser inadecuadas para el estudio de la vida emocional de los animales. Afortunadamente, hay formas menos invasivas para estudiar los fundamentos fisiológicos de las emociones. Hay técnicas que colocan a los sujetos en una situación que induce emociones y examina los cambios en el cerebro vivo utilizando técnicas de imagen cerebral. Por ejemplo, el uso de tomografías por emisión de positrones (PET) puede monitorear la actividad cerebral de monos Rhesus, después de inyectar estresantes farmacológicos (Takamatsu, 2003). No obstante, existen algunas limitaciones relacionadas con el uso de medidas fisiológicas para estudiar las emociones de los animales. Por ejemplo, los métodos de muestreo utilizados para recopilar medidas fisiológicas —extracciones de sangre o monitoreo adjuntos— pueden causar reacciones emocionales confusas en los sujetos (Paul et al., 2005). Además, se señala cómo los diferentes estados emocionales a veces tienden a una misma respuesta fisiológica. Por ejemplo, la frecuencia cardíaca de un animal puede aumentar en respuesta a estímulos gratificantes y a estímulos provenientes de castigo. Estas limitaciones deben siempre tomarse en cuenta al usar estas medidas fisiológicas para el estudio y análisis de las emociones en los animales, ya que ciertamente sugieren que estas medidas por sí solas no son del todo las más pertinentes.

b) *Medidas de comportamiento*

Las reacciones emocionales también pueden medirse a través de las observaciones de conductas en un entorno abierto o natural. Se pueden hacer mediciones de comportamientos espontáneos; como acercarse o tratar de evitar un objeto; o sobre comportamientos aprendidos, como aprender a elegir alimentos para aliviar un dolor. La mayoría de las investigaciones que examinan las respuestas de comportamientos emocionales se han centrado en el análisis de expresiones faciales, en posturas y en vocalizaciones (Danbury et al., 2000). Sin embargo, medir expresiones faciales en sí es problemático metodológicamente hablando. Aunque el uso de sistemas de codificación facial logra ser útil para medir expresiones faciales, estas expresiones suelen ir acompañadas de otras actividades faciales. Este fenómeno puede interferir con una evaluación precisa de los estados emocionales (Larsen y Fredrickson, 1999). La relación de los cambios en la postura corporal con las emociones ha sido examinada en una variedad de especies. Por ejemplo, las ovejas merino cambian la postura de su oído con más frecuencia en situaciones negativas, como estar separadas de los miembros del grupo, que en situaciones positivas, como alimentarse de heno (Reefmann et al., 2009). Sin embargo, se debe tener cuidado al interpretar los cambios en la postura del cuerpo y su relación con las emociones. Es importante determinar la confiabilidad de las medidas posturales y examinar los comportamientos posturales que se muestran constantemente en una variedad de situaciones que parecen tener la misma valencia emocional. Los delfines pueden mover sus cuerpos de muchas maneras, por lo que la relación entre los cambios en la postura de su cuerpo y las emociones justifica en realidad una mayor precisión en la exploración de su comportamiento (Paul et al., 2005).

c) *Medidas fisiológicas y medidas de comportamiento*

Se ha sugerido que la investigación de las experiencias afectivo-emocionales deberían emplear medidas fisiológicas junto con la observación de comportamientos para lograr una interpretación más precisa de la vida emocional de los animales (Paul et al., 2005). Por ejemplo, las expresiones faciales de los primates simiiformes y los seres humanos comienzan en el lado izquierdo de la cara y también son más pronunciadas en ese lado. Esto implica que el hemisferio derecho en estos primates y los seres humanos domina las expresiones faciales “emocionales”

(Hauser, 1993). Quaranta, Siniscalchi y Vallortigara investigaron conjuntamente la lateralización hemisférica de la emoción en perros basada en la dirección del movimiento de la cola. Mostraron a varios perros fotos de su dueño, de un desconocido, de un gato y de un perro grande, desconocido y dominante. Las colas de los perros se movían constantemente hacia la derecha al ver a los humanos, tanto familiares como desconocidos, y al gato. Sin embargo, las colas de los perros se movían constantemente hacia la izquierda al ver al perro intimidante. Si observar humanos y gatos produce emociones positivas en los perros, entonces parece que el hemisferio izquierdo del cerebro está involucrado en emociones positivas en los perros. Además, si ver a un perro intimidante resulta en emociones negativas, entonces el hemisferio derecho del cerebro canino parece procesar y/o producir emociones negativas en los perros (2007: 11-17). El predominio del hemisferio izquierdo se ha implicado en la visión de los delfines (Kilian et al., 2000; Delfour y Marten, 2006; Thieltges et al., 2011). Ambas medidas en conjunto brindaron el conocimiento para sugerir con amplia confianza que los delfines pueden demostrar lateralización en posturas corporales relacionadas directamente con expresiones emocionales.

d) *El estudio de las emociones en poblaciones silvestres*

La mayoría de las investigaciones sobre emociones en animales han examinado animales en situaciones controladas o semicontroladas, pero también ha habido observaciones de la expresión emocional en poblaciones silvestres de animales (Goodall, 1986). Un ejemplo sorprendente son las expresiones de duelo que muestran los elefantes hacia una matriarca moribunda o fallecida (Douglas-Hamilton et al., 2006). Los elefantes parecen interesados en los elefantes enfermos, moribundos o muertos, independientemente de cualquier relación genética, lo que sugiere una respuesta generalizada a los problemas en peligro. Se ha informado que los delfines apoyan a los delfines enfermos y la vocalización toma un rol central para identificar esos comportamientos (Fertl y Schiro, 1994). Se ha considerado que las vocalizaciones representan una expresión directa de emociones en los animales. Por ejemplo, un estudio examinó las vocalizaciones de los cerdos antes, durante y después de la castración (Puppe et al., 2005). Los cerdos vocalizaron con mayor frecuencia durante el procedimiento quirúrgico de la castración, lo que implicó mayor nivel de dolor durante esta parte del procedimiento. Si bien gran parte de la investigación sobre vocalización se ha centrado en expresiones vocales durante experiencias

negativas, más recientemente, las expresiones vocales también se han relacionado con emociones positivas. Un ejemplo, son las ratas que producen vocalizaciones ultrasónicas de chirridos cortos cuando se involucran en comportamientos positivos como el sexo, el juego o la recepción de cosquillas. Curiosamente, estas vocalizaciones chirriantes se inhiben por completo durante situaciones negativas (Panksepp y Burgdorf, 2003). No obstante, debe uno notar que ciertas vocalizaciones pueden no representar necesariamente una asociación directa con una emoción o un estado emocional específico, sino que representan la necesidad de comunicar un estado emocional o una emoción (Bachorowski y Owren, 2003). A pesar de estas limitaciones, los delfines, por ejemplo, son excelentes candidatos para este tipo de investigación porque producen una amplia gama de vocalizaciones en una variedad de contextos (Herzing, 1996).

A pesar de la evidencia empírica ya presentada en estas cuartillas, el dilema que parece no estar resuelto aún en la mayoría de los investigadores que realizan un trabajo empírico sobre cuestiones afectivas-emocionales es si las emociones en particular pueden “demostrarse” en términos lingüísticos en otros animales no humanos. ¿Las criaturas que no hablan pueden tener experiencias subjetivas, en lugar de ser “máquinas cartesianas” que no poseen esa sutil sustancia mental que solía llamarse “alma inmaterial”? En las ciencias del comportamiento, el lado conservador aún prevalece, es decir, la mente en los animales es, en el mejor de los casos, un problema experimentalmente impenetrable. Los autores que se resisten a “antropomorfizar” las emociones de los animales son, en la mayoría de los casos, muy propensos a afirmar que los animales no sienten dolor, o que no tienen si quiera experiencias fenomenales (LeDoux, 1996). Con demasiada frecuencia, esto promueve una visión del comportamiento animal que se asemeja al funcionamiento de una simple máquina. La negación de una vida mental, y por ende, una vida emocional en los animales, promueve una preocupación ética sentida más que nada en torno a los intereses básicos de los animales, y generalmente a un menosprecio por su bienestar. Si nos queremos apegar a una perspectiva neurocientífica todos los animales afectivos son organismos biológicos basados en materia. Y es un hecho central el que los primeros mecanismos cerebrales permanecen más arraigados en el cerebro de los vertebrados, con sus ubicaciones originales, produciendo jerarquías anidadas de funciones fundamentales. Al imaginar una *conciencia afectiva* debemos reconocer explícitamente que el cerebro, a diferencia de cualquier otro órgano del cuerpo, es un tejido que evolutivamente se encuentra estratificado y donde podemos observar las huellas o los vestigios de las progresiones evolutivas dentro de una organización anatómica.

2.2 La expresión de emociones y la capacidad de empatía en los animales: ¿Qué leer de ellas?

Como he puntualizado en el apartado anterior, en realidad existe hoy una amplia evidencia científica que corrobora la existencia de diversas experiencias afectivo-emocionales en animales no humanos. Desde el campo de la neurociencia, se observó que existe una continuidad evolutiva cerebral en nuestras experiencias afectivo-emocionales, y desde el campo de la etología cognitiva, una estimulación directa de “redes cerebrales” proporciona un acceso directo a ciertas categorías de experiencias afectivas en diversas especies de animales. También puntualicé que la investigación en el comportamiento animal ha utilizado diversos métodos para examinar las “respuestas emocionales”. Métodos que fueron agrupados en: «medidas fisiológicas» y «medidas de comportamiento». Siguiendo con los objetivos de la presente investigación ahora lo que intentaré es descifrar de qué manera ciertas experiencias afectivo-emocionales, en concreto de “respuestas y estados emocionales”, logran configurarse en la expresión de “comportamientos empáticos” de modo que afirmemos existe una indudable conexión entre ambas, y lo que nos posibilitaría a argumentar más adelante en una dimensión ético-filosófica sobre esta conexión.

Stephanie Preston y Frans de Waal consiguen definir el fenómeno de la empatía en el estudio del comportamiento animal como la capacidad de “percibir y comprender el estado emocional de otro individuo”. Dicha capacidad posee un mecanismo de “estado compartido” (*shared-state mechanism*) cuyo elemento esencial es el vínculo emocional (Preston y de Waal, 2002a). Siguiendo su propuesta y apegándonos al término, existe evidencia de que muchos animales tienen capacidad de empatía: “perciben y sienten” el estado emocional de otros animales, especialmente los de su propia especie o grupo, y responden en consecuencia a dicha percepción. Esta capacidad ciertamente ha ayudado a fomentar conductas prosociales y ha aumentado el nivel de interacción social de las especies. Los trabajos de Hal Markowitz, por ejemplo, sobre cercopitecos *diana* sugiere fuertemente una capacidad empática alta, algo que durante mucho tiempo Markowitz había pensado era exclusivo para los seres humanos. En uno de sus estudios, cercopitecos *diana* fueron entrenados para insertar una ficha en una ranura con el objetivo de obtener alimentos. La hembra más vieja en el grupo no aprendió a hacer esto. Su compañero la miró varios minutos en su fracaso por insertar las fichas, y en tres ocasiones se acercó a ella, recogió las monedas que ella había dejado caer, los insertó en la máquina, y luego le acercó la comida. El macho aparentemente evaluó la situación, evaluó las expresiones faciales de su compañera y parecía entender que ella quería comida, pero no podía conseguirla por su propia

cuenta. El macho muy bien pudo haber cogido la comida de su compañera, pero no lo hizo. No había evidencia que el comportamiento del cercopiteco *diana* macho había sido egoísta (Markowitz, 1982). Del mismo modo, Felix Warneken y Michael Tomasello en el *Max Planck Institute for Evolutionary* descubrieron que varios grupos de chimpancés se ayudaban mutuamente para obtener comida en diferentes escenarios, en algunos, sin aparente retribución de su ayuda (Warneken y Tomasello, 2007). Incluso los elefantes expresan “comportamientos empáticos” asombrosos. Joyce Poole, que ha estudiado elefantes africanos durante décadas, relata la historia de una hembra adolescente que estaba sufriendo de una herida en la pierna y que por esa razón no podía soportar su peso de pie por mucho tiempo. Cuando un joven macho de otro grupo comenzó a atacar a la hembra herida, una hembra adulta grande persiguió al macho atacante y lo ahuyentó, después regresó con la hembra herida y tocó su pierna lisiada con su trompa varios minutos. Posteriormente cuidó de ella durante varios días. Poole creó que la hembra adulta mostró una capacidad de empatía compleja (Poole, 1996). Finalmente, incluso encontramos evidencia de procesos empáticos en ratas y ratones (Church, 1989). Todos estos casos muestran al menos una cosa: que la vida empática de los animales guarda mucha similitud con la vida empática de los humanos en cuanto a comportamientos y mecanismos de empatía se refiere.

Ha habido una malinterpretación común de la teoría evolutiva de Charles Darwin. La selección natural, para tomar prestada una metáfora popular y errónea de la biología, se ha intentado dibujar como una carrera evolutiva sin cuartel. La vida es una guerra de todos contra todos, una despiadada batalla sangrienta entre especies, generalmente sobre la reproducción, el territorio y la comida. Cuando miramos la naturaleza a través de esta óptica tan estrecha, vemos a las especies como fuerzas en conflicto evolutivo constante. Pero esto sólo refleja una pequeña parte del mundo animal; junto con el conflicto, la competencia y la depredación, hay un gran número de ejemplos de cooperación, ayuda y cuidado entre diversas especies de animales. Por ejemplo, el acicalamiento y el juego predominan en la escena social de los primates, con muestras ocasionales de pelea o amenazas de agresión (Goodall, 1990). En promedio, de las interacciones sociales de los *prosimios* –los primates más ancestrales que existen– el 93% son interacciones afiliativas. Entre los monos del Nuevo Mundo que viven en los bosques tropicales del sur de México y América Central, el 86% de las interacciones son afiliativas, y también para los monos del Viejo Mundo que viven en el sur y este de Asia, Medio Oriente, África y Gibraltar, el 84% de las interacciones son afiliativas (Warneken y Tomasello, 2007: *iv-v*).

Después de 25 años de investigación sobre chimpancés, Jane Goodall señaló en su libro *The Chimpanzees of Gombe*, “es fácil hacerse una idea que los chimpancés son más agresivos de lo que realmente son”. En realidad, las interacciones pacíficas son mucho más frecuentes que las agresivas; “los gestos leves de amenaza son más comunes que los gestos agresivos”. Las amenazas en sí ocurren mucho más a menudo que las peleas, y las peleas hirientes son “raras en comparación con los conflictos breves” (Goodall, 1986: 29). Estos no parecen ser animales cuyas vidas sociales se definen por el conflicto. La vida social de numerosos animales, como los chimpancés, está fuertemente influenciada por la afiliación y los comportamientos cooperativos.

Un punto crucial, podemos deducir con respecto a esto, es que la empatía, al igual que muchas otras capacidades cognitivas, ha evolucionado en las especies ante las adversidades del entorno físico para favorecer las interacciones sociales. Pues la capacidad de “percibir y sentir” algún estado mental de otro, y responder consecuentemente a esa percepción para aumentar el grado de interacción social, cae en un rango amplio de conductas procedentes de la vida social particular de cada especie. Parte de los objetivos de la presente investigación es el de indagar el “vínculo emocional” que tiene la empatía en la dimensión de “sentir por otro”, y en lograr desencadenar con ese vínculo una genuina preocupación por ese otro. En esta dimensión situó a la empatía, y sobre la evolución de la adaptación de marcadores como la “cooperación” y la “complejidad social” ponemos énfasis en el desarrollo de respuestas y estados emocionales. No obstante, antes de llegar a ese tema primero comenzaré por hablar de la naturaleza de ese vínculo emocional en tanto expresión de “respuestas emocionales” en los animales.

Emociones primarias y emociones secundarias

Los investigadores del comportamiento suelen reconocer dos tipos diferentes de emociones: «emociones primarias» y «emociones secundarias». Las primeras se suelen considerar como “emociones innatas básicas”. Estas incluyen respuestas rápidas y generalizadas, de carácter “reflexivas” –automáticas o cableadas– a estímulos que representan un peligro para el individuo (Bekoff, 2007: 28). No requieren ningún pensamiento consciente e incluyen las seis emociones universales de Darwin: miedo, ira, disgusto, sorpresa, tristeza y alegría. Diversos animales pueden realizar una respuesta primaria de miedo, como evitar un objeto, de manera casi inconsciente, antes de que hayan reconocido el objeto que genera tal reacción. Sonidos ruidosos o estrepitosos,

y ciertos olores son ejemplos de estímulos que a menudo muestran señales innatas de peligro y que causan una reacción automática de evasión en algunos animales. Hay poco o ningún margen de error para un animal cuando se enfrenta a un estímulo peligroso, por lo que la selección natural ha dado lugar a reacciones innatas que son cruciales para la supervivencia individual y de la especie. Las emociones primarias están conectadas evolutivamente al antiguo sistema límbico del cerebro, especialmente la amígdala, denominada coloquialmente como la “parte emocional” del cerebro (MacLean, 1952). Ciertas estructuras físicas en el sistema límbico y ciertos circuitos emocionales similares se comparten entre muchas especies diferentes de animales, incluido los seres humano, y llegan a proporcionar un sustrato neuronal para las emociones primarias.

Las «emociones secundarias» son emociones más complejas e involucran centros cerebrales superiores en la corteza cerebral. Pueden involucrar emociones básicas de miedo o enojo, o pueden ser más matizadas, involucrando cosas como arrepentimiento, anhelo o celos. Las emociones secundarias no son automáticas, estas se procesan en el cerebro, y el individuo piensa en ellas y considera qué hacer al respecto: qué acción es la “mejor” en una determinada situación. El pensamiento consciente y las emociones secundarias pueden influir enormemente en la forma en que respondemos a las situaciones que generan las emociones primarias: podemos agacharnos cuando un objeto invisible vuela por encima de nosotros, pero si reconocemos que es sólo una sombra o un insecto no amenazante, nos abstendremos de correr y, en cambio, sentiremos quizá una punzada de vergüenza o alguna otra emoción, y fingiremos que nada pasó. Pensar en una emoción nos permite cierta flexibilidad de respuesta en situaciones cambiantes después de evaluar cuál de las diversas acciones sería la más apropiada para realizar. A veces, si alguien te está molestando, puede ser apropiado alejarse de esa persona para no desencadenar una serie de emociones y conductas no deseadas para ti, y no crear así una situación incómoda. Aunque la mayoría de las respuestas emocionales se generan inconscientemente, es decir, ocurren sin pensar, aprendemos con el tiempo a tratar de pensar antes de actuar. Pensar nos permite hacer conexiones entre emociones y ciertas acciones, y esto permite variabilidad y flexibilidad en nuestro comportamiento, de modo que, dependiendo de la situación o el contexto social, siempre terminamos haciendo lo que creemos es “correcto”. Por fortuna, la postura escéptica de que otros animales sólo actúan “como si” estuvieran sintiendo tristeza, enojo o miedo ahora más que nunca ha perdido fuerza. Después de que ratones de laboratorio son acosados o dominados por otros ratones, estos se retiran y sufren de depresión, los ratones deprimidos responden a drogas humanas como el antidepresivo Prozac (Langford, 2006). En

otro ejemplo, las ratas suicidas, o ratas que tienen toxoplasmosis y desarrollan una atracción suicida por los gatos, pueden tratarse con éxito con medicamentos antipsicóticos. Cuando se administra haloperidol, que se usa para controlar la esquizofrenia, su afición a los gatos disminuye considerablemente (Webster, et al., 2006). El veterinario Nicholas Dodman sugiere usar medicamentos similares junto con el condicionamiento operante en problemas para perros y gatos. Si otros animales no humanos responden a estas drogas como lo hacen los humanos, entonces es muy probable que tengan “una base neuronal similar a la de sus emociones y probablemente a la de sus sentimientos” (1999: 5). Hay muchos más ejemplos, pero el punto al que me interesa llegar es que incluso si las emociones de otros animales no humanos no fueran exactamente las mismas que las nuestras, o lo que es lo mismo en todas las especies, esto no significa que otros animales no sientan y no tengan una vida emocional. De hecho, como indican estos últimos estudios, las emociones de los animales no se limitan únicamente a “respuestas instintivas”, sino que implican lo que parece ser un grado mínimo de pensamiento consciente. Cuando los animales ladran, aúllan, ronronean, gimen, gruñen, ríen o chillan, significa algo para ellos, y lo que dicen también debería significar algo para nosotros. Cuando se habla en un sentido amplio de “respuestas emocionales” debemos tener en cuenta esta distinción, ya que así como la capacidad de pensar en una emoción nos permite cierta flexibilidad de respuesta en situaciones cambiantes después de evaluar cuál de las diversas acciones sería la más apropiada para realizar, así también, metodológicamente, desde la rama de la etología cognitiva la posibilidad de atribuir experiencias afectivo-emocionales precisamente recae, entre otros factores, en la “flexibilidad del comportamiento” que manifiesta un animal en diversos escenarios dentro de su hábitat.

Como se había comentado brevemente en el apartado anterior, la etología cognitiva es el estudio comparativo, evolutivo y ecológico de la vida mental de los animales no humanos. “Comparativo” significa que los investigadores comparan y contrastan especies estrechamente relacionadas –por ejemplo, lobos, coyotes y perros domésticos– y especies distantes relacionadas –lobos y leones o tigres, todos carnívoros–; “evolutivo” significa que los investigadores quieren saber *por qué* y *cómo* un comportamiento dado evolucionó con el tiempo; y “ecológico” significa que quieren aprender cómo las variaciones en los alimentos, el entorno social o el hábitat influyen en los patrones de comportamiento que están estudiando. Los etólogos cognitivos en lo general prefieren estudiar a los animales en su entorno natural, o en condiciones lo más cercanas posible a ese entorno. El motivo es simple: simplemente no hay mejor sustituto para observar a los animales de cerca en su entorno natural y recopilar información sobre los detalles esenciales de

cómo pasan el tiempo. Y, por supuesto, los perros no suelen vivir en laboratorios. De hecho, ningún animal lo hace. Los laboratorios pueden ser útiles como entornos controlados en donde se investiga el funcionamiento del cerebro animal, pero si realmente queremos saber cómo viven, actúan y sienten los animales desde “su punto de vista”, debemos unirnos a ellos en su mundo. Además, es importante realizar investigaciones en condiciones que estén lo más cerca posible de los entornos naturales en los que se produjo o se está produciendo la selección natural. Y de igual modo, el estudio de los animales en cautiverio plantea preguntas difíciles, que van desde la ética de realizar investigaciones sobre animales enjaulados hasta preguntas sobre la “validez” de las investigaciones sobre individuos estresados que se encuentran en condiciones de cautiverio. La razón de traer a la mesa de discusión a la etología cognitiva es porque metodológicamente responde a la pregunta básica, “¿cómo sabemos que los animales sienten o piensan algo?”, a partir de la “flexibilidad del comportamiento”. Los animales muestran flexibilidad en sus patrones de comportamiento, y esto muestra que son conscientes y “apasionados”, y no meramente “programados” por el instinto genético para hacer “esto” u “aquello” en una situación dada. Por ejemplo, los monos elegirán no participar en un experimento si creen que fracasarán, incluso si las recompensas son buenas (Markowitz, 1982). Los trabajos de Nicholas Wade han demostrado que las ratas a menudo se toman un momento para reflexionar sobre lo que han aprendido al correr un laberinto; ellas pausan y reproducen la ruta en sus cabezas en orden inverso y recuerdan sus experiencias. Cuando los animales necesitan tomar decisiones que involucran la atención selectiva a estímulos específicos y la elección intencional de acciones alternativas, muchos son capaces de hacerlo: son conscientes de su entorno y hacen intencionalmente elecciones apropiadas, decididas y flexibles en una amplia variedad de situaciones (2006). La flexibilidad del comportamiento es una de las “pruebas de fuego” para saber si existe algún grado de conciencia, para una mente en acción. La conciencia ciertamente evolucionó porque permitía a los individuos tomar decisiones cuando se enfrentaban a situaciones variables e impredecibles.

Darwin argumentó que existe una continuidad evolutiva entre los animales no sólo en estructuras anatómicas, como corazones, riñones y dientes, sino también en cerebros y sus capacidades cognitivas y respuestas emocionales asociadas. En otras palabras, si nos fijamos lo suficiente, podemos encontrar las raíces de nuestra propia inteligencia y vida emocional en otros animales. Esto no significa que los seres humanos y otros animales sean idénticos, sino que comparten suficientes rasgos físicos o funcionales comunes para que sus capacidades caigan en un continuo evolutivo. A eso se refiere la tesis de la “continuidad evolutiva”: las similitudes y los

contrastes entre las especies son pequeños matices, no diferencias ontológicas marcadas de modo determinantemente. La investigación etológica está de acuerdo con las observaciones e ideas de Darwin. Ahora se sabe que los perros y otros mamíferos comparten con los humanos algunas de las mismas estructuras cerebrales, y algunos de los mismos neuroquímicos que forman la base de emociones primarias como la alegría (Horowitz, 2002). Este proceso de identificación de la continuidad evolutiva de las emociones es esencialmente el mismo que para los atributos o rasgos físicos. Sólo porque la alegría del perro y la alegría del chimpancé y la alegría del ser humano no sean *exactamente* lo mismo no significa que ninguno de estos experimente “alegría”.

El etólogo holandés Niko Tinbergen identificó cuatro áreas de investigación superpuestas que conducen a diferentes preguntas sobre un patrón de comportamiento dado. Ya sea que indagemos cómo huyen las gacelas de los leones o cómo y por qué juegan los perros, Tinbergen sugirió que los investigadores deberían estar interesados en: i) la evolución del comportamiento; ii) la adaptación, o cómo el desempeño de una acción específica permite que un individuo se ajuste a su entorno y, en última instancia, permite que el animal se reproduzca; iii) causalidad, o lo que causa que ocurra un comportamiento; y iv) ontogenia, o desarrollo, cómo surge y se desarrolla un comportamiento a lo largo de la vida de un individuo¹. Los métodos de investigación para responder preguntas en cada una de estas áreas varían, pero todos comienzan con una observación cuidadosa y una descripción de los patrones de comportamiento realizados por los animales que se estudian (Tinbergen, 1951). La información proporcionada por las observaciones iniciales le permite al investigador explotar el repertorio de comportamiento flexible del animal para responder preguntas sobre la evolución, la función, la causalidad y el desarrollo de los patrones de comportamiento que se exhiben en diversas situaciones.

Todo lo que podemos “ver” de una emoción son sus signos, o cómo se manifiesta en el comportamiento o las acciones de un animal, y cómo estas afectan la química neurológica del animal. Pero la ira, la sorpresa, la alegría y la aflicción no son en sí mismas cosas que podemos tener en las manos. Así que los etólogos a menudo hacen sus argumentos usando analogías. Ellos comparan a los seres humanos y otros animales, y buscan similitudes –y diferencias– en cualquier número de características; incluida la estructura cerebral, las hormonas, la fisiología, la anatomía

¹ Por ejemplo, si me interesa cómo y por qué juegan los perros, trataría de responder las siguientes cuatro preguntas: i) ¿Qué hacen los perros cuando juegan y por qué ha evolucionado el juego?; ii) ¿Cómo el juego permite que un perro se adapte a su entorno, y cómo el juego influye en el estado reproductivo de un individuo?; iii) ¿Qué causa que los perros jueguen?; iv) Finalmente, ¿cómo se desarrolla el juego a medida que los individuos envejecen? Seguiría la misma línea de razonamiento si quisiera saber más sobre el enojo, el miedo o cualquier emoción: me preguntaría por qué han evolucionado y para qué sirven.

y la genética, así como el comportamiento, las expresiones faciales, las vocalizaciones, etc. Observan paralelos entre diferentes especies y entre diferentes animales de la misma especie. Se argumenta por analogía cuando se afirma que “los humanos tienen emociones que pueden estar ligadas a ciertas estructuras cerebrales, y cómo los animales tienen también estructuras cerebrales similares, y por ende, que estos últimos están experimentando emociones o estados emocionales similares”. De hecho, los cerebros de muchas especies muestran una organización neuronal similar en algunas áreas relacionadas con las emociones (Skutch, 1996; Jordan, 2003; McMillan, 2004). Por lo tanto, estos argumentos son razonables debido a la continuidad evolutiva entre diversas especies de animales, incluidos los seres humanos. Aquí hay un ejemplo de esto. El científico Michel Cabanac ha descubierto que los reptiles, como las iguanas, maximizan el placer sensorial. Descubrió que las iguanas prefieren mantenerse calientes en lugar de aventurarse en el frío para obtener alimentos, mientras que los anfibios, como las ranas, no muestran tal comportamiento. Las iguanas experimentan lo que se denomina “fiebre emocional” –un aumento de la temperatura corporal– y taquicardia –mayor frecuencia cardíaca–, ambas respuestas fisiológicas asociadas con el “placer” en algunos otros vertebrados, incluidos los humanos. Cabanac postuló que los reptiles experimentan “estados emocionales básicos”, y que la capacidad de tener una vida emocional surgió entre los anfibios y los primeros reptiles (1999).

¿Qué es la empatía y cuál su relación con las emociones?

Como se dijo al principio del apartado, parte de los objetivos de esta investigación intenta establecer de qué manera ciertas “respuestas y estados emocionales” logran configurarse en la expresión de ciertos “comportamientos empáticos”. Marc Bekoff y Jessica Pierce llaman a la empatía la “piedra angular” (the *keystone*) de lo que en la sociedad humana se entiende como moralidad (2009: 87). Como es bien sabido dentro del estudio psicológico del concepto (Eisenberg, 1986; y Hoffman, 2000), la empatía no es una capacidad única. Existe de hecho una gama de diversos grados de complejidad en la capacidad empática presentes en un conjunto de patrones del comportamiento. Ocurre en niveles o capas, con un núcleo interno como base biológica para los subsecuentes niveles (Preston y de Waal, 2002b; Bekoff y Pierce, 2009). Esto hace que evidentemente la empatía se asocié a varios fenómenos del comportamiento social.

La aplicación del término “empatía” a tantos fenómenos distintos es, en parte, el resultado de que los investigadores invocan esta capacidad para dar respuesta a dos preguntas diferentes: i) ¿cómo se puede saber lo que otro individuo está pensando y sintiendo? y ii) ¿qué lleva a un individuo a responder con sensibilidad o “tacto” ante el sufrimiento de otro individuo? (Batson, 2009). Para algunos investigadores de la empatía, como precisamente es Daniel Batson, las respuestas a estas dos preguntas están correlacionadas. No obstante, muchos más buscan responder la primera pregunta sin preocuparse por responder la segunda, o viceversa. La primera pregunta ha sido de particular interés para los filósofos, científicos cognitivos, neurofisiólogos, primatólogos y psicólogos del desarrollo interesados en una *teoría de la mente*. Tanto los teóricos de la *teoría de la mente* —que sugieren que usamos nuestras teorías sobre la mente para inferir los estados internos de los demás— y los teóricos de la simulación —que sugieren que hacemos un ejercicio de imaginarnos en las situaciones de los demás y leer nuestros estados internos—, han invocado la empatía para explicar cómo los humanos llegamos a saber lo que otros piensan y sienten. Sin embargo, la pregunta de qué es lo que nos lleva a responder con “sensibilidad” o “tacto” al sufrimiento ajeno ha sido de particular interés para filósofos y psicólogos sociales que buscan comprender y promover “conductas prosociales”. Es relevante metodológicamente hablando que tengamos en cuenta estas dos preguntas a la hora de documentar, analizar y comparar la presencia de emociones y comportamientos empáticos en otros animales.

Un ejemplo de Batson nos puede ayudar a aclarar las distinciones entre los diferentes usos del término empatía (Batson, 2009).

Imagina que alguien se encuentra con una amiga para almorzar. Ella parece distraída, mirando al vacío, no muy conversadora, un poco deprimida. Poco a poco, ella comienza a hablar, luego a llorar. Explica que acaba de enterarse de que está perdiendo su trabajo debido a la reducción de personal. Dice que no está enojada, pero que está triste y un poco asustada. Esa persona siente pena por ella y lo dice. También se acuerda esa persona que se habló en su trabajo de recorte de personal. Ver a su amiga asustada le hace sentir un poco ansioso e inquieto. También siente un breve alivio: “¡Gracias a Dios que no fui yo!”

Según Batson, en este ejercicio hipotético existen al menos ocho estados psicológicos diferentes que corresponden a los distintos conceptos de empatía. Sin embargo, el término “empatía” se aplica actualmente a más de media docena de fenómenos. Estos fenómenos están relacionados entre sí, pero no son facetas o componentes de una sola cosa que llamada empatía.

Al menos, para objeto de esta investigación, es importante analizar los primeros ocho conceptos que enumera Batson en este ejemplo, ya que mucha de la literatura que existe –y que presentaré en su debido momento– acerca de la empatía, y de la presencia de emociones en animales se tendrían que filtrar y considerar a través de esta útil distinción que él hace.

CONCEPTO 1 - *Conocer el estado interno de otro individuo; incluidos pensamientos, emociones y sentimientos*

Algunos psicólogos e investigadores han llamado “empatía” al conocimiento del estado interno de otro individuo (Preston y de Waal, 2002b; Wispé, 1986). Otros han llamado a este conocimiento “empatía cognitiva” (Eslinger, 1998; Zahn-Waxler, Robinson y Emde, 1992) o en otros casos, “precisión empática” (Ickes, 1993). En nuestro ejemplo, para el individuo, conocer el estado interno de su amiga es relativamente fácil. Una vez que ella lo explica, puede estar seguro de que sabe lo que piensa: perder su trabajo. Por lo que dice, y quizás aún más por la forma en que actúa, también puede pensar él que sabe cómo se siente: está triste y asustada.

CONCEPTO 2 - *Adoptar la postura o hacer coincidir las respuestas neuronales de un individuo observado*

Adoptar la postura o la expresión de un individuo observado es una definición de empatía en muchos diccionarios. El filósofo Robert Gordon (1995) habla de esto como “empatía facial”. Entre psicólogos, adoptar la postura de otro es más probable que se llame “mimetismo motriz” (Dimberg, Thunberg y Elmehed, 2000; Hoffman, 2000) o “imitación” (Lipps, 1903; Meltzoff y Moore, 1997; Titchener, 1909). Preston y de Waal (2002b) propusieron lo que afirman es una teoría unificada de la empatía que se centra en “imitar representaciones neuronales” en lugar de “imitar la actividad motora”. Su teoría se basa en un “modelo percepción-acción” (*perception-action model*). De acuerdo con este modelo, percibir a otro en una situación dada automáticamente lo lleva a coincidir con el estado neuronal del otro porque la percepción y la acción dependen, en parte, de los mismos circuitos neuronales (Preston y de Waal, 2002b; p.5).

Como resultado de una “representación neuronal emparejada”, que no necesita producir actividad motora o concientización emparejadas, uno siente algo de lo que siente el otro y, por lo tanto, *comprende* el estado interno del otro. Afirmer que el emparejamiento de la respuesta neuronal o el mimetismo motor es la fuente unificadora de todos los sentimientos empáticos parece ser verdaderamente una sobreestimación de su papel, en especial entre los

humanos. Las representaciones neurales perceptivas no siempre y automáticamente conducen a sentimientos coincidentes. Y a nivel de motor, ni los humanos ni otras especies imitan todas las acciones de los demás. Encontrarse a sí mismo tensándose y retorciéndose cuando se mira a alguien balancearse sobre una cuerda floja es una experiencia muy familiar y difícil de resistir. Sin embargo, se debe involucrar algo más que el mimetismo automático para seleccionar aquellas acciones que se imitan y aquellas que no. Además, se ha encontrado que la mímica en sí misma puede no ser tan reactiva y automática como se ha supuesto. En lugar de confiar únicamente en el emparejamiento de la respuesta neuronal o el mimetismo motor para proporcionar pistas sobre los estados internos de los demás, los humanos también pueden usar la memoria para inferir lo que otros piensan y sienten en diversos escenarios (Singer et al., 2004; Tomasello, 1999).

De hecho, uno de los problemas del antropomorfismo surge precisamente porque los seres humanos tenemos la capacidad y la inclinación de hacer tales inferencias, incluso sobre otras especies. Igualmente importante, los humanos podemos confiar en la *comunicación directa* entre nosotros para aprender sobre los estados internos. En nuestro ejemplo, la amiga del individuo “le dijo lo que estaba pensando y sintiendo”.

CONCEPTO 3 - *Llegar a sentir lo que otro individuo siente*

Llegar a sentir la misma emoción o sentimiento que siente otro individuo es otra definición común que encontramos de empatía. También es una definición utilizada por algunos filósofos (Darwall, 1998; Sober y Wilson, 1998), neurocientíficos (Damasio, 2003; Decety y Chaminade, 2003; Eslinger, 1998) y psicólogos (Eisenberg y Strayer, 1987; Preston y de Waal, 2002b). Con frecuencia, quienes usan esta definición la califican al decir que el sujeto que empatiza no necesita sentir *exactamente* la misma emoción, sólo una similar (Hoffman, 2000). Sin embargo, lo que determina si una emoción o sentimiento es lo suficientemente similar nunca es aclaro. La clave para este uso del término empatía no es únicamente la coincidencia de emociones sino también la “captura” de emociones (Hatfield, Cacioppo y Rapson, 1994). Para saber que un individuo ha llegado a sentir lo que otro siente, es necesario saber más que el primero individuo tiene una respuesta fisiológica aproximadamente de la misma magnitud y al mismo tiempo que el segundo, lo que Levenson y Ruef (1992) llamaron “fisiología compartida”.

Entre algunos filósofos, llegar a sentir lo que el otro siente a menudo se ha llamado “simpatía”, no empatía (Hume, 1740/1896; Smith, 1759/1853). Entre los psicólogos, se le ha

llamado “contagio emocional” (Hatfield, Cacioppo y Rapson, 1994), “empatía afectiva” (Zahn-Waxler, Robinson y Emde, 1992) y “empatía emocional automática” (Hodges & Wegner, 1997).

CONCEPTO 4 - *Proyectarse a sí mismo en la situación de otro individuo*

Al escuchar a su amiga en el ejemplo, es posible que el individuo se haya preguntado cómo sería ser una mujer joven que acaba de decir que está perdiendo su trabajo. Esta definición de empatía como “proyección estética” a menudo aparece en los diccionarios, y ha aparecido en recientes discusiones filosóficas y psicológicas sobre la simulación como una alternativa a las diversas *teorías de la mente*. Pero tal proyección rara vez se entiende por empatía en la psicología contemporánea. Aun así, Wispé (1968) incluyó tal proyección en su análisis de la simpatía y la empatía, llamándola “empatía estética”.

CONCEPTO 5 - *Imaginar cómo otro individuo está pensando y sintiendo*

En lugar de imaginar cómo se sentiría ser una mujer joven que acaba de decir que está perdiendo su trabajo, puede uno imaginarse cómo piensa y siente esa mujer. Tu imaginación puede basarse tanto en lo que ella dice y hace, como en tu conocimiento de su carácter, valores y deseos. En términos más generales, se le ha llamado a este conocimiento “perspectiva de imaginar al otro” (Batson, 1991). Wispé (1968) llamó a imaginar cómo otro individuo siente “empatía psicológica” para diferenciarlo de la “empatía estética” del **CONCEPTO 4**.

CONCEPTO 6 - *Imaginar cómo uno mismo pensaría y sentiría en el lugar de otro individuo*

Adam Smith (1759/1853) se refirió de manera colorida al acto de imaginar cómo uno pensaría y sentiría en la situación de otra persona, como “cambiar de lugar en la fantasía”. Mead (1934) a veces lo llamó “tomar roles” y algunas veces “empatía”. Darwall (1998) habló de “empatía proyectiva” o “simulación”. En la tradición piagetiana, imaginar cómo alguien pensaría en el lugar del otro ha sido llamado “tomar perspectiva” (Piaget, 1953). Stotland (1969) llamó a esto una perspectiva de “imaginarse a sí mismo”, distinguiéndolo de la perspectiva “imaginar al otro” del **CONCEPTO 5**. Adoptar una perspectiva de “imaginarse a sí mismo” es de alguna manera

similar al acto de “proyectarse en la situación de otro individuo” (**CONCEPTO 4**). Sin embargo, estos 2 conceptos se desarrollan en contextos diferentes, uno es estético y el otro interpersonal.

CONCEPTO 7 - *Sentir angustia al ser testigo de los sentimientos y emociones de otro individuo*

Un estado de angustia evocado al presenciar la angustia de otra individuo –en el ejemplo, los sentimientos de ansiedad e incomodidad del individuo provocados al ver cuán triste y asustada estaba su amiga– ha recibido una variedad de nombres, que incluyen “angustia empática” (Hoffman, 1981) y “angustia personal” (Batson, 1991). Este estado no implica sentirse angustiado *por* el otro (ver **CONCEPTO 8**) o angustiado *como* el otro (**CONCEPTO 3**). Implica sólo sentirse angustiado por el “estado empírico” del otro.

CONCEPTO 8 - *Sentir por otro individuo que sufre*

En la psicología social contemporánea, el término “preocupación empática” a menudo se ha utilizado para referirse a una “respuesta emocional” provocada por una congruencia con el bienestar percibido de otro individuo (Batson, 1991). Congruente se refiere a la valencia de la emoción: positiva cuando el bienestar percibido del otro es positivo, negativo cuando el bienestar percibido es negativo. Hablar de congruencia no implica que el contenido de la emoción sea el mismo o incluso similar, como en el **CONCEPTO 3**. En el ejemplo de Batson, el individuo puede sentirse molesto o apenado por su amiga que está triste o asustada. Las emociones y sentimientos orientados a los demás que se perciben cuando se percibe que otro individuo tiene necesidad, no siempre es empatía. También se le ha llamado “lástima” o “compasión” (Hume, 1740/1896; Smith, 1759/1853), “angustia compasiva” (Hoffman, 2000) o simplemente “simpatía” (Darwall, 1998; Eisenberg y Strayer, 1987; Preston y de Waal, 2002b; Sober y Wilson, 1998; Wispé, 1986).

He enumerado estos ocho fenómenos, a los que Batson alude para analizar el término empatía, por dos razones. Primero, espero reducir la confusión al reconocer la complejidad que involucra el término empatía. Y en segundo lugar para dejar aún más claro cómo cada fenómeno antes visto corresponde a las 2 preguntas iniciales planteadas por Batson. En efecto, no todos los fenómenos citados son centrales para cada una de las dos preguntas asociadas con la empatía.

Conocer el estado interno de otro individuo (**CONCEPTO 1**) es el fenómeno para el cual la primera pregunta –i) *¿cómo conocemos los pensamientos y sentimientos de otra persona?*– busca una explicación. Cinco de los otros fenómenos se han ofrecido como explicaciones también para esta pregunta: adoptar la postura o hacer coincidir las respuestas neuronales de un individuo observado (**CONCEPTO 2**), llegar a sentir lo que otro individuo siente (**CONCEPTO 3**), intuir o proyectarse a sí mismo en la situación de otro individuo (**CONCEPTO 4**), imaginar cómo otro individuo está pensando y sintiendo (**CONCEPTO 5**), e imaginar cómo uno mismo pensaría y sentiría en el lugar de otro individuo (**CONCEPTO 6**). No obstante, así como estos seis primeros fenómenos que enumera Batson han sido aludidos o invocados más de una vez para dar cuenta del conocimiento de los pensamientos, emociones y sentimientos de otro individuo, los dos últimos fenómenos identificados –sentir angustia al ser testigo de los sentimientos y emociones de otro individuo (**CONCEPTO 7**) y el sentimiento de preocupación por otro que está sufriendo (**CONCEPTO 8**)– no son fuentes de conocimiento sobre el estado interno de otro, pues más bien son “reacciones” a este conocimiento. Por lo tanto, no es probable que sean involucrados del todo para explicar y comprender “cómo uno sabe lo que otro piensa o siente”. En cambio, aparecen de forma contundente en las respuestas a la segunda pregunta que elabora Batson.

La segunda pregunta de Batson era: ¿qué lleva a un individuo a responder con sensibilidad o “tacto” ante el sufrimiento de otro? Existe considerable evidencia de que sentir angustia o incomodo al presenciar a otro individuo en apuros (**CONCEPTO 7**) puede generar motivación para ayudar a esa persona. Esta motivación, sin embargo, no parece estar dirigida hacia el objetivo final de aliviar “en sí” la angustia del otro –motivación altruista–; la motivación parece estar dirigida más bien hacia el objetivo final de aliviar la propia angustia –la motivación egoísta–. Como resultado, esta angustia del **CONCEPTO 7** puede no llevar a uno a responder con sensibilidad al sufrimiento de otro, especialmente si hay una oportunidad para aliviar la propia angustia sin tener que aliviar la del otro. La importancia de esta distinción motivacional se ve subrayada por la evidencia de que los padres con alto riesgo de abusar de un menor son los que con mayor frecuencia informan angustia al ver llorar a un bebé (**CONCEPTO 7**); aquellos con bajo riesgo reportan un aumento en los “*sentimientos orientados a los demás*” (*other-oriented feelings*), como son la simpatía y la compasión (**CONCEPTO 8**) en lugar de una mayor angustia (Milner, Halsey y Fultz, 1995). “Sentir por otro que está sufriendo” (**CONCEPTO 8**) es la forma de empatía más frecuentemente invocada para explicar qué lleva a una persona a responder con trato “sensible”

al sufrimiento de otra persona. Esta experiencia, a menudo se ha relacionado con uno o más de los otros siete conceptos como posibles antecedentes. Para “sentir por otro”, y desencadenar una “genuina” preocupación por el bienestar de alguien más, uno debe asumir que conoce el estado interno del otro (**CONCEPTO 1**), porque el sentimiento se basa “genuinamente” en una percepción del bienestar del otro –por ejemplo, que la amiga del ejemplo está herida y asustada– Sin embargo, “sentir por otro” no requiere que esta percepción sea precisa, vaya ni siquiera requiere que esta percepción coincida con la percepción que tiene el otro de su estado, basta sólo que exista una respuesta emocional emparejada o nivelada con la situación (Ickes, 1993).

Es de suma importancia aclarar que mucha de la narrativa etológica que emplearé a modo de ejemplo en esta investigación, sobre todo a la referida a la empatía, a menudo, sino es que en la mayoría del tiempo, me centraré en la dimensión en la que se plantea la segunda pregunta de Batson: en el ámbito de “sentir por otro”, y en desencadenar una “genuina” preocupación por el bienestar de alguien más. Muchos de los relatos, o de la etología narrativa que presento, estarán orientadas a constatar ese “sentir por otro”, encontrado en ciertos comportamientos de muchas especies de animales, incluidos, por supuesto, los seres humanos: como la consolación, el cuidado, la ayuda, el juego, el compartir, el acalamiento y la aflicción.

Una narración (del latín *narrere*, “contar”, relacionado con *gnarus*, “saber”) es una historia o construcción de la realidad observada que, a través de su narración, da un significado a un evento. *La narrativa es un acto de interpretación*. Los etólogos más experimentados a menudo encuentran que los números, las estadísticas y los gráficos no hacen justicia a los matices y a la belleza del comportamiento animal. En cambio, a menudo se hallan contando historias desde un ambiente “natural” para hacer un comentario o plantear una pregunta. Las historias de la narrativa etológica pueden estimular el pensamiento, activar la imaginación de los científicos, conducir a nuevas preguntas, representar anomalías y desafiar las convenciones del pensamiento. Con este enfoque y mentalidad me gustaría que viéramos las historias que intentan mostrarnos casos de empatía, o casos de cooperación y “justicia” en el comportamiento animal.

CeAnn Lambert, directora del Indiana Coyote Rescue Center, fue testigo de lo que ella llama un “pequeño acto de heroísmo” en un fregadero en su garaje. Dos ratones bebé quedaron atrapados en el fregadero durante la noche, incapaces de trepar por los lados resbaladizos. Estaban agotados y asustados. Lambert llenó una pequeña tapa con agua y la colocó en el fregadero. Uno de los ratones saltó y bebió, pero el otro parecía demasiado cansado para moverse y permaneció agachado en el mismo lugar. El ratón más fuerte encontró un trozo de

comida. Lo recogió y lo llevó al otro. Cuando el ratón más débil intentó mordisquear la comida, el ratón más fuerte movía el bocado más y más cerca del agua hasta que el ratón más débil podía beber. Lambert creó una pequeña rampa con un pedazo de madera y los ratones pronto pudieron salir del fregadero (Bekoff y Pierce, 2009: 85). CeAnn se preguntó: ¿Qué pasó realmente en el fregadero? ¿Acaso uno de los ratones *entendió* que el otro ratón estaba en problemas y encontró una manera de ayudarlo? ¿El pequeño ratón mostró una especie de empatía?

Es tentador escribir historias de este tipo, nos comenta Bekoff, con una imaginación sobreexcitada que observa con demasiado asombro el comportamiento animal. Por este motivo, es importante poder traducir el comportamiento observado al lenguaje científico de manera cautelosa. Para cada comportamiento, ya sea de cooperación, empatía o equidad, seguimos la convención en etología de ser precisos al aplicar etiquetas. El término empatía, como hemos visto hasta ahora con Batson, puede ser confuso porque su significado a menudo cambia de una disciplina a otra, y se hace poco esfuerzo para definir cuidadosamente cómo se usa la palabra. El intento más cuidadoso y exitoso hasta el momento por tratar de definir y aclarar el significado de la empatía en relación con el estudio del comportamiento animal se puede encontrar en las investigaciones de Stephanie Preston y Frans de Waal (2002a-b). Ambos autores definen la capacidad de empatía como aquella en la que un individuo o persona llega a “percibir y/o comprender el estado emocional o interno de otro individuo”, a través de un “mecanismo de estado compartido” (*shared-state mechanism*). Este mecanismo significa que la empatía es, por definición, una experiencia intersubjetiva, y su esencia es un “vínculo emocional”:

“El estado emocional de un individuo tiene el potencial de provocar un estado similar en los individuos cercanos. Este vínculo emocional ha estado presente en formas primitivas de organismos, por ejemplo, durante gran parte de la historia evolutiva de los cordados, en forma de alarma y excitación vicaria. Esta vinculación fue aumentada por capacidades cognitivas y emocionales mejoradas a través de la evolución y la ontogenia extendida (desarrollo del individuo), permitiendo a los individuos experimentar empatía hacia individuos más distantes, y sin sentirse abrumados por una angustia personal.”²

² “The emotional state of one individual has the potential to elicit a similar state in nearby individuals. This emotional linkage has been present in primitive forms through much of the evolutionary history of chordates in the form of alarm and vicarious arousal. This basic linkage was then augmented by enhanced cognitive and emotional abilities through evolution and extended ontogeny (development of the individual), allowing individuals to experience

La empatía, como sugieren Preston y de Waal (2002b), no es un comportamiento único, sino una capacidad presente en un conjunto de patrones del comportamiento que existe en todas las especies y aparece con diversos grados de complejidad. Ocurre en niveles anidados, con el núcleo interno como base necesaria para las otras capas. El núcleo interno consiste en formas relativamente simples de empatía, como el *mimetismo corporal* y el *contagio emocional*, que son en gran parte respuestas fisiológicas automáticas. La siguiente capa consiste en conductas algo más complejas, como la *empatía emocional* y la *ayuda específica*. Más compleja aún es la *empatía cognitiva*, o “la capacidad de sentir la emoción de otro individuo y comprender las razones para ello”. Finalmente, y lo más complejo, es la *capacidad de atribución*, en la cual un individuo puede adoptar completamente la perspectiva del otro, usando la imaginación. La evolución por su puesto no arroja una adaptación y la reemplaza por otra. Más bien, durante el curso de esta, se realizan modificaciones a las estructuras y capacidades existentes, y estos cambios tienden a reflejar las condiciones socio-ambientales a las que se exponen los individuos. Las formas más complejas de empatía, como la *empatía cognitiva*, evolucionaron a partir del contagio emocional, que, a su vez, probablemente evolucionó a partir de la conexión emocional de los individuos, especialmente el vínculo materno con su cría. Todos los comportamientos relacionados directa o indirectamente con la empatía, de simple a complejo, comparten muchos *mecanismos próximos*.

Podemos observar que en comparación con Batson —que sostiene que la empatía se aplica a diversos fenómenos, pero aunque relacionados entre sí, no son elementos, aspectos, facetas o componentes de un solo fenómeno—, Preston y de Waal tienen una concepción de la empatía como una capacidad en sí, presente en un conjunto de patrones de comportamiento y que aparece en capas o niveles con diversos grados de complejidad. La empatía se define en términos generales como “percibir y comprender el estado emocional de otro individuo”. Para efectos de esta investigación, me apegaré a este término. Sin embargo, con el ejemplo de Batson logré sugerir la dimensión en la que me interesa configurar esta capacidad con el estudio de las emociones en los animales: a saber, en el ámbito de “sentir por otro”, y quizá en ciertos comportamientos, como el juego y el acicalamiento, en el “sentir con otro”. De este modo, es necesario aclarar que la empatía en sí no habla únicamente de emociones y sentimientos, esta las abarca pero no se agota en ellas, y en un sentido muy restrictivo logro incorporarla en una argumentación ético-filosófico. El “vínculo emocional” que me interesa remarcar en la expresión

empathy in the absence of releasing stimuli, towards more distant individuals, and without being overwhelmed by personal distress.” (Preston y de Waal, 2002a: 3)

de ciertos “comportamientos empáticos”, como lo dijo Preston y de Waal, radica en que existe el potencial de provocar una experiencia afectivo-emocional similar en los individuos cercanos, y reaccionar posteriormente ante su “eventual bienestar”. Lo que nos induciría a configurar las emociones en el ámbito de “sentir por otro”, y en el “sentir con otro”.

*2.3 Una mirada a la vida emocional y empática de los animales desde Mark Bekoff y
Jessica Pierce*

Como quedó establecido en el apartado anterior, la empatía al igual que muchas otras capacidades cognitivas, ha evolucionado en las especies ante las adversidades del entorno físico para favorecer las “interacciones sociales”. Pues la capacidad de “percibir y sentir” algún estado emocional de otro —manera que se definió la capacidad empática tomada por Jessica Pierce y Mark Bekoff—, y además responder consecuentemente a esa percepción para aumentar el grado de interacción social, cae en un rango amplio de conductas procedentes del “comportamiento social” particular de cada especie. Siguiendo su propuesta y apegándonos al término, existe evidencia de que muchos animales —al menos la mayoría de los vertebrados— tienen cierta capacidad de empatía: “perciben y sienten” el estado emocional de otros animales, especialmente los de su propia especie, y gracias a eso logran “responder” en consecuencia a dicha percepción. Esta capacidad de respuesta ha aumentado considerablemente el nivel de interacción social de las especies. Con la clasificación de Daniel Batson logré sugerir la dimensión en la que me interesa configurar la “capacidad empática” con el estudio de las emociones en animales: a saber, en el ámbito de “sentir por otro”, y en ciertos comportamientos, como el juego social y el acicalamiento, en el “sentir con otro”. Dentro de la argumentación ética que se desarrollará en el próximo capítulo, se remarcará la “importancia filosófica” de que con la expresión de ciertos comportamientos empáticos, existe el potencial de provocar respuestas y estados emocionales similares en individuos cercanos, y reaccionar como consecuencia ante su eventual “bienestar”. En esta dimensión situó a la empatía, y aunque es verdad que no pretendo en ningún momento abarcar todo el espectro de definiciones que conlleva el término “capacidad empática”, pongo énfasis en la capacidad de respuesta a las emociones y estados emocionales de otros.

Los animales que viven en grupos sociales pueden beneficiarse de ser “sensibles” a las emociones y estados emocionales de otros miembros de su grupo. El “contagio emocional” podría, por ejemplo, facilitar una acción defensiva a la luz de una amenaza. Si un perro de la pradera da una llamada de alarma, todos los miembros del grupo responderán inmediatamente con una acción evasiva. Lo mismo se aplica a las aves: si asustas a un ave alejándola del comedero, la mayoría, si no todas, de las aves se dispersarán, lo que sugiere que el “contagio emocional” puede funcionar entre especies (Bekoff, 2005). Este comportamiento distribuye de cierta manera los costos de la vigilancia de un grupo, permitiendo a los individuos del grupo más tiempo para

buscar comida, aparearse o cuidar a las crías. La mayoría de las veces pensamos que el miedo y el pánico son contagiosos, como con la bandada de gansos que estallan en vuelo cuando uno se asusta con el estruendo de un escopetazo. Pero la alegría, la conmoción, el miedo y la tristeza también pueden extenderse rápidamente. Dentro de los comportamientos empáticos, el “juego social” también suele ser bastante contagioso. Por ejemplo, cuando un perro ve a otros perros jugando, a menudo salta espontáneamente a la refriega, y los perros del grupo emiten cierta “risa” que difunde el ánimo de juego entre otros perros que escuchan (Burghardt, 2005). En un estudio sobre el “contagio emocional” en orangutanes, Marina Davila Ross y su equipo de trabajo estudiaron la conducta de juego en veinticinco orangutanes entre los dos y doce años de edad. Descubrieron que cuando uno de los orangutanes mostraba una boca abierta y llena de “sorpresa”, el equivalente del orangután a la “risa humana”, su compañero de juego a menudo mostraba involuntariamente la misma expresión medio segundo después (Ross, et al., 2008).

El “vínculo emocional” entre individuos de un grupo social puede llevar a formas de comportamiento empático en las que el observador “percibe la emoción o el estado emocional de otro” y “siente por” esa emoción o estado emocional. La “empatía” puede seguir siendo un “estado perceptivo”, como lo vimos en la clasificación de Batson –me siento angustiado por verte angustiado–, pero también puede motivar al observador a alguna acción, como intentar aliviar la fuente de la angustia u ofrecer consolación a otros. La empatía puede fungir, por lo tanto, como un componente importante de ciertas “conductas prosociales”. En particular, llega a facilitar complejas interacciones cooperativas como la reciprocidad. También puede funcionar en el desarrollo de la “confianza”, ya que la confianza implica poder evaluar las intenciones y las emociones de los compañeros de interacción en un grupo. Por supuesto, la capacidad de “leer” y comprender las intenciones también facilita la manipulación y el “engaño”, y la capacidad de imaginar cómo el comportamiento de uno afecta a otros, puede llevar a formas extremas y complejas de sumisión, como el chantaje (Bekoff y Pierce, 2009: 55-84).

No obstante, existe otro lado no tan “positivo” de la empatía. La evolución en sí puede verse como un acto de balances entre “costos y beneficios”, que se expresa en última instancia como el éxito reproductivo de un individuo. La empatía parece a primera vista como un comportamiento de “ganar-ganar”, particularmente si la “respuesta” empática involucra sólo una “reacción afectiva”, y no una “respuesta de ayuda” en particular. Los investigadores Jean Decety y Philip Jackson (2006) llaman la atención sobre lo que podríamos llamar el costo de un “yo expandido”. Un “yo” que está vinculado psicológicamente a otros también comparte las

experiencias emocionales de otros. Cuando observamos a alguien en peligro, nosotros también sentimos angustia y tal vez ansiedad. Cuando vemos a alguien experimentando miedo, nosotros también solemos sentir miedo. La angustia, la ansiedad y el miedo exigen “atención cognitiva” y metabólica, y pueden desviar la atención y la energía de tareas importantes. El miedo, el pánico y la angustia hacen que el cerebro libere cortisol, la “hormona del estrés”. La liberación de cortisol en el cuerpo desencadena una cascada de efectos fisiológicos: la presión arterial aumenta, la digestión se detiene y el pulso notablemente se acelera. Demasiado cortisol en el cuerpo puede llevar a una función cognitiva dañada, inmunidad reducida y otros cambios costosos. Esta es la razón por la que la empatía “mal colocada” o demasiada empatía, según Decety y Jackson, puede llevar al individuo a ser “inadaptado” en términos evolutivos (2006: 55-56).

Dentro de sus investigaciones de campo, tanto Bekoff como Pierce hacen énfasis en que la “empatía” puede llegar a ser costosa no sólo para quien empatiza, sino también para el individuo quien es objeto de la “respuesta empática”. Los seres humanos y otros animales pueden “beneficiarse” al ser capaces de ocultar sus emociones, como nuestra excitación por encontrar un enorme alijo de excelente comida o nuestro miedo durante una pelea en claras condiciones de desventaja. Cuanto mejores sean los que nos rodean para “leer” nuestras expresiones faciales, tono de voz, lenguaje corporal y mensajes olfativos, menos éxito tendremos para enmascarar nuestras intenciones y sentimientos (Bekoff y Pierce, 2009: 88-89). La capacidad de empatía crea en un grupo social un nivel de transparencia e intersubjetividad que hace que la “comunicación honesta” sea la norma. La investigación realizada por el etólogo Michael W. Fox (1969) sobre las expresiones faciales en lobos, coyotes y zorros rojos arroja cierta luz sobre las diferencias entre las especies en cuanto a la “conexión emocional”, el “contagio emocional” y la “empatía”. Las expresiones faciales son probablemente un buen indicador de la “complejidad social”: cuantas más presentaciones faciales, mayor y más matizada es la información social que se puede comunicar. Los lobos son carnívoros altamente sociales, mucho más que los coyotes o los zorros rojos. Los lobos también tienen “exhibiciones faciales” mucho más complejas que los coyotes o los zorros rojos. Y los lobos, según nuestra taxonomía moral, probablemente tendrían una “empatía matizada”, tal vez mostrada como comunicación y como respuesta a variaciones, más sutiles de las reglas sociales que los coyotes o los zorros rojos (1969, 55-61).

Estas y otras consideraciones similares son de suma importancia tenerlas en mente, ya que aun cuando sabemos que la “capacidad de empatía” ha evolucionado en los mamíferos que viven en grupos sociales complejos, y que la empatía, en cierta dimensión ya mencionada, ayuda

a fomentar y mantener la “cohesión social” de un grupo. También es una realidad que la capacidad para “comportamientos empáticos” más matizados y complejos, como los que se halla en la dimensión de “sentir por otro” y “sentir con otro”, *no están presentes* en todos los animales que llegan a tener grados o capas menos complejas de empatía, pues la capacidad de “sentir por otro” y “sentir con otro” parece estar correlacionada tanto con la “complejidad social” como con otras capacidades cognitivas (Batson, 2009). Hay evidencia de comportamientos empáticos de este tipo –como el consuelo, el juego social, el acicalamiento, el cuidado y el compartir– en primates, paquidermos, cetáceos, carnívoros sociales y roedores (Bekoff y Pierce, 2009: 95-106). Es central en nuestras deliberaciones futuras que tengamos presente esto, ya que es evidente que no todos los animales que muestran algún grado o nivel de “empatía” pueden llegar a expresar estos tipos de comportamientos más complejos y matizados como los antes mencionados. Sin embargo, tanto Bekoff como Pierce, nos hablan de esos animales sociales que si llegan a expresar esos comportamientos empáticos, y debido a que la empatía en esa dimensión se basa en la misma “arquitectura neurológica” que otras conductas pro-sociales, como lo es la confianza, la reciprocidad, la cooperación y la imparcialidad, parece probable que toda una serie de “conductas interrelacionadas” hayan evolucionado conjuntamente en esos animales (2009: 100). Como se mencionó anteriormente, el “percibir” y tratar de “leer” una emoción nos permite tener cierta “flexibilidad de respuesta” en situaciones cambiantes, después de evaluar cuál de las diversas respuestas sería la más apropiada para realizar. Y ciertamente, las “respuestas” emocionales de esos animales sociales capaces de mostrar comportamientos empáticos complejos en relación a la capacidad de “sentir por otro” y de “sentir con otro”, poseen un rico y variado espectro de emociones que hace que exista una “flexibilidad de su comportamiento” en escenarios similares. A continuación, me permitiré analizar detenidamente, sino todas, al menos las emociones más comunes asociadas a alguno de estos comportamientos ya mencionados.

MIEDO

El “miedo” es una de las emociones más fáciles con las que lidian los animales. Es una “emoción primaria” que comparten muchas especies diferentes, porque “tener miedo” está relacionado con la supervivencia misma del individuo. A menudo no existen segundas oportunidades en el mundo natural; un animal debe realizar la acción correcta la primera vez que

se enfrenta a una situación peligrosa, ya sea un depredador o un extraño que pueda causar daño. Los animales que se enfrentan al miedo generalmente tienden a “estremecerse”, huirán o se enfrentarán a la situación con la esperanza de sobrevivir al encuentro. Algunos animales, como las zarigüeyas, simplemente se congelan en el lugar, para hacerse menos conspicuos y quizá esperar lo mejor de la situación. A menudo se dice que muchos mamíferos “huelen” el miedo. Un perro disfruta acudir al veterinario, especialmente para tratamientos de acupuntura para el dolor de codo. Pero si otro perro que acababa de estar en la mesa de examen del veterinario tenía miedo, ese perro se muestra “vacilante” ante la situación y termina expresando miedo: agacha la cola y tira las orejas hacia atrás, en lugar de mover la cola y sostener sus orejas hacia adelante. El “olor del miedo” es transmitido por una secreción glandular de la glándula anal del canino (Quaranta, et al., 2007). De manera similar, las ratas que han estado expuestas a los gatos muestran respuestas de miedo cuando están expuestas al olor de un gato. La selección natural ha dado lugar a reacciones innatas que son cruciales para la supervivencia individual.

Un estudio reciente, que analiza el miedo en seres humanos, confirma la importancia del “contacto visual” para reconocer diversas emociones. Resulta que los ojos son de suma importancia para saber cuándo otro ser humano está experimentando miedo, generalmente las personas tienden a “mirar a los ojos” para saber cuándo una cara expresa miedo. El estudio examinó a una mujer que tenía daño en una región cerebral –la amígdala– que le hizo no reconocer expresiones faciales “temerosas”. Descubrieron que la razón primordial por la cual no podía percibir el miedo era porque no miraba espontáneamente hacia los ojos de las personas. Por lo tanto, la mujer juzgó que una cara temerosa tenía una expresión “neutral” (Parker, et al., 1994). Como este ejemplo, sobre otros animales se deja en claro, que los ojos y la mirada también son importantes para percibir el miedo en diversas situaciones, y es muy probable que los ojos sean importantes para percibir otras emociones correlacionadas (Bekoff, 2002). Leer emociones en los ojos no suele ser tan “claro” como los gestos de lectura en el juego social. La interpretación personal o la intuición juegan un papel importante, y sin embargo, no hay más comunicación directa entre animales que mirar fijamente a los ojos de otro individuo. Incluso cuando no podemos medir su significado, son los ojos los que más evocativamente expresan la emoción. Por supuesto, cuando hablamos de “rostros”, muchas veces de lo que realmente hablamos son los ojos. Los ojos son órganos magníficamente complejos que proporcionan una ventana al mundo emocional de un individuo. Al igual que en los humanos, en muchas especies los ojos reflejan emociones y sentimientos, ya sea abiertos de par en par o hundidos en la desesperación.

ALEGRÍA EN EL JUEGO

Los “juegos sociales” son un excelente ejemplo de un comportamiento en el que participan muchas especies de animales, y en el que se puede disfrutar inmensamente. Hay un repertorio increíble de casos de este comportamiento. Los caninos, por ejemplo, se sumergen en dicha actividad, y parece que no existe para ellos otra meta o fin más que el de jugar; es por esa razón que Bekoff y Pierce denominan el juego social como un comportamiento “autotélico” –un comportamiento que tiene en sí mismo la justificación de su propio fin– (Bekoff y Pierce, 2009: 112). Muchos caninos, y algunos felinos también, buscan jugar sin descanso, y cuando un compañero potencial no responde a una invitación a jugar, a menudo recurren a otro compañero. Si todos los compañeros potenciales rechazan su invitación, los perros jugarán con objetos o perseguirán sus propias colas. Se usan ciertas señales de juego específicas para iniciar y mantener dicho comportamiento. El ambiente que lo rodea es contagioso; el sólo hecho de ver dos perros jugando puede estimular el juego en otro perro que observa. El comienzo del juego en los caninos ha sido bien documentado por Bekoff (2007): un perro se detiene justo delante de otro, aquel se agacha o se inclina sobre sus patas delanteras, menea la cola, ladra e inmediatamente se lanza hacia su compañero, le muerde la cabeza y sacude su cuerpo rápidamente de lado a lado, se abre camino a su parte trasera y lo monta, salta, hace una rápida reverencia, se lanza a su lado y lo golpea con las caderas, salta y le muerde el cuello, ambos perros caen al suelo y luchan con sus bocas (70). Es más difícil comprender y aceptar, nos dice Bekoff, que ambos perros no estaban divirtiéndose ni disfrutaban del juego, que aceptar que efectivamente disfrutaban lo que estaban haciendo. Los estudios neuroquímicos del juego social apoyan la idea de que jugar es “divertido” y que expresa alegría en los individuos. Steve Siviy, que trabaja en el Gettysburg College, ha demostrado que la dopamina en roedores –y quizás la serotonina y norepinefrina– es central en la “regulación del juego social”, y que grandes regiones del cerebro están activas durante el juego comunitario (1998: 221-242). Las ratas, por ejemplo, muestran un aumento en la actividad de dopamina cuando anticipan la oportunidad de jugar. Jaak Panksepp ha encontrado una estrecha asociación entre los opiáceos y el juego social, y afirma que a las ratas les gusta que las “cosquillen” juguetonamente (2005b: 62-63). A la luz de estos y otros datos neurobiológicos relativos a las bases neuroquímicas para varios estados de ánimo, en este caso la alegría, los escépticos que afirman que los animales no humanos no sienten “alegría” podrían aceptar más la idea de que el “disfrute” puede ser el motivador angular para comprender el juego social.

Los animales experimentan una inmensa alegría en una amplia gama de situaciones: cuando juegan, saludan a sus amigos, se acicalan unos a otros, se liberan del encierro, cuando “cantan” y quizás, incluso, cuando ven a otros divertirse. La alegría es esencialmente contagiosa. Una investigadora observó detenidamente el momento en que un chimpancé hembra dio a luz, cuando ocurría eso una de las amigas chimpancés que estaba cerca de ella, gritó y abrazó a otros dos chimpancés de manera “enérgica”. Luego, esa misma amiga chimpancé cuidó a la madre y su descendencia durante varias semanas (Matsusaka, 2004). La alegría y la “felicidad” están claramente señaladas por el comportamiento social: los animales suelen estar relajados y caminan sueltos, como si sus brazos y piernas estuvieran unidos a sus cuerpos por bandas de goma. También se “comunican” en sus propias formas: ronroneando, ladrando o chillando de alegría. Los delfines “se ríen” cuando están felices (Herzing, 1996). Las “ceremonias de saludo” en los perros salvajes africanos involucran cacofonías de chirridos, hélices como meneo de la cola y saltos a la deriva. Cuando los coyotes o los lobos se reúnen, galopan entre sí quejándose y sonriendo, sus colas menean salvajemente, y al reunirse, se lamen los hocicos, se dan vuelta y agitan las piernas (Fox, 1969). Cuando los elefantes se reúnen estrepitosamente, hay una ruidosa celebración; agitan las orejas, giran y emiten un “rumor en signo de saludo” (Poole, 1998).

TRISTEZA ANTE LA PÉRDIDA

Muchos animales muestran dolor ante la “pérdida” o ausencia de un amigo cercano o un ser querido. Una descripción vívida de la “expresión de dolor” la ofrece Jane Goodall al observar a Flint, un chimpancé de ocho años, retirarse cabizbajo de su grupo social, dejar de alimentarse y finalmente morir, poco después que su madre Flo falleciera (1986). Konrad Lorenz (1971) observó un dolor en los gansos que era similar al dolor en infantes humanos. Un ganso silvestre que ha perdido a su compañero de muchos años muestra todos los “síntomas” que John Bowlby ha descrito en niños humanos pequeños en su libro *Infant Grief*, ante la pérdida “los ojos se hundían profundamente en sus órbitas, y el individuo tiene una experiencia de caída general, literal, dejando que la cabeza cuelgue con una mirada profundamente extraviada” (135). Las madres de lobos marinos y focas, por ejemplo, que observan a sus bebés comidos por orcas chillan de manera inquietante y muy penetrante, lamentan “lastimosamente”, en angustia por su pérdida. También se ha observado en numerosas ocasiones que los delfines luchan por salvar a

un bebé muerto (Delfour, 2006). Barbara Smuts observó a un antílope africano llorar la muerte de su cría que había sido asesinado violentamente por papiones oliva. El antílope hembra observó a varios papiones comerse a su cría, y luego ella más tarde se acercó a lo que quedaba de su bebé, miró la piel y los huesos restantes. El antílope siguió de pie inmóvil sobre el cuerpo de su bebé durante gran parte de la noche, con el “cuello caído” y haciendo ocasionalmente “oscilaciones” con la cabeza. La “vigilia silenciosa” del antílope era su manera de “lamentar” la pérdida (1985). Iain Douglas-Hamilton, autor de *Among the Elephants* y *Battle for the Elephants*, quien ha estudiado elefantes durante más de cuatro décadas, observó en sus investigaciones que los elefantes hacen guardia sobre un bebé que nace muerto durante días con la cabeza y las orejas colgando, quietos y moviéndose lentamente, más de lo habitual para esos animales. También, los elefantes huérfanos que vieron cómo mataban a sus madres a menudo se despiertan “gritando” durante la noche (Douglas-Hamilton, et al., 2006). La “tristeza” suele aparecer en muchas formas entre las diversas especies de animales, algunas de ellas silenciosas y otras con pronunciadas expresiones y chillidos penetrantes. Al igual que los seres humanos, otros animales pueden sufrir de forma monumental por una separación o pérdida. Los animales afligidos pueden retirarse de su grupo y buscar “aislamiento”, resistentes a todos los intentos de otros para sacarlos de ahí. Pueden sentarse en un lugar, inmóviles, mirando fijamente al espacio. Dejan de comer y pierden interés en el coito. A veces se obsesionan con el individuo perdido que pueden llegar a tratar de reanimarlo, y si eso no ocurre, permanecer con el cadáver durante días. Janet Baker-Carr escribe en *An Extravagance of Donkeys* que los burros, estas maravillosas criaturas de carga, muestran una “extrema” preocupación cuando un miembro del grupo se enferma. La autora cuenta la muerte de una hembra, y cómo los otros burros se posaron en su tumba y provocaron un triste lamento durante la noche (2006). Los seres humanos y otros animales comparten vías neuronales cuando se trata de sufrimiento. Algunos científicos incluso dicen que el comportamiento de los elefantes que sufren la pérdida de compañeros y la ruptura de los vínculos sociales se asemeja mucho al trastorno de estrés postraumático (TEPT). Estos científicos han identificado una parte del cerebro que se encuentra asociada con el trastorno de estrés postraumático, llamada “corteza prefrontal ventromedial”, donde la actividad en esta parte del cerebro varía entre los individuos, lo que hace que algunas sean más propensas a la ansiedad, el miedo y el estrés que otras. En los animales, esta estructura parece ser importante para ayudar al cerebro a olvidar (Dawkins, 1980).

ENOJO

Ciertos animales no humanos pueden enojarse o enfadarse al igual que lo hacen los seres humanos. A veces no sabemos realmente que esos animales están enojados unos con otros, pero ciertamente actúan como si lo estuvieran; se amenazan entre sí y, a menudo, luchan hasta que un individuo se somete, se va, sale herido o muere. Los delfines, por ejemplo, casi siempre parecen estar “sonriendo” y es probable que la gente piense que son lindos, felices y amigables en todo momento. Pero como Toni Frohoff, quien ha estudiado a los delfines por muchos años, enfatiza que esto puede ser una suposición peligrosa porque la sonrisa del delfín no siempre es lo que parece ser. La sonrisa generalmente significa para el delfín que está molesto o enojado, y debe evitarse a toda costa (2000). Obviamente, “leer mal” la sonrisa del delfín puede llevarnos a una situación peligrosa. Esto no quiere decir que los delfines no puedan ser amables o amigables, pero la verdad detrás de la sonrisa del delfín nos advierte que la vida emocional de los delfines y muchos otros animales puede ser compleja, y no siempre se asemeja a la del ser humano. No debemos hacer que los animales sean “como queremos”, sino que debemos apreciarlos y comprenderlos por lo que son y por sus propios modos de expresarse en su entorno. Denise Herzing también ha observado ampliamente el enojo del delfín. Cuando los delfines manchados se enojan, el blanco de sus ojos se hace mucho más visible, arquean sus cuerpos, nadan más erráticamente, abren la boca y emiten graznidos muy particulares (1996). El enojo o la ira también se pueden mostrar con suavidad. Las jirafas a menudo se empujan con sus cuellos unas a las otras cuando están molestas. Este pequeño empuje va acompañado de un cambio de temperatura corporal, seguida de una caminata alrededor de una hacia la otra, y parándose detenidamente una al lado de la otra. A veces, un macho rozará suavemente el cuello del otro macho con sus cuernos (Dagg, 2000). Incluso los pulpos parecen enojarse. Su piel blanca perlada se vuelve roja cuando están muy agitados e intranquilos. Roland Anderson, que estudia los pulpos en un acuario de Seattle, afirma que un pulpo rojo es probablemente un pulpo enojado que debe evitarse (2000). Algunas aves pueden también enojarse. Irene Pepperberg observó una vez observó la “ira” de un cuervo cuando ella bloqueó “accidentalmente” el camino del cuervo hacia su comida. Los loros también se enojan entre sí, cuando uno de ellos toma una fuente de alimento y deja a su compañero o compañeros a un lado de la comida; estos tiende a entrecerrar los ojos, inflan sus plumas y bajan la cabeza repetidas veces con velocidad (1999).

Muchos de estos relatos, que forman parte de la etología narrativa, y que ilustran el complejo repertorio de “respuestas emocionales” de los animales, están orientadas precisamente a constatar ese “sentir por otro” y ese “sentir con otro”, encontrados en varios comportamientos empáticos dentro del ámbito social: como lo es la consolación, el cuidado, la ayuda, el juego, el compartir, el acicalamiento y la aflicción. Por supuesto, con esto no quiere decir que el mundo de las emociones se agote en estos comportamientos (las experiencias afectivo-emocionales van más allá de estos comportamientos), aunque en efecto, estos logren promover las “interacciones sociales” o fortalecer la “cohesión social”, no obstante, muchas otras emociones aparecen en el mundo natural sin necesidad de estar relacionadas con estos comportamientos. Y es crítico decir esto de antemano, ya que sostener la “importancia filosófica” de la vida emocional en los animales no debe limitarse, como lo pretende esta investigación, a ciertos “comportamientos empáticos”, que en el fondo lo que intentan es explicar el desarrollo de “conductas prosociales”.

La pregunta *¿qué es lo que nos lleva a responder con “sensibilidad” o “tacto” al bienestar ajeno?*, ha sido de particular interés para la presente investigación y para mí en lo personal, porque en el fondo buscamos comprender la naturaleza de las “conductas prosociales” en los animales. No obstante, es sólo una herramienta más y un enfoque para abordar el estudio y el análisis de la vida emocional de un conjunto de especies que comporten, en efecto, algo en común. La realidad es que, la mejor manera de comprender y valorar la vida emocional de los animales es realizando investigaciones etológicas, neurobiológicas y endocrinológicas, ya sean comparativas o evolutivas, y resistir las afirmaciones de que el “antropomorfismo” no tiene lugar en estos esfuerzos. Afirmar que *“uno no puede entender”* a los elefantes, monos, delfines u otros animales a menos que *“nosotros seamos uno de ellos”* no nos lleva a ningún lado, ni científica ni filosóficamente. Es importante tratar de observar y aprender cómo viven los animales en sus propios mundos, para entender mejor sus propias perspectivas. Los animales sociales evolucionaron en situaciones específicas y únicas, y sería injusto “descartar sus vidas” si sólo tratáramos de entenderlos desde nuestra propia perspectiva. Ciertamente, recopilar información sobre las emociones –en general, de los “estados mentales”– de los animales es difícil, pero no imposible. Tal vez se ha avanzado tan poco en el estudio de las emociones en animales debido al temor de ser “no científico”. Las diferencias de especies animales en la expresión de las emociones y su contexto social y ecológico también deben tenerse en cuenta. Incluso si la “alegría” y la “tristeza” en los perros no son lo mismo que la “alegría” y la “tristeza” en los chimpancés o los seres humanos, esto no significa que no haya tal cosa como “la alegría del perro” o “la tristeza del chimpancé”. Al cerrar la puerta

a la posibilidad de que otros animales tienen vidas emocionales, incluso si son muy diferentes a las nuestras, perdemos una gran oportunidad de aprender sobre sus vidas y valorarlas a un nivel ético y filosófico, de acercarnos a ellos y estrechar lazos con esas especies, y muy probablemente, se siga alimentando una indiferencia hacia su bienestar en sí mismo, y a seguir tratándolos como meras “cosas”, meros “objetos de satisfacción”, ajenas a una realidad “puramente” humana.

La postura y la visión de la vida emocional y empática de los animales de Bekoff y Pierce, han sido el parteaguas para la defensa filosófica de la presente investigación, defensa que me ocuparé a continuación, en el último capítulo. Su postura, enfoque y cosmovisión del mundo natural muestran que las “emociones compartidas” y la empatía –en cierto nivel– son realmente el “pegamento social” (*social glue*) para el desarrollo y mantenimiento de vínculos y conductas prosociales con otros individuos. Si los animales, incluidos aquellos que se utilizan habitualmente para la investigación científica, la educación, la diversión, la comida y la indumentaria, son “conscientes” no sólo de sus propias emociones y sus propios estados emocionales, sino además de las emociones y estados emocionales de otros, hay serias implicaciones éticas y legales que los seres humanos deberíamos considerar acerca de su “bienestar”. Debemos tener en cuenta siempre una dimensión “adicional” de la conciencia individual, porque los individuos “disfrutan” y “sufren” no sólo de las propias emociones y sentimientos, sino además lo hacen con las emociones y sentimientos de los demás. Sumado a las preocupaciones acerca de cómo otros animales son tratados por los seres humanos en cautiverio y en la naturaleza, las consideraciones bioéticas sobre las emociones y la empatía de otros animales no humanos deben constituir un debate moral y ético desafiante sobre el trato humano a esos animales.

Capítulo III

Una reflexión filosófica sobre las emociones y el rol de la empatía para una consideración ética con los animales

3.1 Consideración ética y estatus moral: dos puntos de partida en la ética animal

Como se logró mencionar desde un comienzo, este proyecto de investigación tiene la finalidad de exponer los lineamientos de una teoría a favor de reconocer la “consideración ética” de otros animales, y justificar por consiguiente las razones de *por qué* es reprobable éticamente privar de la vida, la integridad y libertad a esos animales. Por supuesto, estos lineamientos teóricos están fundados o sustentados en cierta faceta, ya delimitada en el capítulo anterior, de la vida emocional y empática de los animales. Antes de adentrarnos a la defensa filosófica de esa tesis, me gustaría primero dejar en claro el “significado” de lo que se intenta expresar con el término “consideración ética”, y es que como comentaba al inicio, esta frase ciertamente sorprenderá a más de una persona por extraña. Establecí que lo que me interesaba filosóficamente era de *ampliar* el criterio de consideración ética. Y mencione brevemente en la *Introducción* que “consideración ética” significaba la consideración que se le daba a una entidad, la cual como consecuencia debía ser respetada éticamente. El significado de esa definición no era otro que expresar la consideración hacia una entidad la cual se justifica con una teoría del «valor intrínseco». Sin embargo, nunca me aventuré a precisar la distinción terminológica entre “consideración moral” y “consideración ética”, ya que en varios aspectos, coloquial e incluso académicamente, lo “ético” y lo “moral” son conceptos en donde existe desacuerdo sobre la mejor manera de usarlos. De este modo, la distinción que presento entre “consideración moral” y “consideración ética” no es reconocida ni utilizada universalmente, hay autores que usan indistintamente el adjetivo “moral” y “ético” cuando se discute y reflexiona sobre la consideración que *debemos* tener hacia otros animales. Yo me baso en la terminología y clasificación del concepto de “valor” de Paul W. Taylor (2011) y en varios pensadores, entre ellos Kenneth Goodpaster y Joel Feinberg (2004) para hacer esta distinción. Tanto Goodpaster como Feinberg hacen esta distinción aunque lo hacen acorde a sus propios criterios y marcos conceptuales. A pesar del uso terminológico, una cosa es ampliamente cierta: “consideración” (*standing* o *consideration* en inglés) es uno de los puntos de partida de cualquier ética animal.

Dicho esto, necesitamos ser entonces bastante explícitos acerca de lo que se quiere dar a entender cuando se dice “consideración ética” y cuando se dice “consideración moral”. Sin mucha precisión, Goodpaster habla de las entidades dignas de “consideración moral” como todas aquellas entidades que pueden ser dañadas o perjudicadas “directamente” (2004: 152). No obstante, el mismo reconoce las dificultades de esta definición. Ya que decir “directamente” parecería no ser sustantivo para definir el tipo de daño o perjuicio que se hace; una maquina o un celular pueden ser dañados “directamente” si les damos un golpe y los destruimos, y no por eso son dignas de “consideración moral”, porque el que haya un daño o perjuicio a algo o a alguien no lo hace automáticamente digno de tal consideración. Para que haya una consideración moral primero que nada el daño o perjuicio tiene que “pesar más” para la entidad que está recibiendo ese daño, que para otro ser o individuo en particular. Por ejemplo, en el caso de dañar y romper un celular o un libro de mi hermano, el daño “directo” en realidad es para mi hermano no para los objetos en cuestión, ya que el daño o perjuicio “pesa más” para él que para los objetos. Ahora, esta es quizá la concepción que más se acerca a “tener intereses”; definición que más se utiliza para definir lo que se considera moralmente. Y lo es porque en realidad se está delimitando únicamente en lo “formal” las entidades que *pueden* entrar en el círculo de consideración moral. Feinberg es uno de los autores que separa nítidamente esto, y formula con esta distinción dos preguntas clave para abordar el significado de poseer “consideración moral”.¹

- i) *¿De qué clase de seres se puede, lógicamente (aspecto formal o lógico), decir que merecen una consideración moral?*
- ii) *¿Qué clase de seres merece, desde un punto de vista ético o moral (aspecto material o sustancial), consideración?*

Esta separación es útil hasta cierto punto. Pues en cierta medida establece un conjunto de entidades que entran, por así decirlo, en el “radar moral” –entidades cuyo daño o perjuicio “pesan más” para ellos que para terceros– pero que tal vez éticamente existan **otros criterios** aparte del criterio formal o lógico que hace que entren no sólo en el “radar moral”, sino en la “esfera moral” humana; es decir, que dentro del “conjunto de entidades cuyo daño o perjuicio pesan más para ellos que para terceros” existe un subconjunto de entidades cuya naturaleza posee

¹ (Feinberg, 2004: 154)

un “criterio suficiente”, aparte del criterio formal (criterio necesario), para ser dignos de pertenecer a la “esfera moral” humana –ser partes de ella, no sólo ser “candidatos”–. Diríamos con la terminología aquí expuesta, que el “conjunto de entidades cuyo daño o perjuicio pesa más para ellas que para terceros” son las entidades que *pueden* entrar en el círculo de consideración moral, y el “subconjunto de entidades con otros criterios aparte del criterio formal” que los hacen miembros de la “esfera moral” humana serían las entidades que *en realidad* están dentro del círculo de “consideración moral”. Un ejemplo de esto son los que defienden que en el aspecto formal o lógico todo ser que sea vivo *puede* entrar en el círculo de consideración moral humano, sin embargo, en el aspecto ético o moral, defienden que sólo los seres vivos “racionales” *en realidad* estarían dentro del círculo de “consideración moral” humano. En otras palabras, que el criterio de considerabilidad de “ser vivo” lo toman en cuenta como simple criterio formal, pero únicamente el criterio de considerabilidad de ser vivo “racional”, subconjunto específico de los seres vivos, se toma en cuenta como criterio suficiente para entrar al círculo de “consideración moral”. Como dije esta separación es útil hasta cierto punto, pero disminuye rápidamente de aceptación en otros autores en donde no se plantean la distinción entre lo “formal” y lo “material”. Un ejemplo es Goodpaster. Hasta donde él puede observar, “que X sea una *cosa viva* es condición tanto necesaria como suficiente para merecer consideración moral” (2004: 154). Y esto lo deduce porque sólo los seres vivos pueden llenar ese “conjunto de entidades cuyo daño pesa más para ellos que para terceros” –otra forma de decir que “tienen intereses”–.

Usando estas distinciones y la terminología general a la que doy lugar, podemos ahora formular la cuestión que nos atañe, que es diferenciar dentro de los lineamientos de la presente teoría entre “consideración moral” y “consideración ética”. En un sentido intuitivo del término no perdamos de vista la definición que nos ha ofrecido Goodpaster sobre lo que merece “consideración moral”. Como dije antes, dentro del argot filosófico que he estado utilizando, el significado de la frase “consideración ética” es la consideración moral hacia una entidad la cual se justifica con una teoría del «valor intrínseco». Por “valor intrínseco” me apegó a la definición expuesta por Paul. W. Taylor en *Respect for Nature*, es “el valor donde no existe un medio para alcanzar un propósito ulterior, es decir, es un valor donde existe *un fin que se persigue en sí mismo*” (2011: 74-75). La actitud que se manifiesta cuando uno asume consciente o inconscientemente este valor es el de ser digno de un “respeto por igual”. Dentro de la historia de la filosofía moral en occidente encontramos un “fin en sí” de esta naturaleza, casi hegemónico y paradigmático durante varias décadas, incluso siglos: el de “racionalidad” y “autoconsciencia”.

Otro ejemplo es el que nos ofrece el enfoque utilitarista de Singer y Bentham, “para todo A, X merece consideración ética de A si y sólo si X es capaz de experimentar dolor o de experimentar goce”. Lo intrínsecamente valioso en las teorías clásicas utilitaristas, junto con la de Peter Singer, está configurado en la capacidad de experimentar dolor y goce. Cuando uno intenta ponderar un propósito ulterior a los preceptos “minimizar el sufrimiento y maximizar la satisfacción” y “tratar con respeto a los seres racionales y autoconscientes” observaremos que no podemos “avanzar” más allá en nuestras deliberaciones; son fundamento y no existen razones fuera de ellas mismas para justificar cualesquiera que sean las máximas o preceptos derivados de eso que se considera intrínsecamente valioso. Por ejemplo, si lo único que se toma como valioso, en términos intrínsecos, son los “intereses” o el “bienestar” de los seres humanos o de los seres racionales, todo lo demás que se logre valorar desde este horizonte de criterios girará o terminará finalmente en ellos; o fuera de ellos, en lo que sea que reconozca es *un fin que se persigue en sí mismo*.

Sin embargo, el que sean o no acreedores de un “valor intrínseco”, no quiere decir de ninguna manera, que no haya una “consideración moral” de por medio. El respeto se puede dar incluso si las entidades a las que dirigimos nuestro respeto carecen de un valor de esta naturaleza, pues bien existe siempre y en todo momento la posibilidad de atribuir una “consideración moral” hacia ellas. En este tipo de consideración no se suele hablar de valor en términos intrínsecos, sino se habla de valor en términos “inherentes”. La “consideración moral” la logro definir como aquella consideración que se le brinda a cualquier entidad donde se valora algo inherentemente. Esta concepción la retomo no en un sentido textual pero si deductivamente de Taylor. Paul habla en *Respect for Nature* de «valores inherentes» como aquellos valores donde comúnmente la gente suele poner en discusión y debate cuestiones “morales”, y lo “ético” parece restringirse aquello que la gente reflexiona y valora en términos “intrínsecos” (2011: 169-175). El “valor inherente” es “el valor que se le da a un objeto, evento o condición que creemos debe ser preservado, no por su utilidad, instrumentalización o valor comercial, sino simplemente porque posee cierto valor histórico, valor cultural, valor espiritual, valor religioso o valor estético” (2011: 74). Si nos apegamos a esta concepción, las razones para tener “consideración moral” pueden ser variadas y hacia distintas entidades, ya que a diferencia del concepto de Goodpaster donde “ser vivo” es condición necesaria y suficiente, en esta concepción podemos incluir entidades inanimadas como objetos históricos y obras de arte. Sin embargo, en ninguna de estas razones entra de por medio una teoría del valor intrínseco distinta a la de los “intereses” humanos, cualesquiera que sean las propiedades “humanas” a destacar como intrínsecamente valiosas en la teoría.

Esto debido a que las razones para tener una “consideración moral” recaen en un estado de cosas que son formuladas para tener únicamente “beneficio” humano. A las entidades a las cuales se les adjudique un valor de este tipo tendrán en efecto una consideración, y por ende algún tipo o grado de respeto moral dado que no terminan estas de ser profundamente valiosas para los seres humanos. A pesar de ello, en el caso de haber una “consideración moral” esta siempre será *indirecta*, es decir, como alusión al bienestar o a los intereses humanos. Tomemos por ejemplo, el santuario histórico de Machu Picchu en Perú, un sitio arqueológico declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. Para muchos seres humanos alrededor del mundo, no sólo de Perú, este santuario podría caer en la clase de entidades que poseen un “valor inherente” –o más de uno– y por ende, debería haber cierto tipo de “consideración moral” hacia ese sitio arqueológico. Ciertamente, si alguien dañara y destruyera ese Santuario no dañaría ni perjudicaría a un solo individuo en particular, quizá lo haría a muchos otros más; hacia la gente del Perú, hacia los pueblos étnicos del lugar, e incluso se podría argumentar, que habría un daño o perjuicio hacia la humanidad entera. Nadie se opondría en condiciones maliciosas quizá a una sanción legal y penal para la persona que haya perpetuado tal acción. También es cierto que el santuario es un objeto inanimado y en efecto, tal y como lo predice Goodpaster, cualquier daño o perjuicio realizado hacia él “pesa más” para terceros que para la entidad en cuestión. Consecuentemente, este concepto de “consideración moral” no es compatible con lo que tenía en mente Goodpaster. Recordemos que para Goodpaster merecen “consideración moral” todas aquellas entidades que pueden ser dañadas o perjudicadas “directamente”, y por esto último se refería a que el daño o perjuicio tiene que “pesar más” para la entidad que está recibiendo el daño que para cualquier otro ser o individuo en particular. Al fin y al cabo, ambas definiciones aquí presentadas no son más que una forma de entender y explicar el tipo de “consideración” que le debemos a ciertas entidades, que para los diseños de esta investigación, nos enfocamos claramente en (algunos) animales. Usando estas definiciones y en el lenguaje hasta aquí utilizado podemos observar que el tema de la consideración “moral” o “ética” con los animales, se reduce finalmente a si encontramos propiedades que son intrínsecamente valiosas en ellos –incluidos nosotros– o simplemente les adjudicamos “algo” inherentemente valioso. Podemos hallar ambos valores, pero irreductiblemente habrá una razón por la cual lo “intrínseco” prevalece por encima de lo “inherentemente” valioso. Y es que pesa más éticamente hablar de lo “intrínseco” ya que con ello podemos alcanzar una “igualdad moral” con otros animales, en cambio, si basáramos nuestras “consideraciones” en términos “inherentes” esta igualdad nunca sería posible.

Explicaré este con más detalle. No podemos alcanzar una “igualdad moral” con otros animales en términos “inherentes” porque el valor histórico, el valor cultural, el valor espiritual, el valor religioso o el valor estético son valoraciones “indirectas” al “bienestar” y a los “intereses” humanos. Aunque estas valoraciones no sean tomadas en cuenta como “utilidad comercial” o “instrumentalización” –ya que de ser así no habría necesidad de debatir sobre si es moral o ética la consideración– si existe necesariamente un “beneficio” humano; beneficio muy distinto al que obtendríamos de tratarlos únicamente como “medios” para nuestros fines. Preservar a las vacas y cerdos aludiendo que hay valores religiosos y espirituales de por medio es muy distinto a preservarlos por el simple hecho de que nos proveen alimento industrial para hamburguesas y jamón. En los dos escenarios existe un “beneficio” humano, solamente que en uno se respeta moralmente la vida del animal y en el otro no. En uno existen “valores inherentes” a esos dos animales y en el otro existe un “valor comercial”. Es cierto, adjudicando “valores inherentes” podemos expresar un “respeto moral”, y por ende podemos echar mano de ellos para fundamentar una “ética animal”. No obstante, esta “ética animal” sería una teoría moral “no igualitaria” ya que los “intereses” de otros animales no estarían en igualdad de condiciones con los “intereses” de los humanos. En otras palabras, no habría “igualdad moral” entre ambas partes. Ya que para haber “igualdad moral”, como dijo Singer, se necesita seguir un “principio de igual consideración de intereses”. El “respeto moral” que le dan los hindús a las vacas, por ejemplo, aunque similar no es el mismo “respeto moral” que le dan a un ser humano, aunque es mucho “mejor” que el “respeto” que le dan los productores porcinos en las granjas industriales. El orden de los “intereses” que involucran “valores inherentes” como lo estético, lo religioso, lo histórico, etc., aunque importantes, no es el mismo que el orden que se prevé en los “intereses humanos”. Decir que existe “igualdad moral” significa que los “intereses” de ambas partes –en este caso “intereses vitales” como la vida y la libertad, o “intereses mínimos” como el interés en no sufrir, de la vaca y el humano– tienen el mismo peso, la misma importancia. Y que es “igualmente reprochable” éticamente el quitar la vida o privar la libertad de ambos.

Tenemos que comer, hacer experimentos, y protegernos de la depredación. Todo eso es verdad. Pero hacer eso no significa *necesariamente* no tener ningún mínimo de consideración con esos animales que son víctimas de esas actividades. Para quienes buscan ese “mínimo de consideración” quizá lo que buscan es tener al menos una “consideración moral” con esos animales, aunque no busquen una “consideración ética”. Y es totalmente aceptable una ética así, pues nadie está obligado a buscar “valores intrínsecos” en la naturaleza ni en los animales.

Para quienes buscan “valores intrínsecos” en la naturaleza o en los animales está dando un paso más allá. Están planteando no sólo otorgar una “consideración moral” a los animales, que de por sí es algo ya digno de admirar, sino lo que buscan es una “consideración ética”. Lo que intentan es dar criterios de considerabilidad para llegar a una “igualdad moral” entre seres humanos y animales, o entre *algunos* seres humanos y *algunos* animales –como lo pretende la teoría de este proyecto de investigación–. Reconocer que existe una propiedad intrínsecamente valiosa en los animales significa éticamente que preservar y respetar a ese ser no *necesariamente* representa un “beneficio” humano. Observamos que, en el caso de los “valores inherentes” las valoraciones son indirectas al “bienestar” y a los “intereses” humanos. Lo estético, lo cultural, lo histórico, lo espiritual, etc., representan en última instancia “partes de un todo” denominado “bienestar”, o representan, con otras palabras, una multiplicidad de “intereses” humanos. El preservar y respetar a un animal doméstico, como una mascota, por ejemplo, aludiendo a uno de estos “valores”, en última instancia, es en “beneficio” o en “interés” del ser humano. Existe un beneficio más allá del “beneficio instrumental” del animal en preservar y respetarlo, si no existiera ese beneficio humano proveniente de una valoración inherente, y aun así creyéramos que ese animal tiene un valor “más” allá de su “utilidad” e “instrumentalización”, entonces, quiere decir que estamos valorando a ese animal en términos “intrínsecos”. Es decir, que existe una propiedad en ese animal cuya valoración es *un fin que se persigue en sí mismo*, con mucha independencia de si obtenemos un beneficio en preservarlo y respetarlo. Un ejemplo de esto, el criterio Kantiano de respetar moralmente a un “ser racional” y “autónomo”, o el criterio utilitarista de Singer en respetar moralmente a todo “ser sintiente”. Estas son propiedades cuya valoración representan un “fin en sí mismo” y *que se persiguen en sí mismo*. Evidentemente uno en lo personal puede encontrar “cero beneficio” en preservar y respetar la vida de alguien que posee estas propiedades, y aunque exista ese “beneficio” no es la razón principal de su consideración.

La “igualdad moral” –como la he definido hasta el momento, en términos de Singer, como un “principio de igual consideración de intereses”– se obtiene con una consideración de este tipo, una “consideración ética”. Esto por la simple razón que al existir *un fin que se persigue en sí mismo* podemos tener en igualdad de condiciones aquellos “intereses mínimos” o “vitales” que nos hacen moralmente iguales. Cuando el único *fin que se perseguía en sí mismo* no era más que el “ser humano” o la “persona” humana, la “igualdad moral” ocurría en un nivel antropocéntrico. Pero cuando se hallan “valores intrínsecos” más allá del horizonte antropocéntrico, entonces podemos establecer “igualdad moral” con otras entidades que no son exclusivamente humanas.

Para las éticas animales no antropocéntricas este es su verdadero objetivo. Y la tesis que propongo en este proyecto justamente intenta proponer, como línea de pensamiento para estas teorías morales, un criterio de “consideración ética” que logran compartir algunos seres humanos, y algunos otros animales –mamíferos, aves y algunos cetáceos–. Antes de examinar este criterio me gustaría mencionar antes una última cuestión clave en relación al concepto de “consideración” moral y ética. Y es el hecho que la “consideración” (*standing* o *consideration* en inglés) no es el único punto de partida para la ética animal. De hecho, existe otro término que usualmente se suele confundir con la palabra “consideración” pero que sirve también como punto de partida para adentrarnos a los designios de una ética animal, ese término es el de “estatus moral”. Distinguir entre “consideración ética” o “moral” y “estatus moral” también es relevante para los apartados que siguen, pues aunque ambos conceptos se hallan estrechamente relacionados, se usan en contextos y enfoques distintos en las éticas animales.

¿Qué es el “estatus moral”?

El “estatus moral” es un “segundo estadio” una vez que se ha deliberado acerca de lo que es digno de “consideración ética” o “moral”. Es decir, es el siguiente “nivel de deliberación” que corresponde a las “obligaciones morales” –su tipo o naturaleza– para con los objetos o seres que son dignos de dicha consideración. El concepto “estatus moral” tiene al menos cinco significados distintos, pero relacionados entre sí. En primer lugar, hablar sobre el “estatus moral” de algo es a menudo una forma abreviada de referirse a sus “características moralmente sobresalientes”, o a rasgos que son prominentes desde un punto de vista moral. Por ejemplo, cuando debatimos si alguna acción o política pública es moralmente permisible o requerida, o moralmente inadmisible, estamos debatiendo sobre el “estatus moral” –en este primer sentido– de esa acción o política (Conn, 2011; Butler, 1993). En segundo lugar, el concepto de “estatus moral” se usa a veces para enfocarse única y exclusivamente en las características moralmente sobresalientes de “individuos particulares”. Por ejemplo, cuando se debate si una persona o entidad tiene derechos, dignidad o valor intrínseco, estamos debatiendo sobre el “estatus moral” –en este segundo sentido– de esa persona o entidad. Este segundo significado es más estrecho que el primero, ya que sólo puede aplicarse a individuos concretos y no puede aplicarse a cosas

como acciones o políticas públicas (Butler, 1993). Sin embargo, la afirmación de que una entidad tiene un “estatus moral”, ya sea en el primer o en el segundo sentido, no es muy informativa realmente porque no nos dice *qué tipo* acciones podemos realizar a esa entidad. Por ejemplo, la afirmación de que alguna acción tiene un “estatus moral” no nos dice si esa acción es moralmente *necesaria* o moralmente *permisible*, y la afirmación de que algunos animales no humanos tienen un “estatus moral” no nos dice exactamente qué tipo de “obligación” o “responsabilidad moral” poseen ellos para hacerlos dignos de cierta “consideración”. La afirmación de que algo tiene un “estatus moral”, en cualquier de estos dos sentidos, es más bien la expresión de que algo tiene “peso moral”, pero incluso si afirmáramos esto, todavía no sabemos cuán pesado es.

Tercero, existe el concepto de “estatus moral” planteado por Mary Anne Warren, entendido como la posibilidad de ser “considerado moralmente”, o tener una “posición moral”. En este sentido, el “estatus moral” es la posición en la cual los “agentes morales” tienen “obligaciones morales” hacia las entidades que se le atribuye ese estatus. Si una entidad tiene un “estatus moral”, significa que no lo podemos tratar de la forma que mejor nos plazca; estamos moralmente obligados a “dar peso” en nuestras deliberaciones a sus “necesidades, intereses o bienestar”. Además, estamos moralmente obligados a hacerlo no porque protegerlo nos logre beneficiar a nosotros, sino porque sus “necesidades, intereses o bienestar” tienen “peso moral” por “derecho propio” (1997: *l*). En la manera que desglosa Warren el concepto de “estatus moral”, la afirmación de que ciertas entidades tienen “estatus moral” es más informativa que las acepciones anteriores. Para ella, una cosa tiene “estatus moral” en caso de que tenga un conjunto de características; en primero, ser una entidad hacia la cual los agentes morales tienen “obligaciones morales”, y segundo, una entidad cuyas “necesidades” tienen “peso moral” por “derecho propio”. Que no es otra manera de decir, que tienen peso moral “en sí mismo”.

Cuarto, el significado de “estatus moral” que elabora Elizabeth Harman (2003) se basa centralmente en otro concepto, que es el de “daño moralmente relevante”. En esta acepción, una entidad tiene “estatus moral” en caso de que los daños hechos a esa entidad “importen moralmente”. Un daño importa moralmente “en caso de que haya una razón para no realizar ninguna acción que pudiera causar ese daño”, y la razón existe simplemente en virtud de que es “un daño para esa cosa en sí” (174). Un ejemplo ayudará a ilustrar esta terminología. Hay razones para no dañar tanto a Pedro como a su perro; pero sólo Pedro tiene “estatus moral”. Los daños a Pedro proporcionan razones contra la acción sólo en virtud de ser dañinos para él. Pero los daños al perro de Pedro proporcionan razones contra la acción sólo en virtud de ser dañinos

para Pedro; por ende, los daños hacia el perro no tienen “peso moral” porque la razón en contra de la acción de dañar al perro no existe simplemente en virtud de que el daño es “en sí” para él.

Por último, existe un quinto significado del concepto “estatus moral” descrito por Russell DiSilvestro (2010), que en realidad es un concepto que recupera tanto la acepción de “estatus moral” de Warren como la de Harman, pero también intenta abarcar mucho más cosas. Para DiSilvestro si algo tiene “estatus moral”, entonces hay una “fuerte presunción moral en no dañarlo”, una “fuerte presunción moral contra hacerle el mal”, e incluso existe una “fuerte presunción moral contra hablar mal de él”. Si algo tiene “estatus moral”, entonces “se le debe respeto, se le debe justicia, y existe una razón *permanente* para beneficiarlo siempre que sea posible” (12). Un aspecto fundamental del “estatus moral” en este último sentido, y que se haya implícito en la definición, es lo que muchos autores reconocen como “derecho a la vida”, aspecto que se puede caracterizar de la siguiente manera: si una entidad tiene “estatus moral”, entonces existe una “fuerte presunción moral en no matar” a esa entidad. En el fondo, la gran mayoría de nosotros creemos que otras personas están bajo la presunción fundamental de que no debemos matarnos unos a otros. Creemos que esta presunción es moral –no meramente legal–, y quizá todos creemos que esta presunción es “tan fuerte” que cualquiera que desee quitarle la vida a alguien más debe dar razones extremadamente convincentes de por qué deberíamos permitir esa acción. La idea de una “fuerte presunción moral en no matar” es un concepto intuitivo en la filosofía moral, y se ha podido utilizar así a través de varias teorías normativas.

Me enfoco en estas cinco acepciones –quizá existan más o se estén estableciendo más acepciones– porque son los significados más comunes que encontramos sobre el “estatus moral” y sobre los que existe mayor debate. Personalmente me inclino más por las acepciones de Mary Anne Warren, Elizabeth Harman y Russell DiSilvestro, ya que hablan del “estatus moral” en términos de “obligaciones morales”, “responsabilidades” y “daños no permisibles”. El concepto de “estatus moral” es distinto al concepto de “consideración ética” y “moral”. El “estatus moral” podemos entenderlos como un *medio* para especificar aquellas entidades hacia las cuales creemos que tenemos “obligaciones morales”, así como, especificar algo de lo que consideramos *son* esas obligaciones. Evidentemente no se puede esperar que una teoría del “estatus moral” responda y abarque todas las “obligaciones morales” de los seres humanos. Muchas de nuestras “obligaciones morales” se basan no sólo en el “estatus moral” de aquellos a quienes estamos obligados a reconocer, sino también en aspectos contractuales, como una promesa, una relación sentimental en la que estamos involucrados, una ley civil o penal, etc.

En lugar de delinear todas nuestras “obligaciones morales” hacia otros individuos, las atribuciones de “estatus moral” sirven para representar afirmaciones muy generales sobre las formas en que los “agentes morales” deben conducirse hacia entidades de un “tipo particular”. Por ejemplo, si decimos que todos los seres humanos tienen “derechos morales” básicos sobre la vida y la libertad, entonces reclamamos para los seres humanos un “estatus moral” que prohíbe dañarlos de ciertas maneras sin razones “excepcionalmente buenas”; como la defensa propia. Warren establece, por ejemplo, que el “estatus moral” puede usarse para “especificar estándares mínimos de comportamiento aceptable” hacia entidades de un “cierto tipo”. Tales estándares mínimos representan fundamentalmente “un piso por debajo del cual no debemos permitir que nuestras acciones”, o las de otros agentes morales, caigan. Cuando se violan dichos estándares de comportamiento, se nos justifica “protestar, objetar y, a veces, usar la fuerza para prevenir o disuadir futuras violaciones” (1997: 13). De esta manera, con todo lo que se ha mencionado, la distinción es muy clara entre el “estatus moral” y la “consideración ética” y “moral” de algo.

El “estatus moral” se puede construir a partir de una “consideración moral” o a partir de una “consideración ética”. Del modo que yo lo veo, los criterios de considerabilidad éticos y morales nos ayudan a definir las entidades hacia las cuales podemos otorgar ciertas “obligaciones morales”, y por el contrario, el “estatus moral” define la clase, el tipo o el grado de “obligaciones” que les debemos a los que ética y moralmente consideramos como relevantes. Existen autores que omiten hablar en términos de “estatus moral” y viceversa, hay algunos otros más que prefieren no mencionar los conceptos de “consideración ética” o “moral”. Depende esto del enfoque y la teoría, sea esta “axiológica” o “deontológica”. Lo que si podemos definir de manera general es que hablar de “estatus moral” implica dos cosas: i) tener “obligaciones morales” con el sujeto u objeto en cuestión; y ii) limitar la clase, tipo o grado de esas obligaciones—obligaciones hacia la vida, la integridad o hacia sus libertades—. El aspecto que me importa destacar de todo esto es lo siguiente: al hablar de “igualdad moral” y “consideración ética” es evidente que lo que se busca es un “estatus moral” por igual. Sin embargo, el que exista un “estatus moral” por igual entre dos partes no quiere decir forzosamente todas las “obligaciones morales” van a ser la mismas entre ambos. Es decir, que exista un “estatus moral” por igual entre los seres humanos y algunos otros animales significa, como lo menciona Warren, que se busca establecer “estándares mínimos de comportamiento aceptable”, y eso supone por parte de los seres humanos “obligaciones mínimas” a esos animales.

3.2 Límites en los criterios de considerabilidad: análisis y comparaciones con Peter Singer, Tom Regan y Paul W. Taylor

Nos enfocamos centralmente en este proyecto, con lo dicho en el primer apartado, a la consecución de una “consideración ética” hacia ciertos animales humanos y no humanos. El primer capítulo estuvo dedicado a dilucidar las propuestas de tres autores que buscan justamente una consideración de este tipo. Por supuesto, esta consideración no es la única en la cual puede sentarse una ética animal, pues las consideraciones morales también son parte importante en la deliberación de muchas personas. Otra de las razones por la cual puse en relieve las propuestas de Singer, Regan y Taylor, es que estas propuestas no sólo intentan apoyar una “consideración ética” hacia ciertos animales, sino que además buscan sostener que poseemos los seres humanos una “misma consideración” con ellos, ya que ambos, la gran mayoría de los seres humanos y algunas especies de animales, poseemos por igual una “propiedad” en común que éticamente nos resulta relevante. Por este rasgo, estas teorías son teorías “igualitarias”, debido a que existe éticamente un “común denominador” entre la gran mayoría de seres humanos y algunos otros animales. El problema medular que logré resaltar en el contraste de estos tres autores, casi al final de sus deliberaciones, es observar qué pasa con aquellas entidades o seres que no cumplen con los criterios de considerabilidad para que éticamente sean “tomados en cuenta” por igual. Porque ciertamente, como se planteó con Singer, el aura de “vulnerabilidad” que se construye al no haber igualdad en la “consideración de intereses” es la principal razón por la cual se buscan otras teorías que intenten ser menos restrictivas con sus criterios. El tema de la “vulnerabilidad” está ligado de manera estrecha al concepto de “igualdad moral”. Como lo entiende Singer, esta igualdad es una “igualdad en la consideración de intereses similares”. El sentido deontológico, para formularlo de este modo, es que *debemos* dar necesariamente “igual peso” éticamente a los “intereses similares” de aquellos afectados por nuestras acciones humanas (Singer, 1993; 21-23). Una manera de definir aquel que es “vulnerable” es aquel que no posee o no se le reconocen “intereses similares” con aquel que lo “afecta” con sus acciones. Para Singer ese “interés similar” no descansa en la inteligencia, o en la capacidad moral, o en la fuerza física u otras propiedades parecidas. Como hemos visto ya, para Singer, ese “interés similar” está **en no sufrir**. Ese interés es un “interés mínimo”, y descansa en la capacidad que tiene alguien en sufrir y disfrutar. La “sintiencia” es un criterio de considerabilidad tanto necesario como suficiente en esta teoría pues ese “interés similar” o “mínimo” compartido es un requisito para tener cualquier otro interés.

Así el criterio de “consideración ética” en Singer es restrictivo a las entidades que poseen ese “interés similar” en no sufrir, y que a su vez, está condicionado por la propiedad de “ser sintiente”. Su principio de “igualdad moral” –que apela a un principio de igual consideración de intereses– está fundamentado en ese criterio y exige mínimamente que el sufrimiento de cualquier ser humano cuente tanto como el sufrimiento de cualquier otro ser. Cualquier ser que tenga un interés en no sufrir merece tener ese interés en cuenta en cada acción que se realice en su contra. Todos los mamíferos y algunos vertebrados ya desarrollados, tienen esa capacidad y actúan para evitar justamente el dolor, pues tienen el mínimo interés de hacerlo. En otras palabras, para implementar el principio de una “igual consideración de intereses” en la esfera práctica debemos ser capaces de determinar previamente los “intereses similares” de los seres que se verán afectados por nuestras acciones, y debemos dar a esos intereses un “peso similar”.

Por supuesto, estos argumentos requieren el fin inmediato de muchas de nuestras prácticas humanas. Un ejemplo son los animales criados en granjas industriales para alimento humano que tienen vidas llenas de dolor y sufrimiento inimaginables. Aunque los seres humanos satisfacen sus “intereses” comiendo carne o alimentos de origen animal, acorde a la teoría de Singer se sostiene que el “interés similar” que tienen los animales criados en granjas industriales en evitar dolor y sufrimiento es “mayor” –tienen un mayor peso ético– que los “intereses” que tenemos en comer alimentos de origen animal; basados estos en argumentos como “saben bien” o que son “parte de nuestra cultura”. Si vamos a aplicar el “principio de igual consideración de intereses” nos veremos obligados a dejar de criar animales en granjas industriales para obtener alimentos. El hecho de no hacerlo no es otra cosa que “especismo” –dar preferencia a *todos* los intereses de nuestra propia especie simplemente porque son de nuestra especie–. Esto no quiere decir, que en todo momento y en cualquier circunstancia sea moral y éticamente incorrecto matar y comer otros animales. Si estuviésemos en un escenario de “vida o muerte” o en uno donde no hubiese otra manera de sobrevivir más que comer carne animal, quizá encontremos argumentos éticamente válidos para sobreponer nuestros “intereses” por encima de los intereses de otros. De esta manera Singer no afirma *inequívocamente* que no debemos comer animales si queremos aplicar correctamente el “principio de igual consideración de intereses”. Si debemos abstenernos de matar a los animales “sin dolor” o de una manera “indolora”, dependerá de si los animales tienen “interés” en seguir existiendo en un futuro. Para tener este “interés”, Singer cree que un ser debe poder concebirse a sí mismo como existente en el futuro, y esto requiere que un ser sea “consciente de sí mismo” (2011: 87). Según Singer, los seres que no son conscientes de sí mismos

no se ven perjudicados por sus muertes, ya que no tienen interés en seguir existiendo en el futuro. Singer expresa muchas dudas respecto a esto último, y afirma inequívocamente que al menos este tipo de argumentos no aplica en lugares como las granjas industriales (1999: 132). Muchos puntos se podrían criticar y analizar en la teoría de Singer, no obstante, para los fines que se propone el autor dentro del movimiento de *Liberación Animal*—acabar con la explotación humana hacia los animales— la teoría en general funciona bien. Con su criterio de considerabilidad Singer también condena la mayoría de los experimentos en los que se usan animales. Por ejemplo, los experimentos utilizados para probar cosméticos u otros productos no necesarios o no vitales para los humanos no pueden justificarse si utilizamos un “principio de igual consideración de intereses”: ¿usaríamos a seres humanos sin su consentimiento para los mismos fines? Si estamos preparados para usar animales no humanos para tales experimentos, sería mejor, desde un punto de vista científico, utilizar sujetos humanos, ya que no habría ninguna duda de comparaciones entre especies al interpretar los datos. Si creemos que, dentro de una valoración de intereses, los beneficios superan a los daños, en lugar de usar animales no humanos, deberíamos utilizar bebés huérfanos con discapacidades cognitivas graves o anencefálicos. Si creemos que tal sugerencia es éticamente “reprobable” cuando se va a usar a los seres humanos, pero éticamente inocua o permisible cuando se van a usar a otros animales, entonces uno es culpable de “especismo”. Del mismo modo, la caza deportiva en animales silvestres o en animales exóticos, el uso de animales en rodeos y peleas, el mantenimiento de animales confinados en zoológicos en los que no pueden participar en actividades “naturales” con su hábitat, están éticamente condenadas por Singer y por la aplicación correcta de un “principio de igual consideración de intereses”.

El sentido de toda la argumentación de Singer en torno a proponer un criterio de “consideración ética” por igual entre seres humanos y no humanos se basa en un aspecto que comparte tanto con Regan como con Taylor; el no ser susceptible de *gradación*. Este aspecto les da la marca en parte de no ser antropocéntricas con sus teorías. No es antropocéntrica en Singer dado que lo “intrínsecamente valioso” va más allá de ser un atributo exclusivamente humano, y además no busca con esta capacidad elaborar una “jerarquía moral” basado en la pregunta ¿quién sufre más y quién sufre menos? Una “consideración ética” con criterios que llegan a sobrepasar las barreras de lo propiamente humano, y que además son criterios compartidos que no llegan a ser sujetos a ningún tipo de gradación, son la base filosófica de una “igualdad moral” con otros seres vivos. En el momento que dichos criterios son sujetos a algún tipo de gradación, eso conllevaría irremediablemente a construir una “desigualdad moral”.

Por otro lado, Tom Regan defiende su criterio basándose en el concepto ya mencionado de “valor inherente” –que en nada tiene que ver con el mismo concepto que usa Taylor–. Según Regan, cualquier ser que sea «sujeto de una vida» (*subject of a life*) es un ser que tiene “valor inherente” (intrínseco). Un ser “sujeto de una vida” es un ser hacia el cual debemos mostrar un “respeto moral”; esto significa que no podemos usarlo a nuestro antojo, simplemente como un medio para fines personales. Esto conlleva a justificar que un ser “sujeto de una vida” tiene derechos, tanto morales como legales, y Regan rechaza los puntos de vista que afirman que un ser debe ser “capaz de representarse a sí mismo” en el fomento y defensa de tales derechos¹ (2003: 91). Dado que pensamos que estos seres tienen “derechos morales”, debe haber alguna otra propiedad, que no sea la de “ser sintiente”, que fundamente estos derechos. Para la teoría de Regan, la propiedad “éticamente relevante” que llega a ser común tanto para “humanos mentalmente normales” como para “otros animales mentalmente normales” es la propiedad o característica de ser “sujeto de una vida”. Pongo entre paréntesis de lo “mentalmente normales” ya que un ser que es “sujeto de una vida” posee ciertas cualidades que únicamente aparecen cuando se desarrollan ciertas capacidades cognitivas. Regan menciona por ejemplo, el “tener creencias y deseos”, “percepción”, “memoria”, “un sentido del futuro”, incluyendo su propio futuro; una “vida emocional” junto con sentimientos de placer y dolor, y una “identidad psicológica” en el tiempo (2003: 243). Esto es importante ya que el criterio de considerabilidad de Regan parecería limitarse a mamíferos, aves y probablemente peces, mentalmente normales de un año de edad o más. Esto parece no ser tan claro dentro de su teoría, y es punto de debate.

En efecto, el criterio de considerabilidad de Regan también está restringido a un número limitado de animales y de individuos; del mismo modo que Singer, el número de especies que se intenta proteger ética y legalmente, es un subconjunto dentro del conjunto de especies del reino animal. Además, tenemos que hacer una precisión importante, Regan rara vez, si no es que nunca, habla en términos de “consideración ética” o “moral”, en su obra habla centralmente de otorgar un “estatus moral” a algunos animales similar al “estatus moral” de algunos humanos, y que esa equiparación se debe basar en “derechos morales”, no tanto en valoraciones utilitarias. Regan es muy explícito en su postura con los “derechos morales” de los animales: lo que importa antes que nada es el daño que hacemos a la vida y a la libertad de otros animales. El objeto central de nuestras “obligaciones morales” en tanto “sujetos morales” es a la vida y la libertad de otros.

¹ Esto se sustenta recordemos porque para la teoría de Regan existen “intereses” en términos “objetivos”, y no meramente en términos “subjetivos”; como la representación y la consecución consciente de fines y medios.

En lo general es bastante sutil la postura de Regan cuando se dice que los “derechos morales” tienden a protegernos de la “libertad de los demás”: protege nuestra vida y libertad en tanto “deberes mínimos”. Esta base de obligaciones, en la que descansa los “derechos morales”, se dirige a lo que apelaba ya Singer con su teoría: “igualdad moral” –únicamente que Regan no la define como un principio de igual consideración de intereses—. Para Regan una “igualdad moral” se alcanza cuando se reconoce que aquellos a quienes se les debe un “trato respetuoso”, en el sentido de reconocer una defensa mínima de “derechos morales”, son éticamente iguales. Precisamente el respeto por la vida, la integridad y la libertad del ser humano y el de los demás animales está restringido al subconjunto de animales que llenan el concepto de “sujeto de una vida”. Aquellos que poseen este atributo, merecen un “estatus moral” por igual, lo contrastante de Regan en comparación con Singer por ejemplo, es que, a pesar de ser más restrictivo, Regan no toma su criterio de considerabilidad como un criterio necesario, tan sólo lo toma como un criterio suficiente. Esto significa que basta con este presente el criterio de considerabilidad para que exista un “estatus moral” por igual, más nunca condiciona la posibilidad de “estatus moral” por igual a un criterio en específico. Porque en efecto, no todos los seres humanos ni todos los animales son “sujetos de una vida”. Y no se trata de que todos los animales o todos los seres vivos que no son “sujetos de una vida” carezcan de la posibilidad de un “estatus moral” o una “consideración ética” similar. Regan únicamente está afirmando que todos los que son “sujetos de una vida” poseen “valor inherente” (su forma de expresar que algo es intrínsecamente valioso) y por consecuencia, un “estatus moral” por igual. Sin embargo, Regan no descarta la posibilidad de que haya otros “valores inherentes”, lo que significa que no descarta que existan otros criterios igualmente válidos al que propone en su teoría, para tener un “estatus moral” por igual.

Esta postura es distinta a la defendida por Singer. Para Singer, cuyo criterio de considerabilidad es más amplio que el de Regan, el criterio de “ser sintiente” es tanto necesario como suficiente para otorgar una “consideración ética” por igual. Al plantearnos un enfoque así, en realidad lo que estamos condicionando es el tema de la “igualdad moral” a un solo criterio. Claro, para alguien convencido del enfoque de Singer es válido esto puesto que el único “interés similar” que compartimos con otros animales y al que éticamente *debemos* dar “igual peso” es el “interés mínimo” de evitar dolor y sufrimiento. No es proteger por el contrario, como plantea Regan en el concepto de “igualdad moral”, la vida, la integridad y la libertad del individuo. Fundamentalmente nos podemos plantear la protección de estas últimas siempre y cuando el atender con cualquiera de ellas ocasione un dolor y un sufrimiento innecesario al “ser sintiente”.

Desde mi punto de vista, mi propuesta teórica va más encaminada en este proyecto con la postura y el enfoque de Regan que con la postura y enfoque de Singer. A mi parecer, el tema de la “igualdad moral” puede definirse sustancialmente tanto en “intereses mínimos” –como lo plantea Singer– como en términos de “derechos morales” que protegen la vida, la integridad y la libertad. Ambas son válidas. No obstante, me inclino más por la concepción de Regan dado que aquello que busca el criterio de “consideración ética” propuesto en este proyecto, es proteger esos tres aspectos más allá del “interés mínimo u objetivo” de evitar el dolor y el sufrimiento. Lo que se busca fundamentalmente no es aminorar o suprimir el dolor y el sufrimiento cuando se priva de la libertad o se atenta con la vida e integridad de otro animal. Estas son importantes de proteger porque son valiosas para quienes las ostenta, independientemente si tengan ellos el “interés mínimo” u objetivo de buscar o no un dolor o sufrimiento con su privación.

Dicho esto y volviendo al tema de los criterios de considerabilidad, no creo en criterios necesarios en una ética animal porque no creo que se deba condicionar el respeto a la vida, a la integridad y a la libertad de otros animales a un “solo criterio”. Pienso que la postulación de diferentes criterios de considerabilidad, como por ejemplo, los analizados aquí, más que una desventaja argumentativa, es una fortaleza. Porque afirmar en una teoría moral que existe un criterio necesario es como si se dijera que éticamente lo único relevante es “esto” o “esto otro” y si no se tiene no hay argumentos válidos para defender una “consideración ética” o un “estatus moral” por igual; en otras palabras, que no existen argumentos válidos para defender una “igualdad moral”. A mi parecer, esto no debe ser así. La “igualdad moral” debe ser más plural, integral y menos vertical a mi modo de ver las cosas, ya que no llegamos a ella reconociendo una sola propiedad intrínseca o inherentemente valiosa, sino varias. Y esto se traduce en una labor filosófica y legal de defender criterios de considerabilidad que sean *suficientes* para comenzar a hablar de una protección ética y jurídica sobre la vida, la integridad y la libertad de los animales. Habrá animales que no entren dentro del marco de criterios de considerabilidad de una teoría, sin embargo, habrá y deberá haber otras más que si protejan a esos animales. Por ejemplo, el caso de Taylor. Como recordaremos, para Paul W. Taylor si existe una “objetividad irrefutable” al momento de mencionar los “intereses de otros” descansa esta objetividad en el hecho de que todo individuo que lucha por conseguir su «bien propio» lo hace a su único y singular modo. Y todo aquel que tenga esta capacidad ha de considerarse éticamente de la misma manera, pues lo intrínsecamente valioso está en tener un «bien propio». Dentro del modelo de ética que presenta Taylor el criterio de considerabilidad es más amplio que el criterio que asientan Regan y Singer.

Y por consecuencia, la “igualdad moral” que equipara al ser humano con otros animales y otros seres vivos bajo este criterio, logra ser mucho más amplia que con los criterios establecidos de las teorías anteriores. “Amplia” en el sentido que abarca más entidades que las otras teorías e instaura una “propiedad éticamente relevante” presente en todo “ser vivo individual”. Hablando en términos de intereses, el «bien propio» en Taylor es el interés que cobra sentido cuando “objetivamente” existe un punto de vista de esa entidad. La objetividad en su teoría se encuentra en que todos los «centros teleológicos de vida» buscan a su único y singular modo, tanto la consecución de un «bien propio», como la conservación de sí mismo. La idea, por ejemplo, que todo “ser sintiente” tiene el interés mínimo en no sufrir sería por el contrario un *supuesto* pues no podemos presumir objetividad en dicho interés ya que es posible imaginar casos donde “seres sintientes” busquen su placer a través de experiencias propias de dolor y sufrimiento. En la teoría de Singer la idea de “igualdad moral” descansa sobre la idea de que un “ser sintiente” es el mejor criterio para justificar una “consideración ética” a algunos animales porque podemos hablar de objetividad cuando decimos que existe un “interés mínimo” de esos seres en no sufrir. Para Taylor ese criterio no sería ni suficiente ni necesario para cimentar una “consideración ética” por igual con los animales, el único criterio necesario y suficiente es el de tener un «bien propio». Y sobre la base de ciertos “principios prioritarios”, Taylor justifica las actividades humanas que implican el consumo y la destrucción de otras entidades que poseen esa propiedad en términos de satisfacer ciertos “intereses básicos”, como por ejemplo, comer, respirar y auto-conservarse. La satisfacción de “intereses no básicos”, como vestir prendas de piel o artefactos hechos de marfil, no es nada justificable con su teoría. Como podemos observar, la protección ética y moral de cualquier ser que es «centro teleológico de vida» en esta teoría debe ser garantizada por igual.

Con el criterio de considerabilidad de Taylor, los problemas de elección de intereses adquieren cada vez más una dimensión ética, y nos compele teóricamente con una deliberación sobre el orden y la naturaleza de los diversos intereses que entran constantemente en juego y en conflicto. Lo importante es saber que “cuando las decisiones se toman sobre esa base, todas las partes en conflicto son tratadas de manera *justa*” (Taylor, 2011: 260). De la misma manera que ocurrió con Singer y Regan, los criterios de considerabilidad que se manejan en cada una de estas tres teorías están dirigidas, ya sea hacia ciertas “obligaciones mínimas” o hacia un “trato justo y respetuoso”. Lo complicado para cualquiera de estas tres teorías es observar y encontrar un balance entre lo que se intenta proteger, y las limitaciones a los intereses humanos en miras a no transgredir esos compromisos o deberes mínimos que surgen a lo que sea que se intente proteger.

Para Taylor, es claro que su actitud moral de respeto está encaminada a no dañar y a no interferir arbitrariamente con la naturaleza del organismo que posee un «bien propio», deberes mínimos que tenemos con todo «centro teleológico de vida». Para Singer, el compromiso de una “consideración ética” por igual radica en reconocer que cualquier ser que tenga “interés en no sufrir” merece tener ese interés en cuenta en cada acción que se realice; todo “ser sintiente” busca evitar el dolor y el sufrimiento, y evidentemente la explotación, la crueldad, la esclavitud y la muerte –este último término quizá sea el más controversial en su teoría– son acciones que en principio deben prohibirse éticamente, y en un sentido legal, quizá buscar las penas más justas para representar de la mejor manera una “igualdad moral” con esas entidades. Y para Regan, el tema está en el reconocimiento de un “estatus moral” por igual para todo ser que sea “sujeto de una vida”, ya que es un ser intrínsecamente valioso. Un ser “sujeto de una vida” es un ser experiencial de su propia vida, el cual le debemos mostrar un “respeto moral” al no usarlo simplemente como un medio para nuestros fines personales. Esto conlleva a justificar que es un ser que posee “derechos morales” y legales, y esencialmente deberían ser los mismos por igual.

En lo que respecta a los objetivos de este proyecto, el criterio de “consideración ética” que se intenta defender es un criterio suficiente más no necesario, para la protección ética y jurídica de la vida, la integridad y la libertad de ciertos animales, incluidos los seres humanos. Los lineamientos de la tesis que presento tienen como criterio de considerabilidad la vida emocional y empática de los animales en el sentido de dar éticamente “un peso similar” a la capacidad de respuesta emocional de los animales en circunstancias donde la cohesión social se fortalece y en donde ciertas conductas prosociales logran promoverse. Esas circunstancias las denominé como “comportamientos empáticos” en el segundo capítulo, y logré enumerar ciertas emociones en calidad de “respuestas emocionales” y “estados emocionales” que las acompañan. Tomando en cuenta el análisis hecho hasta el momento sobre los límites a los criterios de considerabilidad de Singer, Regan y Taylor, es evidente que el criterio de considerabilidad que presento en esta tesis, a saber, el ser un individuo emocional y empático en el sentido ya descrito, hace que ciertos animales no entren dentro del marco de ese criterio, pero, como quedó por sentado desde un comienzo, habrá y *deberá haber* otros criterios más que si protejan a esos otros animales. Mientras que algunas características o propiedades, como la agencia moral, la autoconciencia, la capacidad de utilizar el lenguaje y la racionalidad –criterios antropocéntricos no examinados en esta tesis–, o como la “sintiencia”, el ser “sujetos de una vida” o ser “centros teleológicos de vida”, pueden funcionar como criterios suficientes o necesarios para fundamentar una “consideración ética”,

dado el enfoque que le he dado a la presente teoría, no se puede argumentar que el criterio de poseer una vida emocional y empática en el sentido ya descrito es un criterio necesario.

La tesis de que debemos dar peso o importancia moral a la capacidad de expresar y entender ciertas emociones dentro de algunos comportamientos empáticos es un criterio suficiente para una ética animal que busca eliminar toda práctica de dominio y explotación humana hacia ciertos animales –la investigación realizada anteriormente sobre las emociones en animales abarcan cierto número de especies, siendo los más reconocidos los primates y grandes simios, los caninos y felinos, ciertas aves, así como roedores, elefantes, bóvidos y suidos, y algunos cetáceos—. Esto deja la posibilidad de argumentar otros criterios igualmente válidos para defender y considerar éticamente a otros animales o intentar abarcar los ya considerados éticamente, en una teoría más incluyente con criterios menos excluyentes. A la luz de esta conclusión ahora estamos mejor posicionados para responder a la problemática que dejó abierta Taylor en su teoría: uno podía pensar que la teoría menos restrictiva con sus criterios sería mejor que la teoría que es más restrictiva. Es decir, que la teoría moral que limita más el derecho a la vida y a la libertad, o a los intereses de las entidades susceptibles a una igual consideración ética es más débil frente a una teoría que amplía e intenta proteger la vida, la libertad o los intereses de más entidades, y por consiguiente, deberíamos preferir esta última frente a la primera. ¿Por qué “preferir” un criterio como la capacidad de tener una vida emocional y empática si podemos elegir un criterio como el de Taylor que abarca no sólo más especies de animales sino además incluye plantas y bacterias? ¿Por qué “preferir” una teoría moral que defiende los intereses, o la vida, la integridad y libertad de un número selecto de entidades en lugar de elegir la teoría que defiende a más entidades? ¿Por qué proteger ética y legalmente a algunos seres vivos y algunos no, acaso no sería “mejor” ampliar indiscriminadamente nuestra “esfera moral” para abarcar a todos los organismos o cualquier entidad que “posea intereses” –forma que se suele encontrar en muchos autores la condición lógica o formal para tener consideración moral–? Estas son las interrogantes filosóficamente relevantes a responder en una ética no antropocéntrica, y más en aquellas que intentan limitar sus teorías a cierto número de especies de animales como son el caso de Singer, Regan y por supuesto, la presente teoría. De entrada, no existen “razones válidas” o “criterios no válidos” para oponernos a la defensa ética y legal de cualquier organismo viviente. Cualquier ser viviente, sea animal o no, tiene derecho a ser respetado ética, moral y legalmente, la única diferencia son las bases filosóficas que sustentan esa defensa. Posicionarnos con una teoría o con un criterio que defiende cierto número de especies y a otras las excluye, no significa

que no podamos posicionarnos al mismo tiempo con otras teorías u otros criterios para defender otras especies. Podemos reconocer casi intuitivamente la responsabilidad y las obligaciones éticas y morales de revisar nuestras acciones y actitudes hacia los animales y hacia todos los seres vivos, pero quizá en el momento más “reflexivo” del análisis de esas responsabilidades y obligaciones, podemos reconocer que las “razones” para defender especialmente los animales en granjas industriales y animales de experimentación científica, pueden no ser las mismas “razones” para defender los ecosistemas o los insectos, o para defender a los fetos humanos tardíos. Es mucha la pretensión filosófica el creer que existe una sola “razón”, un solo “criterio”, una sola propiedad “intrínseca o inherentemente valiosa” que fundamente todo el espectro de nuestras obligaciones y valoraciones éticas y morales. Defender el criterio de “sintiencia”, por ejemplo, o cualquier otro criterio, no debería en la práctica excluir la aceptación de otros criterios igualmente válidos e igualmente importantes, ya que al excluirlos dejamos la cuestión de la “igualdad moral” a un único principio rector que establece lo que pertenece y lo que no pertenece a nuestra “esfera moral”. Por cuestiones metodológicas, el concepto de “igualdad moral” debería en contraste dejar abierta la posibilidad al reconocimiento de una pluralidad de propiedades o características intrínsecas e inherentemente valiosas. A continuación, en último apartado de este capítulo me centraré en la defensa filosófica del criterio de “consideración ética” propuesto en esta investigación, tomando en cuenta los límites o los alcances ya descritos de este criterio.

3.3 El poseer una vida emocional y empática como valores intrínsecos: otra respuesta para defender una nueva relación con los animales

Nosotros también “somos” animales. Desafortunadamente para “otros” animales, la relación con los seres humanos ha sido, y sigue siendo, demasiado asimétrica. Los intereses humanos casi siempre prevalecen sobre los intereses de otros animales. La palabra “interés” ha sido especialmente importante en la defensa de una “consideración ética” o “moral” con otros animales, y como se ha ido desentrañando a lo largo de esta tesis, las posturas de Singer, Regan y Taylor dan razón a esa importancia. Postular una “consideración ética” por igual con otros animales evidentemente no significa dar el mismo peso a “todos sus intereses”, sino reconocer la relevancia o la importancia ética de algunos “intereses similares” que compartimos con ellos. Otorgar una “consideración ética” es hablar de “igualdad moral”, pero hablar en especial de una “consideración ética” por igual entre humanos y otros animales es hablar de la posibilidad de una “igualdad moral” compartida. Lo que se intenta justamente en la elaboración de una postura así es dar criterios de considerabilidad para llegar a una “igualdad moral” entre seres humanos y otros animales, o entre *algunos* seres humanos y *algunos* animales –como lo pretende la teoría de este proyecto de investigación–. Decir que existe “igualdad moral” significa que los “intereses” de ambas partes –ya sea que hablemos de “intereses vitales” como la vida, la integridad y la libertad, o “intereses mínimos” como el “interés en no sufrir”– tienen la misma importancia. Dado el enfoque que he tomado y he descrito en las páginas anteriores sobre cómo definir esta “igualdad moral” debemos llegar a la conclusión de que es “igualmente reprochable” éticamente el quitar la vida, dañar la integridad o privar de la libertad tanto a los humanos como a aquellos animales que entran dentro de los criterios de considerabilidad. Basándome principalmente en la terminología y clasificación del concepto de “valor” de Paul W. Taylor (2011), el tener una “consideración ética” significa el reconocimiento de una consideración hacia una entidad la cual se justifica con una teoría del «valor intrínseco». Como dije, ese criterio de “consideración ética” que se intenta defender es un criterio suficiente más no necesario, para la protección ética y jurídica de la vida, la integridad y la libertad de ciertos animales, incluidos los seres humanos. Esto se puede traducir filosóficamente cómo que “no es necesario estar de acuerdo éticamente en el reconocimiento de un solo valor intrínseco en los animales para defender una consideración ética hacia ellos”. Esta consideración puede y debería sentarse en una pluralidad de criterios.

¿Por qué proponer y defender una pluralidad de criterios, y no simplemente buscar la teoría que tenga el criterio de considerabilidad más amplio? Las razones son dos principalmente. La primera es que metodológicamente va mejor para un debate acerca de una defensa ética y legal de los animales el tener varios criterios, eso nos garantiza al menos no gastar todos nuestros argumentos en un solo criterio, además que dejamos abierta la posibilidad de que otras personas en el debate puedan aceptar éticamente un criterio u otro, o varios. Y segundo, porque hablando en términos de una “igualdad moral” con otros animales, va mejor el reconocimiento holístico y plural de propiedades y características intrínsecamente valiosas, las cuales compartimos con ellos. Entre más propiedades o características de esta naturaleza “encontremos” con ellos más estrecha será la unión y el vínculo con esos animales. Si basáramos esa unión o vínculo en una sola valoración intrínseca, o inherente, quizá esta unión no fuese tan sólida y estrecha como si tuviésemos más de una valoración. Por estas razones, sostengo que no se puede argumentar que el criterio de “poseer una vida emocional y empática” en el sentido ya descrito es un criterio necesario. La tesis de que debemos dar peso o importancia ética a la capacidad de expresar y entender ciertas emociones dentro de algunos comportamientos empáticos es un criterio suficiente para una ética animal que busca eliminar toda práctica de dominio y explotación humana hacia ciertos animales. Los lineamientos de esta tesis son muy específicos: valoramos intrínsecamente la vida emocional y empática de los animales en el sentido que éticamente damos “un peso similar” a la capacidad de respuesta emocional de los animales en circunstancias donde la cohesión social se fortalece y en donde ciertas conductas prosociales logran promoverse.

Lo intrínsecamente valioso para esta teoría son las emociones y la empatía entendidas en una dimensión de “sentir por otro” y en una dimensión de “sentir con otro”. En estas dos dimensiones en las que delimité y configuré la vida emocional y empática de los animales, y en las que claramente no se agotan, se haya las valoraciones intrínsecas de una ética animal como la que se propone. Y el reconocer que existe dicha valoración en los animales significa éticamente que preservar y respetar a ese animal emocional y empático con otros seres, no necesariamente representa un beneficio humano. Aunque es evidente que esos beneficios existen y son muchos. Las emociones y algunos comportamientos empáticos de los animales son una cuestión de importancia ética en sí, pero la presencia misma de los animales, con sus emociones y afectos que crecen y fluyen libremente, también es importante para el bienestar humano, aunque este beneficio no sea la “razón de fondo” de su “consideración ética”. Las emociones y algunos comportamientos empáticos de otros animales son relevantes para nosotros porque necesitamos

de ellos en nuestras vidas. Es porque ciertos animales tienen emociones que nos atraen tanto; al carecer de un lenguaje compartido con ellos, las emociones y sus comportamientos son quizás nuestro medio más eficaz de comunicación entre especies. Podemos compartir nuestras emociones, podemos entender el lenguaje de los sentimientos, y es por eso que formamos “vínculos sociales” profundos y duraderos con muchos otros seres. Las emociones, como dice Marc Bekoff, son “el pegamento que une socialmente a individuos de distintas especies”. “Catalizan y regulan las interacciones sociales en diversos animales y en humanos” (2007: 35). El libro del veterinario Marty Becker, *The Healing Power of Pets*, muestra brillantemente cómo las mascotas pueden mantener a las personas saludables y felices: ayudan a curar a las personas solitarias en asilos, hospitales y escuelas (2002). En *Kindred Spirits*, el veterinario Allen Schoen señala catorce formas concretas en las que se ha demostrado que una relación entre humanos y otros animales reduce formidablemente el estrés. Estas formas incluyen reducir la presión arterial, aumentar la autoestima en niños y adolescentes, aumentar la tasa de supervivencia de las víctimas de ataques cardíacos, mejorar la vida de las personas mayores, ayudar en el desarrollo de actitudes humanas en los niños, proporcionar una sensación de estabilidad emocional para los niños, y reduciendo la soledad en los pre-adolescentes (2001).

Aunque es evidente las diversas formas de beneficio humano que se puede extraer de la vida emocional y empática de otros animales, el criterio de considerabilidad ética aquí establecido nos alienta a defender que las emociones y los comportamientos empáticos son importantes en sí porque son valiosas para los animales que las experimentan. Del modo que para nosotros los seres humanos, nuestras emociones y comportamientos son importantes y valiosas en sí mismo, las de los demás animales deberían ser importantes y valiosas en sí mismo. Claro, las emociones de otros animales se nos presentan crudas, sin filtro y algunas veces sin control. Pero la alegría de un cachorro o de un infante es la más pura y contagiosa de las alegrías, y su dolor la más profunda y devastadora. Si otros animales, además del ser humano, no mostraran signos de tener emociones o comportamientos empáticos con nosotros o con otros de su especie, es poco probable que las personas se encariñen tanto con ellos. Establecemos relaciones cercanas con nuestras mascotas no sólo por nuestras propias necesidades emocionales sino también por algún tipo de reconocimiento de las mismas en ellos. Y ese “reconocimiento en el otro” al final es lo que nos une. Espero que el estudio de las emociones y las interacciones entre humanos y animales logre contribuir a poner fin a los inútiles dualismos como “nosotros” y “ellos”, y animales “superiores” frente a “inferiores”. Estos dualismos en sí no son para nada precisos, y

seguramente no fomentan el desarrollo y conservación de interrelaciones profundas, respetuosas y simétricas entre humanos y otros animales. Lo que espero fomentar con esta investigación es un cambio de paradigma en la forma en que pensamos acerca de los animales emocionales y empáticos, cómo estudiamos las emociones y la sensibilidad de los animales, y lo que hacemos éticamente con la información que poseemos sobre ellos. Este cambio de paradigma implica, entre otras cosas, revisar nuestros estereotipos sobre cómo se supone que deben ser las vidas emocionales de los animales de diferentes especies. En lugar de suponer que los peces “sienten menos” que los ratones y que los ratones “sienten menos” que los chimpancés, o que las ratas no son tan emocionales o empáticas como los perros o los lobos, o en general que los animales “sienten menos” –y conocen menos y sufren menos, etc.– que los seres humanos, asumamos mejor que numerosas especies de animales además de la nuestra experimentan emociones ricas y variadas, y que muy probablemente la naturaleza de esas emociones sean diferentes en grado e intensidad a las emociones humanas. Este cambio de paradigma también cambiaría la “carga de prueba” permanentemente de lado de los escépticos, quienes tendrían que “probar” sus afirmaciones de que los animales no humanos no experimentan emociones ni sentimientos. Ya no sería aceptable decir que “ya que realmente no sabemos lo que sienten otros animales, asumamos que no sienten, o en todo caso, que no importa si sienten”. Esto cambiaría, por ejemplo, la forma en que los científicos realizan experimentos y pruebas, creando un ambiente más respetuoso y asimétrico con esos animales. Privar de la libertad a un animal salvaje para “intereses humanos” como la investigación cosmética o dermatológica en donde únicamente salga beneficiado el ser humano, es inaceptable, independientemente si las prácticas no sean tan “invasivas” o “doloras” como en el pasado. Respetar y proteger en igualdad a otros animales no debería comprometer al avance científico, y si algunas personas creen que así lo hace, entonces se debería reevaluar y reconsiderar la palabra “avance” cuando se use el término “científico”.

Si asumimos que otros animales tienen experiencias subjetivas de placer y de dolor, y además poseen un repertorio rico de emociones y sentimientos, y nos equivocamos al hacer esa afirmación, no se habrá hecho ningún daño a nadie; pero si asumimos lo contrario, cuando en realidad los animales tienen tales experiencias, entonces abrimos el camino a abusos, explotación crueles y sufrimientos ilimitados hacia ellos. Los animales no humanos deben tener el beneficio de la duda respecto a sus “vidas mentales” –emociones, sentimientos, creencias, etc. – si es que existe duda alguna. Considerar éticamente y por igual a otros animales no significa que debamos apartarnos de sus vidas y asilarnos en nuestro “mundo humano”. Necesitamos a otros

animales en nuestras vidas tal como necesitamos aire para respirar. Vivimos en un mundo maltrecho y herido, en el que muchos de nosotros estamos alejados de la vida de otras especies y del mundo natural en general. Algunas de esas especies son nuestros compañeros consumados que nos ayudan emocional y psicológicamente cada día, algunas otras son fuente de inspiración artística y creativa. Sin relaciones cercanas y recíprocas con otros animales, estamos alejados de la vida diversa y magnífica que existe en este Planeta. No, no se trata de dividirnos. La razón por la que buscamos apoyo emocional en otros animales además del ser humano, es que nuestros viejos cerebros paleolíticos nos devuelven a nuestro pasado biológico y nos enseña que las interrelaciones estrechas con otros seres vivos nos ayudan a descubrir mejor quiénes somos, y a mejorarnos. Los animales nos consuelan y nos ponen en contacto con lo que realmente importa: aprender a convivir con otros “seres sintientes”, con otros “seres emocionales” y “empáticos”.

Junto con las “anécdotas”, las cuales he presentado varias en esta investigación, el “antropomorfismo” se ha utilizado con frecuencia para criticar este acercamiento más simétrico y justo con los animales, además de atacar fervientemente el campo de la etología cognitiva. La realidad es que hay muchas maneras diferentes de describir lo que hacen los animales. La forma en que uno elige resumir lo que los animales ven, oyen o sienten depende de las preguntas en las que uno está interesado. La realidad es que no existe una sola manera correcta de describir o explicar el comportamiento y las emociones de los animales. El “antropomorfismo” como tal es la atribución de características *exclusivamente* humanas a animales no humanos, sin embargo en el estudio del comportamiento animal el “uso de palabras” que describan mejor las características de los animales es una práctica “metodológicamente aceptable”. ¿Deberíamos hablar de las emociones y de los comportamientos de otros animales en términos de clases de hormonas, neuronas y músculos, acompañada de la ausencia de un contexto social para lo que están haciendo y *por qué*? Dejo la pregunta abierta, no sin antes advertir que el “antropomorfismo” hasta cierto punto parece ser una tarea inevitable e involuntaria. Como seres humanos que estudian a otros animales, sólo podemos describir y tratar de explicar su comportamiento utilizando palabras con las que estamos familiarizados. Entonces, cuando trato de averiguar qué está pasando en la cabeza de un perro o qué es lo que está sintiendo en un determinado contexto, tengo que ser hasta cierto punto “antropomórfico” al usar términos familiares, sin embargo, trato de hacerlo desde un punto de vista centrado en el perro. Quizá en este sentido podríamos argumentar que nuestra tarea involucra en cierto modo ser “antropomórfico”, no así el de ser “antropocéntrico”. Sólo porque digo que un perro está “alegre” o “celoso”, esto no significa que

sea alegre o celoso “como” lo son los seres humanos. Ser “antropomórfico” es una herramienta lingüística para hacer que los pensamientos, afectos o emociones de otros animales sean accesibles para el entendimiento de los humanos. Y aunque seguramente se comete errores de vez en cuando, se ha sido bastante cuidadoso en el campo de la etológica cognitiva para hacer predicciones precisas en el ámbito mental de otros animales. Entre los humanos primitivos, el “antropomorfismo” pudo haber permitido a los cazadores predecir mejor el comportamiento de los animales que cazaban. El “antropomorfismo” perdura porque es una necesidad, aunque también debe hacerse con cautela, conciencia y “biocéntricamente”. Debemos hacer todo lo posible para mantener el punto de vista del animal. Debemos preguntarnos repetidamente: “¿cuál es la experiencia de ese animal?” Afirmar que el antropomorfismo no tiene lugar en la “ciencia dura” o que las predicciones y explicaciones “antropomorfas” son menos precisas que las explicaciones más mecanicistas o reduccionistas no están respaldadas por ningún dato. Si no fuéramos “antropomórficos”, se dificultaría bastante nuestra interacción con otras especies y, tal vez, nos impediría considerarlos y cuidarlos de una mejor manera. Parte del desafío para comprender el comportamiento de una especie es que se parecen a nosotros por una razón. Esto no es proyectar de ninguna manera valores o caracteres humanos. Eso es reconocer las generalidades que compartimos con “ellos”. En otras palabras, todos reconocemos y estamos de acuerdo en que los seres humanos y otros animales compartimos muchos rasgos, incluidas las emociones. Por lo tanto, no estamos insertando algo humano en otros animales, sino que identificamos puntos en común y luego usamos el lenguaje humano para comunicar lo que observamos. Cuando “antropomorfizamos” hacemos lo que nos viene natural y no debemos sentirnos mal o ser castigados por ello. Es parte de quienes somos.

Afirmar que valoramos intrínsecamente las emociones y comportamientos empáticos de otros animales es afirmar que valoramos intrínsecamente sus “interacciones sociales”, sus vínculos y cohesión social, y en casos muy concretos, las formas particulares en las que expresan “conductas prosociales”, como lo es la cooperación, la reciprocidad y, en un nivel mucho más complejo, el altruismo. Claramente, sabemos poco sobre las emociones de otros animales en comparación con las emociones humanas. Si bien es evidente que tenemos mucho más que aprender, lo que ya sabemos debería ser suficiente para inspirar cambios en la forma en que consideramos a otros animales. Necesitamos convertir nuestro conocimiento en “acciones”. Lo que sabemos del comportamiento animal y su “vida mental” ha cambiado en las últimas décadas, y también nuestras relaciones con los animales y su “estatus moral” deberían igualmente cambiar.

Debemos reflexionar sobre el hecho de que muchos otros animales, a parte del ser humano, experimentan no sólo placer y sufrimiento, sino que además experimentan una rica variedad de emociones y comportamientos empáticos, y luego considerar las formas en que actualmente tratamos a los animales en nuestra sociedad y decidir qué está “bien” y qué está “mal”. Muchos animales son compañeros con quienes compartimos nuestros hogares. Ellos son nuestra comida. Están en exhibición en nuestros zoológicos y llenan nuestros laboratorios de investigación científica. También viven “libremente” en la naturaleza, en los límites de una civilización humana que constantemente los invade. Necesitamos ver todas estas áreas y decidir, haciendo un balance de los “intereses” de ambas partes, si estamos tratando justamente a los demás animales.

La “sintiencia” o el ser “sujetos de una vida” no deberían ser los únicos ni los criterios “centrales” para considerar éticamente a los animales. Son criterios muy importantes, más no los únicos ni los centrales. En otras palabras, la “sintiencia” o cualquier otro criterio no debería ser la única ni la razón central para respetar éticamente a los animales, ni mucho menos para alcanzar una “igualdad moral” con ellos. Deberían existir “razones centrales”, así en plural, porque las características que nos unen ética y moralmente probablemente sean más de una. Sabemos que los resultados de la investigación científica aquí presentados en este proyecto deben influir en cómo actuamos y cómo vemos el mundo; de lo contrario, la ciencia se convierte en un ejercicio sin sentido. Sabemos que los animales sienten y sufren como consecuencias de nuestras prácticas dominantes y crueles hacia ellos. También sabemos que algunos animales expresan emociones y son empáticos entre sí, y nuestras prácticas no deberían interferir con sus interacciones ni con sus vínculos sociales. Con respecto a las emociones de otros animales, creo que sabemos todo lo que necesitamos saber, para ayudar a cambiar, en este momento, la forma en que vemos y tratamos a esos animales. Es posible que nunca sepamos todo lo que pasa por la mente y el corazón de un animal, pero no necesitamos hacerlo. Como “sociedades”, sólo tenemos que preguntarnos: *¿Qué causa más daño?* *¿Qué intereses no estoy tomando en cuenta?* *¿De qué tipo de experiencias emocionales le estoy privando?* *¿Tratar a los mamíferos, aves, peces y reptiles como si tuvieran todo el espectro de emociones y sentimientos únicamente para descubrir un día que los animales poseen sólo algunas de estas cualidades?* *¿O continuar abusando de estos animales hasta que un día se descubra que cada especie que dominamos sistemáticamente posee “sensibilidad”, “sintiencia” y una “riqueza emocional” y “empática” similar a la de los humanos?* En el ámbito de la bioética, no sólo en el ámbito de la ética, se debe tener un lugar especial en nuestras deliberaciones el cómo interactuamos y cómo es el trato real en el mundo con otros animales.

La bioética, a comparación de la moral, requiere una evaluación crítica de quiénes somos y qué hacemos con el conocimiento que hemos adquirido del mundo natural y de los animales, así como una visión de lo que queremos ser con esa evaluación crítica y constante.

Postular la existencia y la compatibilidad de diversos criterios de considerabilidad éticos no es caer en un “relativismo ético”, es afirmar un “pluralismo ético”. Relativismo significaría que cualquier criterio es válido y es adaptable a cualquier circunstancia, significaría la falta de valores universales. El pluralismo por su parte, admite la pluralidad y la convivencia de valores universales, entendidos estos como valores no absolutos, e intenta hacer de una totalidad, algo diverso y múltiple. Así, la “totalidad” de nuestras valoraciones hacia el mundo natural y hacia los animales no está compuesta de un solo valor hegemónico, ya que nuestras valoraciones éticas hacia ellos no dejan de ser valoraciones “prácticas”, y como tales están sujetas al devenir histórico y social. La existencia y la compatibilidad de diversos criterios de considerabilidad éticos dentro de una teoría, nos garantiza no caer en reduccionismos. Y admitir que, ante la falta de un criterio único, la construcción de una “igualdad moral” está dirigida a una responsabilidad compartida de principios. La responsabilidad hacia los animales “sintientes”, por ejemplo, queda incluida desde luego en las consideraciones del criterio que aquí se defiende, así como también la responsabilidad que tenemos al cuidar y proteger nuestros ecosistemas. Deberíamos ponderar con mayor detenimiento la naturaleza de esa responsabilidad tomando en cuenta nuestro afán desde siempre de controlar y “administrar” los suelos y los ecosistemas para nuestro propio beneficio. A medida que nuestras ciudades y suburbios continúan expandiéndose, a medida que reclamamos más y más acres para el pastoreo y tierras de cultivo, las áreas silvestres se reducen, y esta pérdida de hábitat puede ser decisiva para muchas especies de animales “sintientes, emocionales y empáticos”. Algunos de ellos están acostumbrados a recorrer cientos de millas diario para luchar con limitaciones de recursos y espacio, y se ven obligados a “irrumper” nuestras ciudades y asentamientos humanos. Cuando lo hacen, a la gente no le agrada: los ciervos arruinan jardines y los depredadores matan a las ovejas, por lo que los matamos para proteger lo que hemos construido. En la mayor parte del Oeste de Norteamérica, los depredadores nativos, como los osos pardos y los lobos, han sido erradicados. Quizá una forma de mitigar esto sería prestar más atención a cómo y dónde habitamos, teniendo presente que no somos los únicos que importan en el Planeta. La “igualdad moral” con otras especies de animales, desde el punto de vista del “pluralismo”, conlleva a diversas valoraciones intrínsecas entre “nosotros” y “ellos”, e igualmente importantes, lo que hace que nuestra responsabilidad hacia ellos sea más fuerte.

Necesitamos aprender tanto como podamos sobre la vida de los animales. Nuestras “obligaciones morales” hacia ellos también nos exigen que aprendamos sobre las formas en que influimos la vida de esos animales que consideramos éticamente “iguales”, por las razones que sean; por ejemplo, cuando los estudiamos en “la naturaleza” y cuando lo hacemos en cautiverio, y qué efectos tiene el cautiverio en ellos. Es fácil volverse “antropocéntrico”, y hasta cierto punto se nos hace “cómodo” ética y moralmente, ya que no tenemos que lidiar con más dilemas éticos que nos hagan coartar aún más nuestra “libertad”. Muchos animales sufren en silencio, muchos más son privados de una vida en su “hábitat natural”, y ni siquiera nos damos cuenta de esto hasta que los “miramos” detenidamente y tratamos de “ponernos” en su lugar. En 1979, el Consejo Británico para el Bienestar de Animales creó las “Cinco Libertades del Bienestar Animal”, que desde entonces han sido adoptadas por muchas naciones como la base para un trato éticamente respetuoso con otros animales: i) libertad de hambre y sed, ii) libertad de padecer incomodidades, iii) libertad de “expresión normal” de su comportamiento, iv) libertad de no sentir miedo y angustia, y v) libertad de no padecer dolor, lesiones o enfermedades (Kahn y Varas, 2013). Debemos esforzarnos por proporcionar estas libertades en *cada* acto, acción y contexto en el que se interactúe con otros animales que “consideremos éticamente iguales”.

De hecho, se debe poder, en base a estas libertades, describir condiciones que todos los animales, incluidos los seres humanos, deberíamos en cualquier contexto poder “disfrutar”. Después de observar toda nuestra historia con ellos, pienso que se lo “debemos” a todos los animales que hoy en día son sujetos de dominación y explotación humana, al fin y al cabo, es para llegar a un mayor entendimiento y apreciación de quienes son en su “mundo” y quienes somos en el “nuestro”. No hay nada que temer y demasiado que ganar estando abiertos a interacciones profundas, respetuosas y simétricas con otros animales. De hecho, en lo personal, esos “otros” animales me han enseñado más sobre la responsabilidad, el cuidado y el valor de la amistad que mi propia especie. Los animales nos responden porque somos seres emocionales y con algún mínimo de empatía con ellos, y eso nos abre, al menos, un umbral “pequeño” de entendimiento con esos animales. Las “emociones” son *una* más de las claves para comprender y para alcanzar una “igualdad moral” con otras especies. No deberíamos olvidar eso.

Conclusiones

La publicación de la obra *Liberación Animal* (1975) de Peter Singer en realidad marcó el comienzo de un movimiento cada vez más fuerte alrededor del mundo que enarbola ciertos argumentos filosóficos para dar justamente ese giro no antropocéntrico que necesitan las éticas animales. Singer ataca las opiniones de aquellos que desean dar menor peso a *todos* los intereses de los animales con respecto a los intereses de los seres humanos. La importancia “ética” de estudiar los intereses de los animales es para explicar las bases de una “igualdad moral” entre los humanos y otros animales, y rechazar en la práctica la idea que cualquier interés humano vale más que los intereses de otros animales. En el fondo por lo que peleamos es por un sentido de igualdad. Una “igualdad moral” que significa en palabras de Singer apelar a un “principio de igual consideración de intereses”. Y “la esencia del principio de igual consideración de intereses es que damos igual peso en nuestras deliberaciones morales a los intereses similares de todos los afectados por nuestras acciones” (Singer, 1993; 21).

La idea de tener una “igualdad moral” sugiere para Singer que los intereses de cada ser afectado por una acción humana, que éticamente son similares y que tienen “relevancia moral”, han de tenerse en cuenta y considerarse tan importantes como los de cualquier otro ser. Y el *porqué* de esa igualdad no debería descansar más que en precisar en qué sentido podría ser válido dejar en situación de vulnerabilidad a quienes no ostentan dicha igualdad. El primer capítulo de esta investigación remarcó el peso en la pregunta por la vulnerabilidad de aquellos seres que no comparten los mismos criterios de considerabilidad en una teoría. Ya que la vulnerabilidad con la que dejas a los individuos que no comparten o no cumplen esos criterios es el *porqué* de abogar por una “igualdad moral”, y el *porqué* de buscar otras teorías morales menos excluyentes con sus criterios. Y el enfoque de esa búsqueda desde un comienzo quedó establecida en la dirección de que otros animales no sólo deben poseer una “consideración ética”, sino que además tienen la “misma consideración” que los seres humanos. Una propuesta basada en la “similitud” entre diversas especies y no en sus diferencias. La teoría de los derechos de los animales de Regan es otra de las posturas analizadas en esta investigación que siguen esta dirección, aunque no deja de ser una postura deontológica, en contraste con la postura utilitarista de Peter Singer.

En lo general fue bastante clara la teoría de Regan cuando dice que los derechos morales tienden a “protegernos de la libertad de los demás”: tienden a proteger nuestra vida, y nuestra

libertad como *deberes mínimos*. La teoría moral que defiende Regan involucra dos ideas angulares. La primera apela al «valor inherente» de los individuos, entendido como un tipo de valor que es categóricamente distinto de lo que es meramente instrumental. Y la segunda idea es el deber de tratar a los demás con respeto, un deber de respetar éticamente siempre que los individuos que son inherentemente valiosos son tratados de manera que no reducen su valor a “meros medios”. En ese sentido, el respeto es una actitud ética que se sostiene con un valor no instrumental –en comparación del respeto que podemos tener por ejemplo con objetos, edificios, obras de arte, conmemoraciones, etc. – Esto es para reconocer que todos aquellos a quienes se les debe un trato respetuoso en el sentido que Regan da, son éticamente iguales, el uno para con el otro. El criterio de Regan estaba enfocado al concepto de ser “sujetos de una vida”; es decir, sujetos experimentales de una vida, y por consiguiente seres con una “**biografía**”, y no meramente una biología.” La postura de Regan es bastante clara. El criterio de “consideración ética” –para él, dentro de su marco conceptual, el criterio de considerabilidad para tener un “estatus moral” similar– es, en efecto, un criterio que busca la “igualdad moral”, sin embargo, es un criterio suficiente, más no necesario. Que implica esto, implica que la posibilidad de encontrar otros criterios de considerabilidad que basen su tesis en otro tipo de formulación del valor intrínseco está siempre abierta. Para él el ser “sujetos de una vida” es un criterio suficiente para dotar de un “estatus moral” similar a todos quienes compartían ese criterio, pero eso nunca lo ofuscó para negar la posibilidad de valorar inherentemente otros criterios igualmente válidos que el suyo.

Sin embargo, como lo explicó Regan en el segundo apartado del capítulo primero, cualesquiera que sean esos criterios deben en principio proteger los derechos morales de quienes ostenten esos criterios. Es decir, sin importar los argumentos sobre *quienes deben ser portadores* de esos derechos, cualquier criterio debe partir del *mismo objeto a proteger* –la teoría moral debe representar la vida, la integridad y la libertad de los individuos como dignos de la máxima protección–. Uno podría pensar que la teoría menos restrictiva con sus criterios sería mejor que la teoría que es más restrictiva. Bajo esta lógica podríamos decir que es “preferible” elegir el criterio de considerabilidad de Singer por encima del criterio que establece Regan. Es decir, que la teoría que limita más el derecho a la vida y a la libertad, o a los intereses de las entidades susceptibles a una igual “consideración ética” es más débil frente a una teoría que amplía e intenta proteger la vida, la libertad o los intereses de más entidades, y por ende, deberíamos preferir esta última frente a la primera. Esta encrucijada nos llevó a analizar la teoría de Paul W. Taylor.

La contribución del filósofo norteamericano Paul W. Taylor debe ser clave y sustancial en el debate contemporáneo de las éticas animales. Taylor sostiene que la noción a observar en todas estas disertaciones éticas sobre el “estatus moral” de otros seres no humanos es el concepto de «bien propio». El poseer «bien propio» es necesario para poseer “valía inherente”, acorde a su teoría, y la objetividad de Taylor se encuentra en parte en que todos los «centros teleológicos de vida» buscan, a su único y singular modo, un «bien propio». Un rasgo compartido tanto por animales, como plantas y bacterias. Como analizamos en su momento, además de buscar un «bien propio», la objetividad de un «centro teleológico de vida» también recae en la conservación de sí mismo. En la teoría de Taylor si existe una objetividad irrefutable, epistemológicamente, es justamente el hecho de que todo individuo que lucha por conseguir su «bien propio», lo hace a su único y singular modo, además de su capacidad de auto-conservación. Y todo aquel que tenga esa propiedad ha de considerarse éticamente de la misma manera, pues lo inherentemente valioso no está simplemente en “tener un bien” –como lo pueden tener las máquinas o los sistemas financieros–, sino que recae en tener un «bien propio». El hecho de que una entidad posea «bien propio» compromete éticamente a tratar a dicha entidad de manera éticamente respetuosa.

Los únicos portadores de un «bien propio» y los únicos capaces de preservarse a sí mismos, son los «centros teleológicos de vida», y por ende, este es el mejor criterio que podemos tener para considerar éticamente como iguales a todos los organismos. De este modo, la actitud moral de respeto de Taylor en realidad no es una actitud dirigida únicamente hacia los animales, es una actitud moral dirigida hacia todos los organismos vivientes, y que se transforma más que nada en una ética de reverencia a la vida pensada ontológicamente para seres individuales. La consecución de un «bien propio» y la lucha por la conservación de sí mismo no son rasgos exclusivos de los animales. Por un lado, de la manera que lo hicieron Singer y Regan con sus respectivos criterios, Taylor insiste en que la valía inherente no viene en *grados*. No puede existir una gradación ya que como vimos con las otras dos teorías, si existe tal gradación entonces no podríamos hablar de una “igualdad moral”. Si un ser tiene valía inherente, porque posee los atributos de un «centro teleológico de vida», lo tiene de manera absoluta. Lo que significa que tiene esos atributos con todos los demás seres que son «centros teleológicos de vida» por igual. Eso, a su vez, implica que todos los «centros teleológicos de vida» merecen igual respeto. Sí, en concordancia. En la ética biocentrista de Taylor, un ser humano, una cucaracha y una planta poseen el mismo valor moral y merecen el mismo respeto; un ser humano y una cucaracha, de hecho un ser humano y una bacteria, son iguales a nivel moral.

Y así es como llegamos al problema de fondo del capítulo primero. Los problemas de elección personal adquieren cada vez más una dimensión ética conforme *ampliamos* el criterio de considerabilidad, lo que llevaría a un problema serio de “libertad individual”. Tener respeto por la vida de todos los organismos no implica, después de todo, renunciar o ignorar nuestros propios intereses como humanos. La pregunta, que podríamos catalogar como central en la propuesta de Taylor y en todo el capítulo primero, es ¿hasta dónde?, ¿hasta dónde es correcto perseguir nuestros intereses como seres humanos de modo que tratemos justamente a los demás organismos vivientes? El tema de la “igualdad moral” es la clave, ya que es fruto de tener criterios de considerabilidad en términos directos y no indirectos, y es lo que se expresa en cualquier teoría que hable del respeto en un sentido “ético”; respeto es la actitud, la igualdad es el valor de por medio. La “igualdad moral” es lo que se persigue en la práctica, y debemos únicamente ser congruentes con nuestros principios si hemos de adoptar criterios más amplios e incluyentes para defender ya sea “intereses mínimos” como lo pretende Singer, o “principios básicos” como la vida, la integridad y la libertad como lo hace Regan. Lo que mencionaba Regan era que el objeto de los “derechos morales negativos” es protegernos de la libertad de los demás, en tanto que protege nuestra vida, y nuestra libertad como *deberes mínimos*. Los criterios de considerabilidad que se manejan en cada una de estas tres teorías, ¿*hacia qué* están enfocados? Hacia “obligaciones mínimas”, o hacia “acciones supererogatorias”. Lo complicado para las éticas animales no antropocéntricas es observar y encontrar un balance entre lo que se intenta proteger con una teoría, y las limitaciones a los intereses humanos en miras a no transgredir esos compromisos o deberes que surgen a lo que sea que se intente proteger. Por eso la importancia de ser “íntegros éticamente”. Para Taylor, es claro que su actitud moral de respeto está encaminada a no dañar y a no interferir arbitrariamente o injustificadamente con la naturaleza del organismo, observamos “deberes mínimos” que tenemos con todo «centro teleológico de vida».

Los lineamientos de la tesis que presenté a lo largo del segundo capítulo y del tercero tuvieron como finalidad construir un criterio de considerabilidad a partir de la vida emocional y empática de los animales. En concreto se postuló que “la expresión de emociones es un elemento clave para expresar ciertos comportamientos empáticos –tanto en humanos como en no humanos– debido a que con el tiempo, estos logran fomentar la cohesión social y promover conductas prosociales”. Mi deseo fue argumentar a partir de esta tesis en favor de un “valor intrínseco” no antropocéntrico que nos pudiera facilitar el avance de una “igualdad moral” con otros animales, teniendo en cuenta que esta es una tarea no restringida a un solo criterio.

La dimensión en la que me interesó configurar la “capacidad empática” con el estudio de las emociones en animales fue en el ámbito de “sentir por otro”, y en casos concretos con ciertos comportamientos como el juego social y el acicalamiento, en el “sentir con otro”. Dentro de la argumentación ética desarrollada en el último capítulo, remarqué el “peso filosófico” de que, con la expresión de ciertos comportamientos empáticos, existe el potencial de provocar respuestas y estados emocionales similares en individuos cercanos; y que logran reaccionar como consecuencia ante su eventual “bienestar”. En esta dimensión situé a la empatía, haciendo diversas aclaraciones acerca del “uso” que se tiene de la palabra empatía, y aunque es verdad que nunca pretendí en ningún momento abarcar todo el espectro de definiciones que conlleva el término “capacidad empática”, puse énfasis en la capacidad de respuesta que tiene los individuos a las emociones y estados emocionales de otros. Las ventajas de llevar una “vida emocional” y “empática” con otros individuos son muchas, aunque puse empeño en estas dos dimensiones debido a que los animales que viven en grupos sociales pueden beneficiarse de ser “sensibles” o de ser afectados “positiva” o “negativamente” a las emociones o estados emocionales de otros miembros de un grupo. También es una realidad que dicho criterio, al igual que pasa con los criterios de Singer y Regan, es un criterio limitado a un número específico de especies, incluso más restringido que el criterio de Regan. Pues la capacidad para “comportamientos empáticos” más matizados y complejos, como los que se hallan en las dimensiones de “sentir por otro” y “sentir con otro”, *no están presentes* en todos los animales que llegan a tener grados o capas menos complejas de empatía, pues la capacidad de “sentir por otro” y “sentir con otro” parece estar correlacionada tanto con la “complejidad social” como con otras capacidades cognitivas que se han desarrollado conjuntamente (Batson, 2009). Hay evidencia de comportamientos empáticos de este tipo –como el consuelo, el juego social, el acicalamiento, el cuidado y el compartir– en primates, paquidermos, cetáceos, carnívoros sociales y roedores (Bekoff y Pierce, 2009: 95-106). Es fundamental en posteriores debates que tengamos presente esto, ya que es evidente que no todos los animales que muestran algún grado o nivel de “empatía” pueden llegar a expresar estos tipos de comportamientos más complejos y matizados como los antes mencionados.

El “percibir” y tratar de “leer” una emoción nos permite tener cierta “flexibilidad de respuesta” en situaciones cambiantes, después de evaluar cuál de las diversas respuestas sería la más apropiada para realizar. Y ciertamente, las “respuestas” emocionales de esos animales sociales capaces de mostrar comportamientos empáticos complejos en relación a la capacidad de “sentir por otro” y de “sentir con otro”, poseen un rico y variado espectro de emociones que

hace que exista una “flexibilidad en su comportamiento” en escenarios similares. Sostener evidentemente la “relevancia filosófica” de la vida emocional en los animales no debe limitarse, como lo pretende esta investigación, a ciertos “comportamientos empáticos”, ya que en el fondo lo que se intenta es explicar y promover el desarrollo de “conductas prosociales”. La postura y la visión de la “vida emocional” y “empática” de los animales desde Marc Bekoff y Jessica Pierce, han sido el parteaguas y la guía para la defensa filosófica de la presente investigación. Su postura, enfoque y cosmovisión del mundo natural muestran que las “emociones compartidas” y la empatía —en cierto nivel ya descrito— son realmente el “pegamento social” (*social glue*) para el desarrollo y mantenimiento de vínculos y “conductas prosociales” con otros individuos. Por esa razón debemos tener en cuenta siempre una dimensión “adicional” de la conciencia meramente individual, porque los individuos “disfrutan” y “sufren” no sólo de las propias emociones y sentimientos, sino además lo hacen con las emociones y sentimientos de los demás.

La tesis de que debemos dar “peso o importancia ética” a la capacidad de expresar y entender ciertas emociones dentro de algunos comportamientos empáticos funciona como un criterio suficiente para los designios de una ética animal no antropocéntrica, que busca eliminar toda práctica de dominio y explotación humana hacia ciertos animales. Afirmar que valoramos intrínsecamente las emociones y comportamientos empáticos de otros animales es afirmar que valoramos intrínsecamente sus “interacciones sociales”, sus vínculos y cohesión social, y en casos muy concretos, las formas particulares en las que expresan “conductas prosociales”. Por esa razón, si sabemos que algunos animales expresan emociones y son empáticos entre sí, nuestras prácticas no deberían interferir con sus interacciones ni con sus vínculos sociales. Son valiosas en sí para ellos, de la misma manera que resultan valiosas para los humanos sus interacciones y vínculos sociales. Este criterio de “consideración ética” por igual entre humanos y otros animales acepta la “pluralidad” de otros criterios, pues los criterios éticos reflejan “razones profundas y centrales” para condenar éticamente una acción, y entre más “razones profundas” encontremos significará que las características que nos unen ética y moralmente con otros animales son más fuertes que aquellas posturas que se sustentan en un solo criterio ético o moral.

Si pudiéramos aprender a vivir de manera consistente desde esta perspectiva, cambiaría para mejor muchas formas en que la sociedad humana usa y abusa de otros animales. Un buen comienzo es examinar nuestras propias vidas y tomar las mejores y las más “éticas” decisiones posibles. A través de la ropa que vestimos y la comida que comemos, ¿estamos apoyando industrias y prácticas humanas crueles e indecentes con otros animales? ¿Apoyamos la privación

de su libertad, atentamos con su integridad física o mental, jugamos con sus vidas como si no valiesen nada? Si vemos a personas que conocemos que toman decisiones que perjudican a otras especies, ¿podemos ayudar a alertarlos para que cambien? ¿Hay formas en que podamos educarnos mejor y buscar una legislación de protección animal más estricta? Demasiados animales son dañados y maltratados cada día, demasiados son privados de su libertad y de la posibilidad de tener una vida en un entorno “natural”, como los toros, las vacas y los gallos, y hoy más que nunca, se necesitan todas las herramientas de comunicación y de persuasión disponibles para revertir eso. Si a través del diálogo y la disertación ético-filosófica se puede contribuir a cambiar las mentes y los corazones más conservadores y, especialmente, las prácticas de dominación y explotación hacia otros animales, ciertamente habrá esperanza.

Referencias Bibliográficas

i) Bibliografía Primaria

- Batson, D. 1991. *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- . 2009. *The Social Neuroscience of Empathy*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Bekoff, M. 1996. “Cognitive ethology, vigilance, information gathering, and representation: Who might know what and why?” En *Behavioural Processes* 35: 225–37.
- . 2000. *The smile of a dolphin: Remarkable accounts of animal behavior*. New York: Random House/Discovery Books.
- . 2002. *Minding Animals: Awareness, Emotions, and Heart*. Oxford University Press, New York.
- . 2005. “Vigilance, flock size, and flock geometry: Information gathering by Western Evening Grosbeaks (Aves, fringillidae)”, En *Ethology* 99:150–61.
- . 2007. *The Emotional Lives of Animals*. Novato, CA: New World Library.
- Bekoff, M., & J. Pierce. 2009. *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Broom, D. M. 1975. “Aggregation behavior of the brittle-star *Ophiothrix fragilis*.” En *Journal of the Marine Biological Association of the United Kingdom*, 55, 191–197.
- . 1981. *Biology of Behavior*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1991. “Animal welfare: Concepts and measurement.” En *Journal of Animal Science*, 69, 4167-4175 [Referencia: 14 de Septiembre de 2015].
- . 1996. “Animal welfare defined in terms of attempts to cope with the environment”. En *Acta Agriculturae Scandinavica Section A. Animal Science Supplement*, 27, 22–28.
- . 1998. “Welfare, stress and the evolution of feelings”. En *Advances in the Study of Behavior*, 27, pp.371–403.

- . 2001a. *Coping with Challenge: Welfare in Animals Including Man, Dablen Workshop Report*. Berlin: DahlemPress.
- . 2001b. “Evolution of pain”. En *Pain: its Nature and Management in Man and Animals*. Ed. Lord Soulsby and D. B. Morton. *Royal Society of Medicine International Congress Series*, 246, 17–25.
- . 2003. *The Evolution of Morality and Religion*. Cambridge University Press, New York.
- Hoffman, M. 1981. “The development of empathy”. En J. P. Rushton & R. M. Sorrentino (Eds.), *Altruism and helping behavior: Social, personality, and developmental perspectives* (p.41-63). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- . 2000. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Panksepp, J. 1990a. “Gray zones at the emotion cognition interface—a commentary”. En *Cognition and Emotion* 4:289–302.
- . 1990b. “The psychoneurology of fear: evolutionary perspectives and the role of animal models in understanding human anxiety”. En: Burrows GD, Roth M, Noyes RJ, editors. Handbook of anxiety, vol. 3, *The Neurobiology of Anxiety*. Amsterdam: Elsevier/North-Holland Biomedical Press. 3–58.
- . 1998. *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. New York: Oxford University Press.
- . 2003. “Laughing rats and the evolutionary antecedents of human joy?” En *Physiology and Behavior* 79: 533–547.
- . 2005a. “Affective consciousness: a core emotional feelings in animals and humans.” En *Consciousness and Cognition* 14: 30–80.
- . 2005b. “Beyond a Joke: From Animal Laughter to Human Joy” En *Science* 308: 62–63
- . 2010. “Affective neuroscience of the emotional BrainMind: evolutionary perspectives and implications for understanding depression”. En *Clinical Neuroscience* 12:389–399.
- . 2011. “Toward a Cross-Species Neuroscientific Understanding of the Affective Mind”. En *American Journal of Primatology* 73:545–561.
- Regan, T. 1983. *The Case for Animals Rights*, University of California Press, Berkeley California.

- . 2003. *Animal Rights, Human Wrongs. An Introduction to Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Oxford.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Harper Collins Publishers Inc., New York.
- . 1993. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . ed. 1999. *Liberación Animal*, Trad. Paula Casal. Editorial Trotta, Madrid.
- . 2011. *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, New Jersey.
- Taylor, P. W. 2011. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, 25th Anniversary Edition. Princeton University Press, New Jersey.

ii) Referencias Generales

- Aiello, L. & R. Dunbar. 1993. "Neocortex size, group size and the evolution of language" En *Current Anthropology*, vol. 34, núm. 2, abril, 184-193.
- Adolphs, R. 1999. "Social cognition and the human brain". En *Trends in Cognitive Sciences*, 3. Vol.1, 469-479.
- Alexander, R. 1985. "A biological interpretation of moral systems". En *Zygon*, vol. 20, núm. 1, marzo, 3-20.
- Allen, C. & M. Bekoff. 1997. *Species of mind: The philosophy and biology of cognitive ethology*, Cambridge: MIT Press
- Anderson, R. 2000. "Seeing red". En *The smile of a dolphin*, 84-87. Ver M. Bekoff (2000)
- Aureli, F. 2000. *Natural Conflict Resolution*. Berkeley: University of California Press.
- Aureli, F., S. Preston & F. de Waal. 1999. "Heart rate responses to social interactions in free-moving rhesus macaques (*Macaca mulatta*): a pilot study". En *Comparative Psychology* 113: 59-65

- Bachorowski, J. & M. Owren. 2003. "The sounds of emotion: the production and perception of affect-related vocal acoustics". En *Annals of the NY Academy of Sciences*, 1000, 244-65.
- Bateson, P. 1991. "Assessment of pain in animals" En *Animal Behaviour*, 42, 827-839.
- Baker-Carr, J. 2006. *An Extravagance of Donkeys*, Universe, Inc.
- Becker, M. 2002. *The Healing Power of Pets*. New York: Hyperion.
- Bekoff, M., & M. C. Wells. 1986. "Social behavior and ecology of coyotes". En *Advances in the Study of Behavior* 16: 251-338.
- Blum, L. 1980. *Friendship, Altruism and Morality*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bonica, J. 1990. *The management of pain*, 2nd ed., Philadelphia: Lea and Febiger.
- Bowles, S. & H. Gintis. 2003. "Origins of human cooperation" En Peter Hammerstein (ed.), *Genetic & Cultural Evolution of Cooperation*, Cambridge, US: The MIT Press, 429-444.
- Broom, D. & K. G Johnson. 1993. *Stress and Animal Welfare*. London: Chapman & Hall.
- Broom, D. & J. D Leaver. 1978. "The effects of group-housing or partial isolation on later social behaviour of calves". En *Animal Behaviour*, 26, 1255-1263.
- Broom, D., W. J. A. Dick, Johnson, C. E., Sales, D. I. & Zahavi, A. 1976. "Pied wagtail roosting and feeding behaviour". En *Bird Study*, 23, 267-279.
- Budiansky, S. 1992. *The Covenant of the Wild*. New York: William Morrow.
- Burghardt, G. 2005. *The Genesis of Animal Play: Testing the Limits*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Butler, K. 1993. "The Moral Status of Smoking" En *Social Theory and Practice* 19(1): 1-26.
- Byrne, R. W., & A. Whiten. 1988. *Machiavellian Intelligence*, Oxford, UK: Oxford UN Press.
- Cabanac, M. 1999. "Emotion and Phylogeny" En *Journal of Consciousness Studies* 6: 176-190.
- Church, R. 1959. "Emotional reactions of rats to the pain of others" En *Journal of Comparative and Physiological Psychology* 52: 132-134.
- Conn, C. 2001. "Female Genital Mutilation and the Moral Status of Abortion" En *Public Affairs Quarterly* 15(1): 1-15.
- Dagg, A. 2000. "Graceful aggression". En *The smile of a dolphin*, 76. Ver M. Bekoff (2000)

- Damasio, A. R. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain*. Orlando, FL: Harcourt.
- Danbury, T., C. Weeks, J. Chambers, et al. 2000. "Self-selection of the analgesic drug Carprofen by lame broiler chickens". En *Veterinary Record* 146: 307–311
- Darwall, S. 1998. "Empathy, sympathy, care" En *Philosophical Studies*, 89, 261–282.
- Darwin, C. 1859. *The Origins of the Species*. London: Murray.
- . 1872. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Murray, London.
- . 1871. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Murray, London.
- . ed. 2006. *El Origen del Hombre*, Distribuciones Fontamara, S.A, México.
- Dawkins, R. 1976. *The Selfish Gene*, Oxford, United Kingdom: Oxford University Press.
- . 1993. *Viruses of the Mind*. London: British Humanists Association.
- Dawkins, M. 1980. *Animal suffering: The science of animal welfare*. Chapman and Hall, London, UK
- . 2006. "Through animal eyes: what behavior tells us". En *Applied Animal Behavior Science* 100:4-10
- de Waal, F. B. M. 1982. *Chimpanzee Politics: Power and Sex among Apes*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 1996. *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- . 2001. "Do humans alone feel your pain?" En *The Chronicle of Higher Education*, October 26.
- . 2005a. *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are*. New York: Riverhead.
- . 2005b. "How Animals Do Business" En *Scientific American* 292 (4): 73–79.
- . 2006. *Primates and Philosophers*. Princeton: Princeton University Press.

- de Waal, F. B. M., & J. J. Pokorny. 2005. "Primate conflict resolution and its relation to human forgiveness". En *Handbook of Forgiveness*, ed. E. L. Worthington, Jr., 17–32. New York: Brunner-Routledge.
- de Waal, F. B. M., & P. L. Tyack. 2003. *Animal Social Complexity: Intelligence, Culture, and Individualized Societies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Decety, J. & Chaminade, T. 2003. "Neural correlates of feeling sympathy" En *Neuropsychologia*, 41, 127–138.
- Decety, J. & Philip J. 2006. "A social-neuroscience perspective on empathy". En *Current Directions in Psychological Science* 15:54–58.
- Delfour, F. & K. Marten. 2006. "Lateralized visual behavior in bottlenose dolphins (*Tursiops truncatus*) performing audio-visual tasks: the right visual field advantage". En *Behavioral Processes* 71:41–50
- Devall, B. & Sessions, G. 1985. *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*, Salt Lake City Press, Salt Lake City.
- DeGrazia, D. 1996. *Taking animals seriously: Mental life and moral status*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DiSilvestro, R. 2010. *Human Capacities and Moral Status*. Philosophy and Medicine 108, Springer Science Business Media.
- Dimberg, U., Thunberg, M., & Elmehed, K. 2000. "Unconscious facial reactions to emotional facial expressions". En *Psychological Science*, 11, 86–89.
- Drea, C. & L. Frank. 2003. "The social complexity of spotted hyenas". En *Animal Social Complexity*, ed. F. B. M. de Waal and P. L. Tyack, 121–48. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dodman, N. 1999. *The Cat Who Cried for Help: Attitudes, Emotions, and the Psychology of Cats*. New York: Bantam.
- Douglas-Hamilton, I., S. Bhalla, G. Wittemyer, et al. 2006. "Behavioral reactions of elephants towards a dying and deceased matriarch". En *Applied Animal Behavior Science*, 100: 87-99
- Dunbar, R. 1998. "The social brain hypothesis" En *Evolutionary Anthropology*, vol. 6, núm. 5, diciembre, 178-190.

- . 2003. “The social brain: Mind, language and society in evolutionary perspective”, En *Annual Review of Anthropology*, vol. 32, 163-181.
- Eisenberg, N. 1986. *Altruistic emotion, cognition, and behavior*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Eisenberg, N., & Strayer, J. 1987. *Empathy and its development*. New York: Cambridge University Press.
- Eslinger, P. 1998. “Neurological and neuropsychological bases of empathy”. En *European Neurology*, 1998, 193–199.
- Feinberg, J. 1980. “The nature and value of Rights” En *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton University Press.
- . 1992. “The Social Importance of Moral Rights” En James E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives*, 6, *Ethics*.
- . 2004. “The rights of Animals and Unborn Generations” En *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*. Margarita Valdés, compiladora. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, D.F.: UNAM.
- Feinstein, J., M.C Duff, D. Tranel. 2010. “Experience of emotion after loss of memory in patients with amnesia”. En *Proceedings of the National Academy of Sciences* 107: 7674-7679
- Fertl, D. & A. Schiro. 1994. “Carrying of dead calves by free-ranging Texas bottlenose dolphins (*Tursiops truncatus*)” En *Aquatic Mammals* 20: 53–56
- Flack, J., & F. B. M. de Waal. 2000. “Any animal whatever’. Darwinian building blocks of Morality in monkeys and apes” En *Journal of Consciousness Studies*, vol. 7, No.1-2, 1-29.
- Freeman, S. & J. C. Herron. 2002. *Análisis Evolutivo*, Madrid, España, Prentice Hall.
- Frohoff, T. 2000. “The dolphin's smile”. En *The smile of a dolphin*, 78-79. Ver M. Bekoff (2000)
- Fogelin, R. 2003. *Walking the tightrope of reason: the precarious life of a rational animal*. New York: Oxford University Press.
- Fox, M. 1969. “A comparative study of the development of facial expressions in canids: Wolf, coyote and foxes”. En *Behaviour* 36:49–73.
- Griffin, D. R. 1981. *The question of animal awareness: Evolutionary continuity of mental experience*. New York: Rockefeller University Press.
- . 1984. *Animal Thinking*, Harvard University Press, Cambridge.

- . 1992. *Animal minds*, Chicago: Chicago University Press.
- Goodall, J. 1986. *The chimpanzees of Gombe*. Harvard University Press, Cambridge.
- . 1990. *Through A Window: My Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe*, Boston: Houghton Mifflin.
- Goodpaster, K. 2004. “Sobre lo que merece consideración moral” En *Naturaleza y valor: una aproximación a la ética ambiental*. Margarita Valdés, compiladora. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, D.F.: UNAM
- Gordon, R. 1995. “Sympathy, simulation, and the impartial spectator.” *Ethics*, 105, 727–742.
- Hamilton, W. D. 1964a. “The genetical evolution of social behaviour I” En *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, núm. 1, julio, 1-16.
- . 1964b. “The genetical evolution of social behaviour II”, En *Journal of Theoretical Biology*, vol. 7, núm. 1, julio, 17-52.
- Harman, E. 2003. “Moral Status” En *Philosophical Studies* 114: 173–198. Se encuentra en línea en <http://hdl.handle.net/1721.1/17645>.
- Hatfield, E., J. T Cacioppo & R. Rapson, 1994. *Emotional contagion*. New York: Cambridge University Press.
- Hauser, M. 1993. “Right hemisphere dominance for the production of facial expression in monkeys”. En *Science* 261: 475–477
- Hearne, V. & E. T. Marshall. 2007. *Animal Happiness: A Moving Exploration of Animals and Their Emotions*. Skyhorse Publishing, New York.
- Herzing, D. L. 1996. “Underwater behavioral observations and associated vocalizations of free-ranging Atlantic spotted dolphins, *Stenella frontalis*, and bottlenose dolphins, *Tursiops truncatus*”. En *Aquatic Mammals* 22: 61–79
- Hodges, S. D., & D. M. Wegner. 1997. “Automatic and controlled empathy” En W. Ickes (Ed.), *Empathic accuracy*, pp.311–339. New York: Guilford Press.
- Horowitz, A. 2002. *The Behaviors of Theories of Mind, and a Case Study of Dogs at Play*. University of California, San Diego.

- Hume, D. 1740/1896. *A treatise of human nature* (L. A. Selby-Bigge, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Ickes, W. 1993. "Empathic accuracy". *Journal of Personality*, 61, Vol.4 pp.587–610.
- Jordan, W. 2003. *A Cat Named Darwin: Embracing the Bond Between Man and Pet*. Boston: Mariner Books.
- Kahn, S. & M. Varas. 2013. "Normas de bienestar animal de la OIE."
http://www.oie.int/fileadmin/Home/esp/Animal_Welfare/docs/pdf/Otros/Animal_welfare_and_Trade/E_WTO_Paper.pdf
- Kitcher, P. 1993. "The evolution of human altruism" En *The Journal of Philosophy*, vol. 90, núm. 10, octubre, 497-516.
- Kilian, A., L. Von Fersen, O. Güntürkün. 2000. "Lateralization of visuospatial processing in the bottlenose dolphin (*Tursiops truncatus*)" En *Behavioral Brain Research* 116: 211–215
- Kwiatkowska, T. y J. Issa. 1993. *Los Caminos de la Ética Ambiental*, Trad. Jorge Issa. UAM Publicaciones, México.
- Kummer, H. 1978. "Analogues of morality among non-human primates" En *Morality as a Biological Phenomenon*. Ed. G. Stent, 31–47. Los Angeles: University of California Press.
- Laporta, F. 1987. "Sobre el concepto de derechos humanos", en *Doxa*, 4, 76-90
- Langford, D. J. 2006. "Social Modulation of Pain as Evidence for Empathy in Mice" En *Science* 312: 1967–1970.
- Larsen, R. & B. Fredrickson. 1999. "Measurement issues in emotion research". En Kahneman D, Diener E, Schwarz N (eds) *Well-being: the foundations of hedonic psychology*. Russell Sage, New York, 40–60
- LeDoux, J. 1996. *The emotional brain. The mysterious underpinnings of emotional life*. Simon and Schuster, New York
- Levenson, R. W., & Ruef, A. M. 1992. "Empathy: A physiological substrate" En *Journal of Personality and Social Psychology*, 63, 234–246.
- Lipps, T. 1903. "Einfühlung, inner Nachahmung, und Organ-empfindungen" En *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1, 185–204. Trad. Mead Sostenger.

- Lloyd, E. A. 2007. "Units and levels of selection", en David L. Hull y Michael Ruse (eds.), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 44-65.
- Lorenz, K. 1971. "Ganzheit und Teil in der tierischen und menschlichen Gemeinschaft," (1950). En *Studies in Animal and Human Behaviour*, vol. 2, ed. R. Martin (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971): 135.
- MacLean, P. 1970. *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*. New York: Plenum.
- Markowitz, H. 1982. *Behavioral enrichment in the Zoo*. New York: Van Reinhold Company.
- Matsusaka, T. 2004. "When Does Play Panting Occur During Social Play in Wild Chimpanzees?" En *Primates* 45: 221–229.
- McCloskey, H. J. 1985. "Respect for Human Moral Rights versus Maximizing Good" En R.G. Frey (ed.), *Utility and Rights*, Basil Blackwell, New York.
- McMillan, F. D. 2004. *Unlocking the Animal Mind: How Your Pet's Feelings Hold the Key to His Health and Happiness*. Emmaus, PA: Rodale.
- Mead, G. H. 1934. *Mind, self, and society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Messenger, J. B. 2001. "Cephalopod chromatophores: neurobiology and natural history". *Biological Reviews*, 76, 473–528
- Meltzoff, A. N., & M. Moore. 1997. "Explaining facial imitation: A theoretical model". *Early Development and Parenting*, 6, 179–192.
- Milner, J. S., Halsey, L. B., & Fultz, J. 1995. "Empathic responsiveness and affective reactivity to infant stimuli in high- and low-risk for physical child abuse mothers" En *Child Abuse and Neglect*, 19, 767–780.
- Montiel-Castro, A. & Martínez, C. J. 2012. "En busca del origen evolutivo de la moralidad". *Signos Filosóficos*, vol. XIV, núm. 28, julio-diciembre.
- Morell, V. 2013. *Animal Wise: The Thoughts and Emotions of Our Fellow Creatures*. Crown Publishing Group, New York.
- Naess, A. 1973. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary," En *Inquiry* 16: 95–100
- Nino, C. 1989. *Ética y derechos humanos*. Editorial Ariel, Barcelona.

- Nowak, M. A. & K. Sigmund. 2005. "Evolution of indirect reciprocity" En *Nature*, núm. 437, octubre, 1291-1298.
- Panksepp, J. & L. Biven. 2011. *The archaeology of mind: neuroevolutionary origins of human emotion*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Panksepp, J. & J. Burgdorf. 2003. "Laughing rats and the evolutionary antecedents of human joy?" En *Physiology Behavior* 79: 533–547
- Panksepp, J. & J. Harro. 2004. "The future of neuropeptides in biological psychiatry and emotional psychopharmacology: goals and strategies". En Panksepp J, editor. Textbook of *Biological psychiatry*. New York: Wiley: 627–660.
- Panksepp, J. & J. Watt. 2011. "Why does depression hurt? Ancestral primary-process separation-distress (PANIC) and diminished brain reward (SEEKING) processes in the genesis of depressive affect" En *Psychiatry*, 29, 106–129.
- Parker, S., R. W. Mitchell, & M. L. Boccia. 1994. *Self-awareness in animals and humans: Developmental perspectives*. New York: Cambridge University Press.
- Paul, E., E.J Harding & M. Mendl, 2005. "Measuring emotional processes in animals: the utility of a cognitive approach". En *Neuroscience Behavior*, Rev 29:469–491
- Pepperberg, I. 1999. *The Alex Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Piaget, J. 1953. *The origins of intelligence in the child*. New York: International Universities Press.
- Pinel, J. 2009. *Biopsychology*, Pearson Educational, Boston MA.
- Pinker, S. 2009. *How the Mind Works*. New York: Norton Press.
- Pitcher, T. J. 1979. "Sensory information and the organization of behavior in a shoaling cyprinid fish" En *Animal Behaviour*, 27, 126–149.
- Poole, J. 1996. *Coming of Age with Elephants: A Memoir*. New York: Hyperion.
- . 1998. "An exploration of a commonality between ourselves and elephants" En *Etica and Animali* 9 (98): 85–110.
- Preston, S. D., & F. B. M. de Waal. 2002a. "The communication of emotions and the possibility of empathy in animals." En *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue*, ed. Stephen Post et al. New York: Oxford University Press.

- . 2002b. “Empathy: Its ultimate and proximate bases”. En *Behavioral and Brain Sciences* 25:1–72.
- Puppe, B., P. Schön, et al. 2005. “Castration-induced vocalization in domestic piglets, *Sus scrofa*: complex and specific alterations of the vocal quality”. En *Applied Animal Behavior Science*, 95: 67–78
- Quaranta, A., M. Siniscalchi & G. Vallortigara. 2007 “Asymmetric tail-wagging responses by dogs to different emotive stimuli.” En *Current Biology* 20: R199–R201
- Rachels, J. 1990. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. UK, Oxford: Oxford University Press.
- Reefmann, N., F.B Kaszàs, B. Wechsler, et al. 2009. “Ear and tail postures as indicators of emotional valence in sheep”. En *Applied Animal Behavior Science*, 118: 199–207
- Rollin, B. 1989. *The unheeded cry: Animal consciousness, animal pain, and science*, Oxford: Oxford University Press.
- . 1997. “Anecdote, Anthropomorphism, and Animal Behavior” En *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, ed. Robert W. Mitchell et al. Albany: State University of New York Press.
- Romanes, G. J. 1886. *Animal Intelligence*, London: Elibron Classics.
- Ross, M., Susanne M., & Elke Z. 2008. “Rapid facial mimicry in orangutan play.” En *Biology Letters* 4: 27–30. <http://journals.royalsociety.org/content/?k=davila+ross>.
- Ryder, R. 1989. *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Blackwell, Oxford.
- Sagols, L. 2014. *La ética ante la crisis ecológica*, Distribuciones Fontamara, S.A, México.
- Sapontzis, St. 1987. *Morals, Reason and Animals*, Temple University Press, Philadelphia.
- Schoen, A. 2001. *Kindred Spirits: How the Remarkable Bond Between Humans & Animals Can Change the Way We Live*. New York: Broadway Books.
- Seed, A., N. Clayton, & N. Emery. 2008. “Cooperative problem solving in rooks (*Corvus frugilegus*)” En *Proceedings of the Royal Society B*, DOI: 10.1098/rspb.2008.0111.
- Siviy, S. 1998. “Neurobiological Substrates of Play Behavior: Glimpses into the Structure and Function of Mammalian Playfulness” En *Animal Play: Evolutionary, Comparative, and Ecological Perspectives*, eds. Marc Bekoff and J. A. Byers (New York: Cambridge University Press, 1998): 221–242

- Singer, T., B. Seymour, R. O'Doherty, et al. 2004. "Empathy for pain involves the affective but not sensory components of pain". En *Science*, 303, 1157–1162.
- Skinner, B. F. 1969. *Contingencies of Reinforcement: A Theoretical Analysis*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Skutch, A. 1996. *The Minds of Birds*. College Station, TX: Texas A&M University Press.
- Smith, A. 1759/1853. *The theory of moral sentiments*. London: Alex Murray.
- Smuts, B. 1985. *Sex and friendship in baboons*. New York: Aldine.
- Sober, E., & Wilson, D. S. 1998. *Unto others: The evolution and psychology of unselfish behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stotland, E. 1969. "Exploratory investigations of empathy". En L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology*. vol. 4, 271–313. New York: Academic Press.
- Takamatsu, H., A. Noda, A. Kurumaji, et al. 2003. "A PET study following treatment with a pharmacological stressor, FG7142, in conscious rhesus monkeys", en *Brain Research* 980: 275–280
- Thieltges, H., A. Lemasson, S. Kuczaj II, et al. 2011. "Visual laterality in dolphins when looking at (un)familiar humans". En *Animal Cognitive* 14(2): 303–308
- Titchener, E. B. 1909. *Lectures on the experimental psychology of the thought processes*. New York: Macmillan.
- Tinbergen, N. 1951. *The Study of Instinct*. Oxford: Clarendon Press.
- Tomasello, M. 1999. *The cultural origins of human cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Trivers, R. L. 1971. "The evolution of reciprocal altruism" En *Quarterly Review of Biology*, vol. 46, núm. 1, marzo, 35-57.
- Wade, N. 2006. "Rats in a Maze Take a Moment to Remember, But in Reverse" En New York Times (February 14, 2006) <http://www.nytimes.com/2006/02/14/science/14rats.html>
- Waldrom, J. 1993. *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Walker, S.T. 1983. *Animal Thoughts*. Routledge and Kegan Paul, London, UK.

- Warren, M. 1985. *Gendercide: The Implications of Sex Selection*. Totowa, NJ: Rowman and Allenheld
- . 1997. *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford: Clarendon Press.
- Watanabe, S. and S. Kuczaj. 2013. *The Science of the Mind: Emotions of Animals and Humans Comparative Perspectives*. Springer, Tokyo.
- Watt, J. & J. Panksepp. 2009. “Depression: an evolutionarily conserved mechanism to terminate separation-distress? A review of aminergic, peptidergic, and neural network perspectives”. En *Neuropsychoanalysis* 11: 5–104.
- Wellman, C. 1985. *A Theory of Rights*. Rowman & Allanheld, California.
- Webster, J., P. H. Lambertson, C. A. Donnelly & E. F. Torrey. 2006 “Antipsychotic Drug Lessens Sick Rats' Suicidal Tendencies” En *New Scientist* 2536 (January 28, 2006).
- Wilkinson, G. 1984. “Reciprocal food sharing in the vampire bat” En *Nature*, vol. 308, marzo, 181-184.
- Wilson, D. S. & K. M. Kniffin. 1999. “Multilevel selection and the social transmission of behaviour” En *Human Nature*, vol. 10, núm. 3, 291-310.
- Wilson, D., M. V. Vugt & R. O’Gorman. 2008. “Multilevel selection theory and major evolutionary transitions” En *Psychological Science*, vol. 17, núm.1, 6-9.
- Wispe, L. 1968. “Sympathy and empathy” En D. L. Sills (Ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Vol. 15, 441–447. New York: Free Press.
- . 1986. “The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept a word is needed” En *Journal of Personality and Social Psychology*, 50, 314–321.
- Zahn-Waxler, C., Robinson, J. L., & Emde, R. N. 1992. “The development of empathy in twins” En *Developmental Psychology*, 28, 1038–1047.