



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN CIENCIAS MÉDICAS,  
ODONTOLÓGICAS Y DE LA SALUD

HUMANIDADES EN SALUD, BIOÉTICA

APORTACIONES DEL BUDISMO A LA BIOÉTICA:  
ANIMALES SILVESTRES EN ZOOLOGICOS

**TESIS**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTORA EN CIENCIAS

PRESENTA

**MARÍA DEL CARMEN VALLE LIRA**

TUTOR PRINCIPAL

DR. RICARDO NOGUERA SOLANO. FACULTAD DE CIENCIAS. UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

DRA. BEATRIZ VANDA CANTÓN. FACULTAD DE MEDICINA,  
VETERINARIA Y ZOOTECNIA. UNAM

DRA. PAULINA RIVERO WEBER. FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.  
UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, ENERO, 2023



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.

## **AGRADECIMIENTOS**

A Ricardo, Beatriz y Paulina por su guía y apoyo

A todo el personal del Posgrado en Ciencias Médicas,  
Odontológicas y de la Salud de la UNAM, especialmente a las doctoras  
Jennifer Hincapié y Alicia Hamui por todo su esfuerzo y apoyo

Al Programa Universitario de Bioética de la UNAM, por su crear un  
espacio para adquirir y compartir el conocimiento

A mi familia, amistades y sangha

**DEDICATORIA**

Para Karuna y Zaphiro, mi compañía, amor e inspiración

A la memoria de Bhante Uryen Sangharakshita

Por el beneficio de todos los seres

## RESUMEN

Aunque la filosofía occidental ha proveído de una gran cantidad de perspectivas para el análisis de las relaciones entre los seres humanos con los otros animales, es pertinente y necesario enriquecer esta discusión con nuevas formas de pensamiento que ofrezcan distintas perspectivas y soluciones a los múltiples dilemas que enfrentamos. El cautiverio de animales silvestres dentro de instituciones zoológicas es un caso de estudio que presenta una gran complejidad que dificulta su análisis bioético y que frecuentemente deriva en posturas polarizadas generalistas que no son satisfactorias ni proveen de guías prácticas de acción o análisis de casos. La filosofía budista es un sistema de pensamiento altamente sofisticado, comprensivo y con una metodología epistémica que requiere de la autocrítica y comprobación a través de la experiencia. Es por esto que su conocimiento no sólo es factible de ser incorporado dentro de las discusiones filosóficas contemporáneas, sino que presenta una gran cantidad de aportaciones a éstas en diversos ámbitos. Dentro del campo de estudio de la bioética, y particularmente de la zooética, el budismo aporta una consideración ética de los animales que posee tanto una fundamentación teórica sólida, como guías de aplicación práctica. Dentro de esta tesis se hace una revisión del caso de los animales silvestres en zoológicos desde la perspectiva ética budista, a través de la formulación de los diez preceptos éticos. Esta aproximación permite comprender a este fenómeno en su complejidad, proveyendo tanto de una aspiración ética de consideración general hacia los animales, basada en el genuino interés por su bienestar (a través de una ética de la compasión), así como de una guía práctica de análisis de casos que comprende tres puntos: primero, las cuestiones materiales de acción y consecuencia; segundo, las relacionadas con el habla y comunicación en general; y tercero, las relacionadas con nuestra manera de pensar a los animales y desde las cuales surgen tanto las palabras como las acciones.

## ABSTRACT

Although western philosophy has provided a large number of perspectives for the analysis of the relationships between human beings and other animals, it is pertinent and necessary to enrich this discussion with new ways of thinking that offer different perspectives and solutions to the many dilemmas that we face. The captivity of wild animals within zoological institutions is a case study with great complexity that makes its bioethical analysis difficult. This condition frequently leads to generalised and polarised positions that are not satisfactory or provide practical guides for action or case analysis. Buddhist philosophy is a highly sophisticated and comprehensive system of thought with an epistemic methodology that requires self-criticism and verification through experience. This is why its knowledge is not only feasible to be incorporated into contemporary philosophical discussions, but also presents a large number of contributions in various contexts. Within the field of study of bioethics, and particularly of zooethics, Buddhism provides an ethical inclusion of animals that has both a solid theoretical foundation and guides for practical application. Within this thesis, a review of the case of wild animals in zoos is made from the Buddhist ethical perspective through the formulation of the ten ethical precepts. This approach allows us to understand this phenomenon in all its complexity, providing both an ethical aspiration of general consideration towards animals, based on genuine interest in their well-being (through an ethic of compassion), as well as a practical guide for case analysis comprising three points: first, the material issues of action and consequence; second, those related to speech and communication in general; and third, those related to our way of thinking about animals and from which both words and actions arise.

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO I . LA PROBLEMÁTICA DE LOS ANIMALES SILVESTRES EN ZOOLOGICOS, PERSPECTIVAS BIOLÓGICAS Y BIOÉTICAS</b>	<b>15</b>
1.1 Procedencia de los animales	15
Reproducción en cautiverio	16
Decomisos y Rescates	19
Instrumentalización política	19
Extracción de vida libre	20
1.2 Alojamiento	21
Bienestarismo	28
Seguridad	30
1.3 Programas de conservación, investigación y liberación	32
La Sexta Extinción Masiva	35
Defaunación y ecocidio	37
Paradigmas de conservación	39
Conservación compasiva	43
Conservación in situ vs. ex situ	46
ZOOXXI	51
Aportación real de los zoológicos a la conservación de especies	52
1.4 Destino final	53
1.5 Los zoológicos como centros de educación y esparcimiento	55
1.6 Reflexiones bioéticas	58
1.7 Filosofía procesual y complejidad	64
<b>CAPÍTULO II. LA CONSIDERACIÓN ÉTICA DE LOS ANIMALES DESDE LA PERSPECTIVA BUDISTA</b>	<b>69</b>
2.1 Conceptos básicos relevantes de la filosofía budista	70
Condicionalidad e interconexión	71
Karma	75
Las cuatro nobles verdades	76
El arquetipo del Bodhisattva	79
2.2 Budismo, un sistema de práctica	83
Meditación	83
Sabiduría	84
2.3 Ética Budista	87
Características particulares de la ética Budista	94
La percepción de los animales y la ética budista	100
Ética budista y la conservación de especies en peligro de extinción	103
<b>CAPÍTULO III: LA FILOSOFÍA BUDISTA APLICADA A LOS DILEMAS DE LOS ANIMALES SILVESTRES EN ZOOLOGICOS</b>	<b>107</b>
3.1 Preceptos de la acción	107
Abstenerse de la destrucción de la vida / Acciones de amor y bondad	107
Abstenerse de tomar lo que no es dado libremente / Generosidad	114
Conducta sexual apropiada / Tranquilidad, sencillez y contento	117
3.2 Preceptos del habla	119

3.3 Preceptos de la mente	123
Abstención de la codicia. Cultivo de la tranquilidad	123
Abstención del odio/aversión. Cultivo de la compasión	125
Puntos de vista erróneos / Sabiduría	127
3.4 Críticas a la inclusión de los animales en la ética budista	128
<b>CAPÍTULO IV: PERSPECTIVA NORMATIVA DEL CONFINAMIENTO DE ANIMALES EN ZOOLOGICOS</b>	<b>136</b>
4.1 Leyes y normas mexicanas relevantes para la situación de animales silvestres en cautiverio	137
Cosificación e instrumentalización de los animales	137
Conservación y educación	141
Misceláneos	142
4.2 Tratados internacionales	143
Convenio sobre la Diversidad Biológica	143
CITES	145
4.3 Códigos de Ética	146
Código de ética de la Asociación Mundial de Zoológicos y Acuarios (WAZA)	146
4.7 Budismo, animales y políticas públicas	151
<b>CAPÍTULO V. PROPUESTA BIOÉTICA DESDE EL BUDISMO SOBRE LOS ANIMALES SILVESTRES EN ZOOLOGICOS</b>	<b>161</b>
Guía de preguntas para el análisis de casos en instituciones zoológicas	164
Las 10 características de un zoológico éticamente aceptable	167
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>170</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>174</b>



## INTRODUCCIÓN

El objetivo general de este estudio es construir una propuesta bioética a través de realizar un análisis crítico de las aportaciones de la ética budista a la bioética, en lo referente al caso de los animales silvestres en zoológicos, tomando en consideración su bienestar y conservación.

Los objetivos particulares son: 1) Realizar un análisis crítico de la problemática relacionada con los animales silvestres en zoológicos y algunas de las respuestas que la bioética ha dado sobre la justificación de su cautiverio. 2) Realizar un estudio sobre la inclusión de animales no humanos dentro de la filosofía budista y explorar su aplicación a la situación de los animales silvestres en zoológicos, contrastándola con la postura ética de occidente. 3) Hacer una revisión de algunas leyes y códigos de ética relacionados con el cautiverio de animales silvestres. 4) Realizar una propuesta bioética para el análisis de la situación de los animales silvestres en zoológicos.

La situación de los animales silvestres en cautiverio<sup>1</sup> dentro de los zoológicos ha sido una cuestión de debate, e incluso de confrontación y violencia entre grupos activistas y las instituciones desde hace años. Se trata de una problemática muy compleja que además, está parcialmente expuesta al público en general, a diferencia de otras instituciones donde se mantienen este tipo de animales lejos de la mirada pública, como centros de investigación o santuarios.

El caso de los animales silvestres en cautiverio es particular porque se trata de especies animales que no han pasado por un proceso de domesticación, pero que han perdido su estatus de "vida silvestre" y han estado en contacto prolongado con seres humanos, por lo que su liberación (asumiendo que hubiera lugares adecuados para ello) es imposible en un gran porcentaje de casos. Son animales difíciles de mantener y de cuidar, costosos y muchas especies representan niveles de riesgo elevado para los humanos a su alrededor (personal a su cargo y visitantes). Todo esto hace difícil poder garantizarles niveles adecuados de bienestar.

Por otro lado, el debate sobre el cuidado y los derechos de los animales se hace cada vez más intenso en diversas esferas (academia, política, activista, etc.), por lo que las preguntas sobre la justificación ética de su cautiverio surgen cada vez con mayor fuerza y las respuestas que se han dado siguen siendo controversiales. El mantener a estos

<sup>1</sup> También se ha llamado al cautiverio como una condición "bajo cuidado humano", sin embargo, esto es una verdad a medias, pues existen muchos tipos de animales que dependen de cuidados humanos, pero no todos en condiciones de cautividad. Es por esto que en este texto se mantiene el término "cautiverio".

animales deliberadamente (incluso podría decirse que forzosamente) en cautiverio crea una dependencia de ellos hacia nosotros haciéndolos un grupo vulnerable, pues su cuidado y protección dependen completamente del ser humano (Beckoff & Ramp, 2014; Bekoff, 2007; Fennell, 2012; Gray, 2017; Higginbottom, 2004; Jamieson, 1985; Marino et al., 2009).

Los análisis bioéticos sobre la situación de los animales silvestres en cautiverio se han realizado desde diversas posturas filosóficas. Entre los puntos principales que se ponderan se encuentran el bienestar de los animales, sus posibles derechos, la conservación de especies en peligro de extinción y la discusión sobre el derecho de los humanos a instrumentalizar a otros animales. Es un campo de conocimiento que ha crecido considerablemente en los últimos años, especialmente desde los principios del movimiento de liberación animal en los años setenta. Uno de los principales motores del movimiento ha sido el avance neurocientífico sobre las capacidades cognitivas de los animales no humanos.<sup>2</sup> Los seres que anteriormente se creía tenían mentes simples y mecánicas, han demostrado tener en muchos casos capacidad cognitivas y emocionales complejas, por lo que los estándares de cuidado, así como su nivel de consideración ética, han sido altamente cuestionados en los últimos años.

Algunos ejemplos de los abordajes bioéticos zooéticos y ecoéticos se pueden explorar a través de la clasificación propuesta por Karen Warren (2000). Las teorías de consideración ética hacia seres o entidades no humanas se ha hecho en primera instancia dentro de las teorías clásicas antropocéntricas que sólo consideran los efectos sobre los seres humanos, como la teoría de los deberes indirectos hacia los animales (Kant, 2021) o de la ética de la virtud que analiza nuestros valores y cualidades reflejados en el trato a los animales (Hursthouse, 2006). Las teorías reformistas extienden la consideración ética a través de la comparación con el ser humano, es decir, sólo seres que comparten características que consideramos importantes en el ser humano adquieren importancia ética; éstas incluyen la perspectiva utilitarista que considera la capacidad sintiente de los animales como argumento para su consideración (Singer, 2002), la teoría deontológica que estima valiosas ciertas capacidades cognitivas similares al ser humano (Regan, 2004) y la ética del cuidado como una capacidad humana de ayuda al otro (Gruen, 2015). Las teorías radicales abren el foco de atención mucho más allá de las consideraciones antropocéntricas como el biocentrismo que considera valiosa cualquier forma de vida (Taylor, 2011), la ética de la tierra (Leopold, 2014), el holismo (Rolston, 2004), la ecología profunda (Naess, 1986) y el ecofeminismo (Warren, 2000). Dentro de éstas últimas, también se incluyen las

<sup>2</sup>El término “animal no humano” se usa con base en el principio biológico que ubica al ser humano como una especie animal más.

aportaciones hechas desde otros marcos conceptuales, por ejemplo desde filosofías orientales o de indígenas americanos.

Uno de los principales problemas al tratar temas de animales silvestres en cautiverio es decidir qué tipo de teorías éticas son las más aplicables, pues mientras que se trata del manejo de individuos bajo cuidado humano y por tanto parecería indicado tratarlos con las bases sentadas por teorías zooéticas que les dan un valor individual, el trabajo de conservación de especies demanda una lógica diferente, pues se involucran no sólo poblaciones, sino especies enteras, así como manejo de ecosistemas y por tanto la visión individual es insuficiente y debe ser reemplazada por consideraciones más holistas y ecoéticas en las que algunas veces el individuo deja de ser importante<sup>3</sup> y su vida no es necesariamente valorada. La tensión entre distintas aproximaciones dificulta la toma de decisiones y por tanto no deja un camino claro para el manejo y planes de conservación de éstas especies.

A través de un análisis más profundo puede verse que este caso tiene dos puntos especialmente complicados, el primero se refiere a los contextos filosófico, científico y sociocultural que suelen estar fuertemente fundamentados en pensamientos reduccionistas, mecanicistas y antropocéntricos, por lo que se complica obtener una solución distinta a las ya expresadas sin cambiar de marco conceptual. Aunque algunas posturas filosóficas radicales se han propuesto (como las mencionadas en el párrafo anterior), no han sido retomadas seriamente dentro de las ciencias biológicas o bien, éstas no han proveído satisfactoriamente de elementos prácticos para lograrlo. El segundo punto es que se trata de situaciones altamente complejas a todos los niveles (filosófico, biológico, médico, político, logístico, económico, social y cultural), lo que hace que las teorías éticas tradicionales se vean rebasadas al intentar aplicarlas.

El debate sobre el cautiverio de los animales silvestres debe comenzar desde el análisis de la valoración que hacemos de su existencia, pues la mera extensión de la consideración ética sin revisar los presupuestos que hicieron que se les rechazara en primera instancia, perpetúa los supuestos del paradigma convencional en que son considerados seres inferiores. Este paradigma antropocéntrico tiene dos puntos centrales desde los que parte, el mandato religioso judeocristiano de dominio sobre la Tierra y otras formas de vida, y la creencia de que el ser humano es el único ente racional del planeta (Davis, 2007, p. 96). De esta manera, la valoración de los animales no humanos se estima dependiendo ya sea de su utilidad, ya sea desde la relación o similitud respecto al ser humano, o bien, en virtud de la posesión de alguna característica que el evaluador

3 Una de las excepciones es el ecofeminismo de Karen Warren.

considere relevante, como puede ser la capacidad sintiente, cognitiva o valor estético. Estas consideraciones éticas, ya sea abierta o implícitamente, no se limitan a clasificarlos para facilitar su estudio, sino que generalmente conllevan un elitismo, una jerarquización rígida de los seres vivos (basada en juicios de valor que crean marcos conceptuales de opresión), de la que se ha intentado escapar a través de concepciones éticas incluyentes con resultados parciales. Si bien es cierto que nos es imposible escapar de un antropocentrismo epistémico (al tener un cuerpo con anatomía y sistema nervioso humano que perciben al mundo y piensan de manera particular), sí es necesario dejar atrás el antropocentrismo ético en el que se considera que la existencia de los animales no humanos está dada para nuestro uso y servicio, lo cual funcionó en primera instancia como base ideológica para la apropiación de sus vidas en diversos ámbitos, incluyendo la creación de los primeros zoológicos (Callicott, 1980, pp. 319–320; Regan, 2004; Sagoff, 2007; Singer, 2002; Taylor, 2011; Valle-Lira & Noguera-Solano, 2021; Vigne, 2011; Warren, 1990).

Un elemento crucial en la relación del ser humano con los otros animales ha sido la visión dualista, mecanicista<sup>4</sup> y reduccionista de la naturaleza a partir de la modernidad, la cual ha permeado desde la filosofía hacia la práctica científica como su manera de analizar y entender al mundo. Esta forma de observar el mundo inicia desde la antigua Grecia, donde aunque aún no se consideraba al ser humano como esencialmente diferente al resto de los animales, sí se piensa a sí mismo como superior por su capacidad de raciocinio. También en esta época se establecen los métodos analíticos y lógicos epistémicos, entre otros. Años después esta visión se conjuntó con los valores judeocristianos, manteniéndose durante la edad media y hasta la modernidad, donde fue retomada con una fuerza aún mayor y de manera más radical. Estudios como los de Isaac Newton y Robert Boyle, pero sobre todo la visión dualista de René Descartes, conformaron la visión positivista y mecanicista del mundo, en la que se conciben a los animales como un sistema mecánico con una causalidad interna, como el mecanismo de un gran reloj. Estos difieren del ser humano, de acuerdo al planteamiento cartesiano, en su falta de raciocinio (alma), la cual no pertenece al dominio del determinismo biológico, sino queda fuera de éste para preservar nuestro libre albedrío (el llamado dualismo cartesiano) (Heylighen et al., 2017; Simondon, 2008).

Esto ha derivado en dos tipos diferentes de interpretación de la evolución de las especies, por un lado se le otorga una direccionalidad, un progreso ascendente en el cual se coloca al ser humano como la culminación, haciéndola compatible con teorías teológicas

<sup>4</sup> Es necesario diferenciar entre el mecanicismo metodológico, que ha sido muy utilizado como herramienta de investigación científica, y el mecanicismo filosófico como concepción de la realidad (metafísica). En este texto se hablará sobre la segunda concepción, a menos que se especifique lo contrario.

y antropocéntricas a partir de la idea de un “diseño”, lo que implica la existencia de un “diseñador” (Caso & Solano, 2016; Nicholson, 2013; Simondon, 2008). Por otro lado, si se concibe a la evolución como un mecanismo que surge de pequeños cambios aleatorios que son eliminados o conservados por la selección natural, sin un propósito, significado ni dirección, la única certeza dentro de todo esto es el cambio mismo. Desde esta perspectiva, el surgimiento de cualquier especie es un simple accidente que bien pudo no haber ocurrido (Callicott, 2008, p. 176; Nicholson, 2013; Sagoff, 2007). Si las especies animales no son más que accidentes, si no existe un *telos*, entonces ¿por qué es importante conservar aquellas que están en peligro de extinción? (Callicott, 2008, p. 176; Sagoff, 2007).

Las ciencias biológicas nos proveen de una metodología para la conservación de especies, pero no nos dan una justificación ética para su defensa. Más aún, la generación del conocimiento científico que permite entender mejor las necesidades de otros animales no suele ser suficiente para generar una respuesta por parte de la sociedad para atender su sufrimiento (Bekoff & Pierce, 2017; Callicott, 2008, p. 176; Sagoff, 2007). La falta de una ideología central, de una visión filosófica que dé sentido y directrices a la práctica conservacionista ha llevado a una gran divergencia en cuanto a estrategias e incluso a la implementación de prácticas de zoocidio en contra de especies o poblaciones cuya presencia se considera que interfiere en el quehacer conservacionista o a la eliminación de individuos cuya genética no es la deseada (Wallach et al., 2018).

Para encontrar respuestas para los dilemas generados por la existencia de animales silvestres en cautiverio y enriquecer el debate bioético, se deben tomar en cuenta sus características particulares desde la luz de los nuevos conocimientos científicos y necesidades especiales de conservación que varían entre especies, incluso entre individuos (Barnosky et al., 2011; Barongi, R. Finken, F. Parker, M. Gusset, M., 2015). Tradicionalmente, este debate se ha llevado a cabo desde una perspectiva principalmente eurocéntrica, manteniéndose dentro de una misma línea de pensamiento occidental que tiene una gran carga antropocéntrica, aunque en últimos años se ha pugnado por la creación de perspectivas éticas no antropocéntricas, que tienen que ir contra corriente del seno filosófico y cultural en que han surgido. Los problemas de pérdida de la biodiversidad y dilemas sobre el cautiverio de animales son asuntos complejos y multiculturales y por tanto tendría sentido hacer un abordaje igualmente multifacético (Callicott, 2001).

Cuando hablamos de sistemas complejos nos referimos a fenómenos que se componen de diversos elementos que interactúan entre sí directa e indirectamente, creando una red de retroalimentaciones positivas y negativas que hacen que las acciones de cualquier tipo de agente no tengan efectos lineales ni proporcionales creando un estado de

incertidumbre. La raíz latina *complexus* se refiere a situaciones en que diversos elementos se encuentran entrelazados, a diferencia de lo estipulado por las epistemologías mecanicistas, el sistema en su conjunto no es comprensible a través de la separación de sus partes, ya que estos tienen propiedades “emergentes”, es decir, que su unión resulta en algo mayor y distinto a la simple suma de elementos (Gershenson & Heylighen, 2005; Heylighen et al., 2017). La situación de los animales silvestres en zoológicos se comprende mejor desde la complejidad que desde el reduccionismo, pues tiene numerosos componentes de diversas dimensiones: una gran cantidad de individuos de diferentes especies, en diferentes espacios y regiones geográficas que se albergan en instituciones extremadamente variadas en cuanto a logística, marco conceptual, presupuesto, infraestructura, capacitación de personal, etc. Aún dentro de una misma institución las situaciones pueden ser radicalmente distintas para un individuo que para otro.

El análisis ético de situaciones complejas requiere de teorías flexibles y amplias que al mismo tiempo eviten el relativismo, características que no suelen encontrarse dentro del pensamiento clásico eurocéntrico que busca la imparcialidad y universalidad. Es por esto que es importante encontrar nuevas aproximaciones, como los sistemas filosóficos orientales cuyas teorías éticas difieren de muchas de las occidentales en diversos aspectos. Un ejemplo de ello es el budismo, cuya ética es inclusiva de manera orgánica para animales no humanos, además de establecer preceptos y otras guías que no son absolutistas, pero sí orientan la conducta de los seres humanos. La introducción del pensamiento filosófico budista en el debate bioético puede ayudarnos a encontrar nuevas posturas y soluciones ante los dilemas provenientes de la situación de animales dentro de zoológicos.

La filosofía budista ofrece una nueva perspectiva para occidente, la cual se ha desarrollado desde hace miles de años buscando, entre otros objetivos, el tener una convivencia pacífica con el resto de los seres vivos. Esta filosofía, que sigue siendo relativamente poco conocida fuera de Asia, considera éticamente, desde su origen, a todos los seres vivos sin que tengan relevancia su utilidad, características específicas, ni su relación con los seres humanos (Keown, 1995; McCormick, 2013; Rinpoche, 1986; Sangharakshita, 2010). Esto ha derivado en una postura de respeto hacia los animales, el ambiente y los ecosistemas (Bialek, 2014; Rinpoche, 1986; Sangharakshita, 2010), además no depende de la existencia de estudios científicos que demuestran sintiencia o consciencia en los individuos. Desde el budismo se ha abogado por la no explotación de animales domésticos, así como por el cuidado del medio ambiente (Bialek, 2014; Callicott, 2008; Chophel et al., 2012; Harvey, 2000, p. 178), sin embargo, no se ha abordado profundamente el tema específico de los animales silvestres en cautiverio ni la conservación de especies en peligro de extinción.

La inserción de nuevas perspectivas dentro del debate bioético (diferentes a la tradición clásica occidental) no es un asunto sencillo. Se corre el riesgo de que una de las partes domine a la otra, asumiéndose como “correcta” y aceptando sólo aquellas afirmaciones que concuerden con su visión. Esta no es una verdadera integración de conocimiento, sino una imposición ideológica. El debate multicultural debe articularse de manera ecléctica, internacional y orquestada. Si bien es necesario establecer criterios básicos, también es importante revisar cada perspectiva con una mente abierta, teniendo en cuenta que el conocimiento acumulado en algunas religiones y pueblos originarios abarca también siglos de experiencia y reflexiones que pueden resonar o enriquecer teorías filosóficas y científicas contemporáneas y por tanto tener relevancia en la reflexión de dilemas (Callicott, 2001).

Este cambio de contexto es necesario, pues la manera en que tratamos a los otros depende de la manera en que pensamos de ellos, cómo concebimos a la naturaleza, a lo humano y la relación entre nosotros y la naturaleza. Una manera de modificar estas concepciones es a través de otros puntos de vista (Callicott, 2008, p. 168). El advenimiento de un paradigma procesual de la naturaleza que tome en cuenta su gran complejidad, puede representar una bienvenida a la visión ética budista que tiene concepciones metafísicas compatibles e incluso complementarias con estas formas de explicar la realidad (Callicott, 2008, p. 180; Harvey, 2000, p. 179; Nicholson, 2013). La filosofía budista concibe al ser humano como un fenómeno procesual integrado en la naturaleza, reconociéndole el mismo origen condicionado y capacidad de sufrir que al resto de los seres sintientes. A partir de esto se desarrolla una teoría ética que hace énfasis en la interconexión de todos los seres y que está basada fuertemente en la virtud de la compasión (Garfield, 2010; Sangharakshita, 2010).

Al hablar de animales silvestres en zoológicos, estamos considerando un problema de reflexión en el que convergen conocimientos y disciplinas distintas, sobre las cuales se revisarán y discutirán aquellas ideas relevantes de la biología, ecología, veterinaria, normativas y éticas que permitan abordar de manera interdisciplinaria los dilemas en torno a sus condiciones en cautiverio.

Para lograr los objetivos de este trabajo se realizó una investigación documental que no sólo incorporó textos académicos, pues parte de la información referente a los zoológicos se encuentra en textos periodísticos y páginas electrónicas de distintas organizaciones (como son aquellos que hablan de accidentes, ataques, denuncias, códigos de ética, cifras, entre otros). La información fue recolectada, analizada y reflexionada en un

ejercicio hermenéutico para comprender las circunstancias particulares relacionadas con el fenómeno.

Dentro del Capítulo I se hace una revisión bibliográfica y análisis sobre la problemática de los animales silvestres en zoológicos desde la dimensión médica-biológica, así como de las respuestas que la bioética ha dado sobre este problema desde diferentes perspectivas. En el Capítulo II se presentan algunos conceptos fundamentales de la filosofía budista que son relevantes para la inclusión de animales no humanos dentro de la consideración ética. Se retomaron elementos del budismo temprano y Mahayana, ya que son las variantes de esta filosofía que contienen los principales fundamentos filosóficos relevantes para este estudio. En el Capítulo III se detalla la propuesta ética desarrollada en este trabajo a partir de un ejercicio reflexivo y hermenéutico en el que se aplica la perspectiva budista a la situación de los animales silvestres en zoológicos, analizando sus alcances y factibilidad, a través de la aplicación de los preceptos éticos. Posteriormente en el Capítulo IV se incluye una revisión y análisis de una selección de leyes y códigos de ética relacionados con el cautiverio de animales silvestres, explorando sus alcances y limitaciones. Una propuesta bioética desde el budismo sobre los animales silvestres en zoológicos es explorada en el Capítulo V, reflexionando sobre las características que necesitaría un zoológico para ser congruente con la ética budista, así como una guía para el análisis y la reflexión de casos. Finalmente se presentan las conclusiones del estudio, las cuales incluyen una serie de características necesarias para el funcionamiento ético de los zoológicos.



## **CAPÍTULO I . LA PROBLEMÁTICA DE LOS ANIMALES SILVESTRES EN ZOOLOGICOS, PERSPECTIVAS BIOLÓGICAS Y BIOÉTICAS**

En este capítulo se realiza un análisis bioético de la situación de los animales silvestres mantenidos dentro de zoológicos, tomando en cuenta sus necesidades específicas de bienestar, así como las situaciones especiales de especies en peligro de extinción. Los aspectos a considerar son: 1.1 Procedencia de los animales; 1.2 Alojamiento; 1.3 Programas de conservación, investigación y liberación; 1.4 Destino final; 1.5 Los zoológicos como centros de educación y esparcimiento; 1.6 Reflexiones bioéticas; y 1.7 Filosofía procesual y complejidad.

Dentro de esta tesis se entenderá por zoológicos aquellos establecimientos que albergan animales silvestres en cautiverio, siendo la exhibición de los mismos uno de sus principales propósitos y no el montar espectáculos, aunque estos se lleven a cabo en menor grado. Se estima que existen alrededor de 10,000 zoológicos alrededor del mundo, pero sólo 1000 se encuentran afiliados a la Asociación Mundial de Zoológicos y Acuarios (WAZA por sus siglas en inglés), por lo que es posible que sólo el 10% se apege a los estándares de calidad necesarios para garantizar el bienestar de los animales (Walker, 2011).

Aunque desde el siglo pasado se han dado grandes pasos para mejorar el cuidado y bienestar de los animales mantenidos dentro de los zoológicos, por ejemplo enriqueciendo los albergues y la alimentación, aún es posible y sobre todo necesario que estas mejoras continúen. Es importante seguir cuestionando y analizando esta situación, no sólo desde la perspectiva práctica - técnica, sino también ideológica y volvernos a preguntar cuál es el lugar que tienen los zoológicos dentro de nuestra sociedad. Los animales silvestres alojados en zoológicos no están en cautiverio por su voluntad ni se les da la opción de la liberación en la mayoría de los casos, por tanto la obligación ética mínima del ser humano es proveerles de todos los elementos necesarios para su bienestar, sin importar la especie, pero ¿es esto mínimo a lo que deberíamos aspirar darles? Quizá pudiéramos replantear esta situación desde otras perspectivas y modificar no sólo las prácticas, sino la concepción misma de los animales no humanos y nuestra relación con ellos para dejar de pensar en mínimos y aspirar a darles lo mejor, tanto en cuidado como en conservación.

### **1.1 Procedencia de los animales**

La procedencia de los animales mantenidos en zoológicos es muy variada, algunos individuos son criados en cautiverio, otros provienen de circos o centros de investigación o son capturados de vida libre, mientras que algunos son producto de donaciones o decomisos a partir de situaciones de tenencia o transporte ilegal. En algunas situaciones

hay ejemplares que eran originalmente animales de compañía pequeños y manejables, pero cuando crecen las personas se dan cuenta que no les es posible seguirlos teniendo en casa, ya sea por razones económicas, de seguridad o por falta de espacio, así que son donados o hasta abandonados en las instalaciones de los zoológicos<sup>5</sup>.

La relevancia de la procedencia de los animales silvestres en zoológicos radica en que, desde el punto de vista médico-biológico, su origen tiene consecuencias importantes en cuanto a su condición física y psicológica, por ejemplo, no es lo mismo un primate que fue mantenido como animal de compañía que uno proveniente de algún centro de investigación. Desde la perspectiva ética, las implicaciones también pueden llegar a ser radicalmente contrarias en casos de rescate animal y otros de extracción de vida libre. A continuación se abordarán cada una de estas situaciones.

### **Reproducción en cautiverio**

La reproducción de animales silvestres en cautiverio puede llevarse a cabo básicamente por dos razones, para mantener las poblaciones en exhibición y/o como parte de programas de conservación de especies en peligro de extinción; aunque una tercera justificación viene de la etología, con la idea de que mantengan la mayor cantidad de conductas “normales” posibles. Desde la primera justificación, puede verse como algo benéfico el reproducir animales en cautiverio en lugar de seguir extrayendo individuos de las poblaciones silvestres, sin embargo esto no es necesariamente bueno para los animales, pues tenemos generaciones tras generaciones de individuos que no conocen la libertad, muchas veces sin condiciones óptimas de bienestar, sólo para satisfacer necesidades humanas de recreación o investigación. Frecuentemente se argumenta que además de la parte recreativa, las colecciones de animales tienen un fin educativo, este es un tema que se tratará más adelante y que no es del todo convincente. La reproducción en cautiverio generalmente se da entre un número muy limitado de individuos, por lo que la endogamia los hace propensos al surgimiento de genes recesivos y se reduce la diversidad genética de la población. Algunos zoológicos tienen programas detallados con estudios genéticos para

<sup>5</sup> Durante la pandemia de SARS-CoV2 la Asociación de Zoológicos, Criaderos y Acuarios de México (AZCARM) emitió un desplegado asegurando el rescate de animales cuyos cuidadores ya no puedan tenerlos para evitar que se los maten, mueran de hambre o sean liberados en condiciones inapropiadas. (<https://www.reforma.com/acogen-zoologicos-a-animales-abandonados/gr/ar192655?md5=4a38b702279b9c8eea0f4c4a45d666e0&ta=0dfdbac11765226904c16cb9ad1b2efe&icmd5=59c955bd20856e1c273033f84451619b>) Esto luego de que un mapache fuera abandonado en el zoológico de Culiacán y agrediera a una mujer policía al momento de resguardarlo (<https://sateliteonline.mx/web/dejan-mapache-afuera-del-zoologico-de-culiacan-y-ataca-a-policia>). Hasta el 21 de mayo ya eran más de 600 los animales rescatados por distintos zoológicos. (<https://www.excelsior.com.mx/nacional/van-600-animales-silvestres-rescatados-durante-pandemia/1383207#.Xsfb7hwb5tQ.twitter>)

evitar dichos problemas, como lo hacen algunos zoológicos asociados a la WAZA.<sup>6</sup> Sin embargo, esto genera situaciones en las que el valor de los individuos está dado por su material genético, desestimando cualquier otro tipo de valoración ética y permitiendo su uso y hasta su muerte sin mayor consideración.

Un argumento a favor de la reproducción en cautiverio lo representan los casos en que, aunque su objetivo primario era mantener ejemplares de exhibición, se ha creado poblaciones que logran salvar a la especie de la extinción, como en el caso del lobo mexicano<sup>7</sup> (*Canis lupus baileyi*) o la situación actual del demonio de Tasmania<sup>8</sup> (*Sarcophilus harrisii*). Otro punto a considerar son las implicaciones que tiene limitar la reproducción, pues puede generar problemas como quistes ováricos, piometra o neoplasias adrenales, además debemos recordar que en muchas especies como elefantes y jirafas, el hacer cirugías de control natal no es algo tan factible (Asa, 2016). Aunque esto no aplica a todas las especies y contrario a lo que algunas instituciones afirman, se ha demostrado que en muchos casos permitir la reproducción no modifica la esperanza de vida en especies de mamíferos en zoológicos (Ricklefs & Cadena, 2007). Así que el argumento de salud no es definitivo para permitir o limitar la reproducción, sino que tiene que analizarse cada caso de manera particular.

Cuando se reproducen a los animales con fines de preservar a una especie en peligro de extinción, se puede argumentar un beneficio mutuo tanto a humanos como a los animales y podría pensarse en una justicia retributiva, ya que aunque se les prive de la libertad se está salvando a su especie de la extinción, especialmente cuando los programas incluyen la liberación de individuos de vuelta a su hábitat natural para repoblarlo. Sin embargo, debemos preguntarnos si eso es algo realmente efectivo, primero, porque estos programas sólo contemplan a un reducido número de especies, y segundo, ¿qué tan eficaces serán a largo plazo si al mismo tiempo no se toman medidas para la preservación de los ecosistemas que mantienen a esas poblaciones o no se establecen programas internacionales de cooperación para incrementar el alcance de los mismos? Quizá sería más efectivo preservar y aumentar los espacios donde los animales silvestres pueden realizar sus vidas de manera natural, sin la intervención humana, en lugar de aprisionarlos para salvarlos de la devastación provocada por sus mismos captores (este tema se discute

6 <https://www.waza.org/priorities/conservation/international-studbooks/>

7 El lobo mexicano estaba declarado "Extinto del Medio Silvestre" desde finales de la década de los 70 hasta 2019 en que la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat), lo cambió de categoría a especie en "Peligro de Extinción", como parte de la actualización de la Norma Oficial Mexicana 059.

8 Las poblaciones silvestres del demonio de Tasmania se han visto afectadas por un tumor transmisible muy agresivo, además de los efectos de los incendios de enero de 2020, por lo que las poblaciones en cautiverio representan una esperanza para la conservación de la especie.

con mayor profundidad en las siguientes secciones).

Respecto a la WAZA (institución que dice preocuparse por la conservación de especies), al revisar los reportes que presenta en su página electrónica ([www.waza.org](http://www.waza.org)), se encuentran algunos datos que contradicen dicha aseveración. Se reportan gastos de \$231 millones de dólares al año en proyectos de conservación para aproximadamente 500 programas de las 6,000 especies que albergan (800,000 animales) de las cuales sólo 1,000 se encuentran en peligro de extinción.<sup>9</sup> Es decir, sólo se tienen programas de conservación para menos del 10% de las especies que albergan que incluyen sólo una mínima parte de las especies en peligro de extinción. Al mismo tiempo en otra publicación reportan un ingreso de 24 mil millones de dólares al año, lo que indica que menos del 1% de sus ingresos se destinan a la conservación de especies.<sup>10</sup> Esta es la situación en los mejores zoológicos del mundo, que son menos del 10% del total.

Mientras tanto los intercambios y transacciones de animales silvestres continúan, muchas veces rayando en la ilegalidad aprovechando huecos legales en todo el mundo, poniendo una arista en la adquisición de animales por parte de los zoológicos y dejando dudas sobre su conducta ética. Una investigación del periódico británico *Independent* ha denunciado esto en septiembre de 2020.<sup>11</sup> Las acusaciones de corrupción contra la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES por sus siglas en inglés) se abordan en el capítulo IV.

El intercambio de animales entre zoológicos o “Transferencia” es un evento común, dado que los costos y restricciones del comercio son elevados, sin embargo, también existe lo que se conoce como “abuso de transferencia”, la cual ha sido denunciada en relación al movimiento de elefantes entre múltiples instituciones. El problema de estos traslados va más allá de las complicaciones logísticas y de estrés durante el transporte, pues cuando se realizan con animales altamente sociales, como son los elefantes, el romper con las relaciones entre individuos es sumamente traumático, tanto como para los que se van como para los que se quedan, presentando patologías visibles a través de conductas como estereotipias (Holdgate et al., 2016).

Finalmente queda decir que la reproducción en cautiverio no siempre es exitosa y frecuentemente las madres rechazan a las crías o ignoran los huevos, por lo que las crías

9 <https://www.aza.org/zoo-and-aquarium-statistics?locale=en>

10 <https://www.aza.org/aza-news-releases/posts/aza-zoos-and-aquariums-contribute-24-billion-to-us-economy-?locale=en>

11 <https://www.independent.co.uk/climate-change/news/chimpanzees-africa-legal-illegal-wildlife-trafficking-china-b449057.html>

deben ser cuidadas por seres humanos, con el riesgo de impronta<sup>12</sup>. Esto parece ser tiene que ver con los niveles de estrés de las madres, lo que afecta su comportamiento (Bahr et al., 1998), o bien, la falta de un grupo estable y con diversidad de edades y estados reproductivos limitan el aprendizaje, por lo que se usan a veces incluso muñecas en el periodo previo al parto para incentivar las conductas maternas en primates.<sup>13</sup>

### **Decomisos y Rescates**

Algunos de los habitantes de zoológicos tienen un origen diferente, pues provienen de decomisos, ya sea de colecciones privadas, comercio ilegal, o son animales que se han “retirado” de centros de investigación o espectáculos. Muchos de estos animales han sufrido mutilaciones, por ejemplo se eliminan sus garras o colmillos para reducir su peligrosidad, además de que su comportamiento se ha afectado gravemente por las condiciones en que se encontraban, de manera que no siempre es posible liberarlos o integrarlos con sus congéneres, pues están en clara desventaja física y mental y además desconocen las conductas necesarias para la convivencia en grupo. En estos casos en que las únicas alternativas son la muerte o alojamiento en zoológicos, esta última se presenta como la opción más compasiva para el animal (siempre y cuando se cuente con los recursos para darle una buena calidad de vida) y al mismo tiempo se obtienen ejemplares para la colección zoológica.

El decomiso del tráfico de animales silvestres es un problema muy grave, para ejemplificarlo, tan sólo en el primer semestre de 2018 en México la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA) decomisó 7154 animales.<sup>14</sup> El dar alojamiento a esta gran cantidad de individuos es un reto considerable que no siempre es factible por parte de las instituciones zoológicas. Baste con este otro ejemplo, en mayo de 2020 se interceptó un cargamento ilegal de 15,000 tortugas en el aeropuerto de la Ciudad de México que tenía como destino China.<sup>15</sup> Aunque una parte de las tortugas murieron, siguen siendo miles de tortugas que necesitan alojamiento, cuidado y alimentos y los recursos en los zoológicos son limitados.

### **Instrumentalización política**

Una de las maneras en las cuales se instrumentaliza a los animales es a través de el

12 Durante las primeras etapas de vida se presentan momentos críticos de aprendizaje dentro de los cuales puede haber consecuencias, como que los animales desarrollen demasiada familiaridad y apego hacia los seres humanos.

13 <https://www.cbs58.com/news/a-critically-endangered-gorilla-is-about-to-be-a-mom-and-shes-using-a-doll-for-practice>

14 <https://www.milenio.com/estados/aumenta-27-decomiso-fauna-silvestre-profepa>

15 <https://cnnespanol.cnn.com/video/tortugas-rescate-aeropuerto-cdmx-profepa-comercio-ilegal-china-nat-pkg-perspectivas-mexico/>

intercambio de animales silvestres como parte de agendas políticas internacionales, siendo un claro ejemplo el de los osos panda en China (*Ailuropoda melanoleuca*), que se han convertido en una herramienta política, pues su carisma es fácilmente utilizable para ganarse a la ciudadanía, utilizándolos como moneda en intercambios político-culturales (Hartig, 2013). Otro ejemplo similar es el envío de pangolines desde Taipei hasta Praga.<sup>16</sup>

Supeditar el bienestar y conservación de estos animales por una agenda política es altamente cuestionable. Si aceptamos que es aceptable utilizarlos para conseguir un bien mayor a través de estrategias políticas, estamos cediendo a que sean considerados como medios, como instrumentos y dejan de ser un fin en sí mismos. Si la intención es obtener un doble beneficio, promover su conservación al tiempo que se establecen relaciones diplomáticas, podría ser defendible, pero recordemos que en muchos casos, como el del panda, su éxito reproductivo fuera de China es sumamente bajo, por tanto, el ceder ejemplares a otros países no es necesariamente bueno para la conservación de la especie.

En México se dio el caso de la osa polar Yupik (*Ursus maritimus*) en 2018, quien se encontraba en el zoológico de Michoacán como un préstamo de Estados Unidos. La posibilidad de su traslado hacia un santuario en Reino Unido desató una batalla legal, mediática y política, en que se tomó a la osa como un recurso del estado, negándole el traslado, en parte por precauciones médicas, pero también por una apropiación de la osa por parte del Estado.<sup>17</sup> Finalmente la osa murió antes de que la batalla legal pudiera resolverse.

### **Extracción de vida libre**

Esta es una práctica que muchas instituciones ya no consideran aceptable, pero sigue ocurriendo y hasta permitiéndose. Como se mencionó anteriormente, la gran mayoría de los zoológicos no están adscritos a organismos regulatorios como la WAZA, por lo que es posible que sigan manteniendo estas prácticas. Pero aún aquellos lugares que se apegan a los estándares de calidad obtienen animales provenientes de reservas bajo diversas justificaciones, como los elefantes africanos que se incorporaron a la colección de Africam Safari en México con la apología de que más que una captura, era un rescate pues los individuos serían matados por la sobrepoblación en su lugar de origen.<sup>18</sup> Este tipo de acciones han sido criticadas pues es una práctica común en diversos parques y reservas de

<sup>16</sup>[https://focustaiwan.tw/society/202008310020?](https://focustaiwan.tw/society/202008310020?fbclid=IwAR245cDnyZkI1063BC105EaOWrriYnw8RMqbMSqXx296f9LOfRFn6t7AEkU)

[fbclid=IwAR245cDnyZkI1063BC105EaOWrriYnw8RMqbMSqXx296f9LOfRFn6t7AEkU](https://focustaiwan.tw/society/202008310020?fbclid=IwAR245cDnyZkI1063BC105EaOWrriYnw8RMqbMSqXx296f9LOfRFn6t7AEkU)

<sup>17</sup><https://www.debate.com.mx/mexico/osa-yupik-gobernador-silvano-aureoles-zoologico-hogar-morelia-michoacan-20180224-0152.html>

<sup>18</sup> <https://www.africansafari.com/elefante-africano.html>

África que siguen abasteciendo de elefantes al mundo.<sup>19</sup> Aunado a esto, las regulaciones de CITES tienen exenciones que permiten que siga la extracción de vida libre, lo cual se menciona en el capítulo IV.

Otro caso importante es el del lagarto monitor sin orejas de Borneo (*Lanthanotus borneensis*), especie en grave peligro de extinción que está protegida tanto por leyes locales como internacionales (CITES) y sin embargo se encuentra en las colecciones zoológicas de diversas instituciones de Europa y otros lugares del mundo, sin que haya registros de su exportación-importación por vías legales o de su cría en cautiverio para esos fines. Los únicos ejemplares que se han adquirido de manera “legal” serían aquellos que han sido decomisados y puestos bajo resguardo, pero estos son sólo unos pocos casos (Nijman, 2021).

Continuar la extracción de animales de vida libre sólo podría ser justificable si estuvieran en verdadero peligro y no hubiera otras opciones más que el cautiverio, sin embargo, esto es una falla de nuestros programas de conservación, pues la prioridad debe ser la conservación *in situ* como se estableció en el Convenio sobre la Diversidad Biológica (PNUMA, 1992). Lamentablemente existen numerosos problemas para este trabajo, pues se requiere la cooperación de todo tipo de organismos nacionales e internacionales, y aún así no es suficiente, pues el crimen organizado y los conflictos armados, así como las situaciones de pobreza extrema se interponen a los trabajos de conservación y no son asuntos que puedan resolverse fácilmente. Es por esto que algunas organizaciones como Roots and Shoots<sup>20</sup> se han enfocado en el trabajo comunitario como antesala al trabajo de conservación de especies y ecosistemas.

## 1.2 Alojamiento

Cuando hablamos del alojamiento en zoológicos abordamos un tema muy complejo, pues son muchos los elementos que deben tomarse en cuenta para la evaluación de un albergue. Entre las variables a considerar se encuentran la cantidad de espacio vertical y horizontal (dependiendo de las necesidades por especie, por ejemplo, especies arborícolas

<sup>19</sup>[https://africanelephantjournal.com/hearts-of-darkness-a-history-of-zimbabwe-and-chinas-cruel-trade-in-baby-elephants/?fbclid=IwAR3YHBahO1H5u5g1I5qSPvCJD97tDaFqEaQhL4saUCPseH-48\\_OlqB1rttl](https://africanelephantjournal.com/hearts-of-darkness-a-history-of-zimbabwe-and-chinas-cruel-trade-in-baby-elephants/?fbclid=IwAR3YHBahO1H5u5g1I5qSPvCJD97tDaFqEaQhL4saUCPseH-48_OlqB1rttl)

<https://zooxi.org/la-exportacion-de-los-ultimos-elefantes-de-africa/>

[https://zooxi.org/la-exportacion-de-los-ultimos-elefantes-de-africa/?fbclid=IwAR34iYCdevfM3Ec2SvEub25hwEty-T9pXNxCYmZs2j9\\_H2V9bIMWcpgZUgc](https://zooxi.org/la-exportacion-de-los-ultimos-elefantes-de-africa/?fbclid=IwAR34iYCdevfM3Ec2SvEub25hwEty-T9pXNxCYmZs2j9_H2V9bIMWcpgZUgc)

<https://www.nytimes.com/2019/07/09/magazine/elephants-zoos-swazi-17.html>

<sup>20</sup> <https://www.rootsandshoots.org/>

necesitarán más espacio vertical que horizontal), ventilación, el tipo y formas de alimentación, la presencia de enriquecimiento ambiental, aislamiento o contacto con otros individuos, ya sea de su misma o diferente especie, condiciones de seguridad necesarias tanto para los animales en cautiverio como para el personal y visitantes, protección contra el clima, entre otros. Todos estos parámetros deben de estar ajustados a las características y necesidades de la especie, número de individuos y necesidades especiales, ya sea por edad o patologías no sólo físicas, sino también mentales que presenten los individuos.

Una situación importante y que suele desconocerse porque no se observa públicamente, es la existencia de individuos alojados fuera de los recintos de exhibición. Esto ocurre por diversas razones, por ejemplo períodos de cuarentena, sobrepoblación, agresiones territoriales o control de la reproducción. Estas situaciones conllevan algunos problemas, como el hecho de que las instalaciones internas (a veces llamadas “casas de noche”) no suelen ser de tan buena calidad como los albergues de exhibición, pues tienen restricciones como el acceso a la luz o escasez de espacio o enriquecimiento ambiental; también debemos considerar que en especies altamente sociales, el aislamiento es una fuente importante de sufrimiento.

Evaluar apropiada y objetivamente el alojamiento de animales silvestres no es algo sencillo, especialmente cuando la normativa no es suficientemente exhaustiva, por lo que con que las condiciones no sean deplorables de manera obvia, se asume que son aceptables. Por ejemplo en 2019 se hicieron conocidas las malas condiciones en que se alojaban a los animales en el Wilson’s Wild Animal Park de Estados Unidos, situación que llevó hasta el levantamiento de cargos por crueldad animal, esto a pesar de que el lugar había sido previamente inspeccionado y aprobado por las autoridades recientemente.<sup>21</sup>

El alojamiento de animales debe de darles todas las herramientas para que puedan tener buenos niveles de bienestar, es decir, que presenten un buen estado de salud físico y mental, pero ¿cómo podemos saber que alguien tiene “bienestar”? La evaluación del bienestar animal no es una tarea fácil, existen diferentes aproximaciones, una de las más utilizadas y aceptadas es a través de las “cinco libertades”<sup>22</sup> (ahora llamadas dominios), que hacen referencia a áreas importantes para evaluar el bienestar animal de una manera

21 <https://www.washingtonpost.com/science/2019/12/19/usda-saw-no-problems-this-zoo-local-authorities-found-monkey-dungeon/>

<https://www.independent.co.uk/news/world/americas/monkey-dungeon-zoo-wilsons-wild-animal-park-animal-cruelty-virginia-a9254586.html>

22 Las Cinco Libertades surgen a partir de la publicación del libro de Ruth Harrison "Máquinas animales" en 1964 que describe las prácticas intensivas de ganadería y avicultura de la época. Esto generó que el gobierno británico creara un comité en 1965, presidido por el profesor Roger Brambell, donde se presentó el "Informe del Comité Técnico para Investigar sobre el Bienestar de los Animales Mantenidos bajo Sistemas Intensivos de Ganadería", que se conoció como "El Informe Brambell".



estructurada y sistemática, estas dimensiones son:

- 1) Libre de hambre y sed (nutrición)
- 2) Libre de malestar (ambiente)
- 3) Libre de dolor, sufrimiento o enfermedad (salud)
- 4) Libre de expresar comportamientos naturales (comportamiento)
- 5) Libre de miedo y angustia (estado mental)

Esta formulación tiene como objetivo hacer énfasis en áreas relevantes del bienestar animal (nutrición, ambiente, salud y comportamiento) y la generación de experiencias mentales positivas (estados mentales). Algunos ejemplos sobre la manera en que se evalúan y se interrelacionan son dados por Mellor (2017):

- Los niveles de alimentación (dominio 1) que minimizan el hambre (dominio 5) serían inadecuados para especies animales que necesitan forrajear a través de grandes distancias o no se provean los niveles de energía necesarios para llevar a cabo esas actividades.
- Un ambiente frío incrementa la demanda de producción de calor (dominio 2) que deberían ser proveídos en la alimentación (dominio 1) y que de no ser así, se provocaría incomodidad y hambre (dominio 5).
- La presencia de incomodidad respiratoria (disnea) (dominio 5) se puede deber a contaminación ambiental (dominio 2), patologías respiratorias (dominio 3) o ejercicio excesivo, como al escapar de un depredador (dominio 4).

Aunado a las cinco libertades o dominios, se ha propuesto una sexta libertad o dominio: que sean libres de extinción por causas antropogénicas (Bekoff & Pierce, 2017, p. 167) . Esto se presenta como una forma de exaltar nuestra responsabilidad dentro de la sexta extinción masiva que está ocurriendo actualmente y también como consideración ética con los habitantes futuros de este mundo, tanto humanos como no humanos. Esta libertad se debería interpretar como la posibilidad de habitar en ambientes que permitan su supervivencia plenamente no sólo como individuos, sino también como especie.

Una manera diferente de evaluar el bienestar es a través de los Modelos de Indicadores de Bienestar Animal (AWIN por sus siglas en inglés) que pone especial énfasis en el reconocimiento y la evaluación del dolor. Estos protocolos se crearon para su aplicación en animales domésticos, como caballos y vacas (Mattiello et al., 2015) y trabajan

con base en los siguientes principios:

- a) Buena alimentación, que incluye la ausencia de hambre y sed de manera prolongada.
- b) Buen alojamiento, que se provea confort para descanso, temperatura y facilidad de movimiento.
- c) Buena salud, a través de la ausencia de lesiones, enfermedades y dolor (incluido el dolor causado por los procedimientos de manejo).
- d) Comportamiento apropiado, expresiones de comportamiento social y de otras naturalezas, promover una buena relación humano-animal y estados emocionales positivos.

Las necesidades espaciales son cruciales, pues muchas especies requieren de grandes dimensiones territoriales por ejemplo, de acuerdo a datos de la WWF<sup>23</sup> los jaguares utilizan espacios de más de 700 Km<sup>2</sup> en su hábitat natural, territorio significativamente superior a los pocos metros que se les proveen en cautiverio. La presencia de estereotipias está directamente relacionada con el tamaño de hábitat que utilizan los grandes mamíferos en vida libre, siendo el caso más dramático el del oso polar (*Ursus maritimus*) quien recorre hasta 80,000 Km<sup>2</sup> en vida libre, por lo que las instalaciones en las que se mantienen en cautiverio representan una millonésima parte de esto. Por otro lado, especies que tienen menos movilidad, como los perezosos (*Choloepus* sp., *Bradypus* sp.) y koalas (*Phascolarctos cinereus*) tienen necesidad de un rango menor de espacio y se adaptan mejor al cautiverio, siempre y cuando se les provea de un ambiente adecuado, incluyendo la socialización con otros individuos de su especie (Mason, 2015). Este tipo de estudios pueden ayudar a dilucidar cuáles especies pueden ser mantenidas en mejores condiciones dentro de zoológicos, y cuáles no, independientemente de su atractivo económico. Estas consideraciones no son triviales, pues problemas de comportamientos como las estereotipias son indicadores de patologías mentales (Bekoff & Pierce, 2017, pp. 102–103), y por tanto, ignorarlas es incurrir en actos de crueldad. Sin embargo, es posible hacer una evaluación honesta y aceptar que en muchos casos no es posible proveer a los animales de las condiciones necesarias para que vivan una buena vida, como hizo en 2005 el zoológico de Detroit cuando decidió “retirar” a los dos elefantes que tenía en su colección por considerar que no tenían los recursos para darles la mejor vida posible, así que los trasladaron a un santuario en donde, además del cuidado y alimentación, tienen 30 veces más espacio que en el zoológico, por lo que podían explorar y ejercitarse más, lo que tuvo

23 [https://www.wwf.org.mx/que\\_hacemos/ecosistemas\\_terrestres/jaguar/](https://www.wwf.org.mx/que_hacemos/ecosistemas_terrestres/jaguar/)

un impacto positivo en su salud física y mental.<sup>24</sup>

Como puede apreciarse, el garantizar el bienestar de un animal no es un asunto sencillo, el hecho de que un individuo no esté “mal”, ni significa que esté “bien”. La situación se complica aún más cuando se trata de especies no domésticas en cautiverio, cuyas necesidades suelen ser difíciles de satisfacer, pues se mantienen individuos con dietas muy particulares (como los pandas (*Ailuropoda melanoleuca*) que comen una dieta específica de bambú o especies insectívoras especializadas como los osos hormigueros (*Myrmecophaga tridactyla*). Algunas especies como los gorilas (*Gorilla gorilla*) presentan una alta prevalencia y mortalidad por problemas cardíacos probablemente asociados a una dieta con poca fibra, alta en grasas y poco ejercicio (Murray et al., 2019). Aunado a esto, se estima que el 80% de los carnívoros, 64% de los chimpancés y 85% de los elefantes albergados en zoológicos presentan comportamientos compulsivos y estereotipias (Breton & Barrot, 2014; Greco et al., 2016; Jacobson et al., 2016; Mason & Latham, 2004). Además de estos problemas de conducta, se presentan también agresiones, por lo que en algunos zoológicos dan tratamientos psiquiátricos a algunos primates (Richard et al., 2020), pero también a osos, grandes felinos, mamíferos marinos, cebras, psitácidos, entre otros.<sup>25</sup>

Teniendo estas situaciones en mente, se crea en 2015 la Estrategia Mundial de Bienestar Animal de Zoológicos y Acuarios aplicando el modelo de los cinco dominios. A través de esta estrategia se emitieron las siguientes recomendaciones (Mellor et al., 2015):

1. Desarrollar una carta de bienestar animal para cada organización que refleje un compromiso claro con los principios de bienestar animal.
2. Satisfacer las necesidades físicas y de comportamiento de los animales al proporcionar su cuidado. Esto incluye crear oportunidades para que se beneficien de desafíos y elecciones gratificantes siempre que sean prácticamente factibles.
3. Buscar mejorar continuamente la comprensión del bienestar animal para una mayor promoción de los estados positivos de bienestar en todas las especies de cada institución.
4. Implementar procesos de monitoreo del bienestar animal basados en la ciencia que utilicen índices alineados con los estados físicos / funcionales y las actividades de comportamiento de los animales.

24 <https://detroitzoo.org/about/your-detroit-zoo/elephants/>

25 <https://www.wired.com/2014/07/animal-madness-laurel-braitman/> y

<https://www.toledoblade.com/frontpage/2005/09/12/Zoos-using-drugs-to-help-manage-anxious-animals.html>

5. Utilizar el modelo "Cinco dominios" para comprender y evaluar los diferentes estados de bienestar animal.
6. Promover el conocimiento y la comprensión del bienestar animal y su gestión dentro de la comunidad en general.

Uno de los problemas de las cinco libertades es que no contempla la presencia de seres humanos alrededor como un factor a considerar ya que están diseñadas para animales domésticos. La presencia de visitantes tiene un impacto considerable en algunas especies animales, En estudios hechos en el zoológico de Chapultepec en México se observó el estrés causado por el marcado aumento de visitantes durante las vacaciones de semana santa y el impacto que esto tiene en el sistema inmunológico de ejemplares de lobo mexicano (*Canis lupus baileyi*) (Pifarré i Olivé, 2005; Valle Lira, 2007). Otros estudios han investigado además el papel que juegan específicamente los niveles de ruido, así como variables climatológicas en la distribución de los animales en sus albergues como indicador de bienestar, encontrando que la situación es altamente compleja y no es posible emitir una recomendación general, pues hay demasiadas variables a considerar, incluyendo diferencias entre especies (aún entre especies cercanas filogenéticamente) e individuales, instalaciones, manejo por parte de los cuidadores, estado reproductivo, clima, etc. (P. Rose et al., 2021).

Al respecto, en el zoológico de Beijing se estableció el derecho de los animales a no ser vistos, es decir, a la privacidad (Bekoff & Pierce, 2017, p. 105). Una situación interesante ocurrió durante el confinamiento de 2020 cuando algunos zoológicos declararon que los animales "extrañaban" a los visitantes, ya sea porque interactúan con ellos directamente o porque los observaban y eso los entretiene (particularmente en el caso de algunos primates y aves), pero bien podría ser que simplemente están desconcertados por el cambio tan drástico en sus vidas, por lo cual han modificado su conducta y esa es la interpretación que se le está dando a su comportamiento. Para aminorar estos efectos, los trabajadores procuraron mantener las rutinas en la medida de lo posible, incluso se les proyectaban videos de personas como si fueran los visitantes. En contraste, el zoológico de Nueva Delhi en India reportó que los animales estaban menos estresados y más activos durante el confinamiento<sup>26</sup> y una pareja de osos panda en Hong Kong se logró aparear finalmente después de 10 años de intentos fallidos, lo que se atribuye a la reducción del estrés debido a la ausencia de público.<sup>27</sup> Es posible que, además de la diversidad de

<sup>26</sup><https://timesofindia.indiatimes.com/city/delhi/call-of-the-wild-quiet-brings-out-animal-instincts-at-zoo/articleshow/75665638.cms>

<sup>27</sup> <http://bohemia.cu/mi-veterinario/2020/04/zoologicos-y-pandemia-animales-extranan-visitantes-video/>

respuestas individuales, de especie y de escenarios, los contextos socioculturales y axiológicos estén influyendo en la interpretación de las variaciones del comportamiento de los animales.

Proveer a los animales bajo cuidado humano de los recursos que nosotros creemos son los que necesitan, y que, efectivamente éstos representen una mejora en su calidad de vida, lamentablemente no es suficiente para garantizarles una vida “que merezca ser vivida” (Mellor, 2016). Hay experiencias negativas que son imposibles de eliminar, algunas naturales como la enfermedad, vejez y muerte, pero otras inherentes al cautiverio mismo, como son la limitada capacidad de agencia y escasez de algunos recursos, como el espacio y la complejidad del ambiente que pueden provocar ansiedad, miedo, pánico, frustración, ira, impotencia, soledad, aburrimiento y depresión.

Aunque estas evaluaciones de bienestar (tanto los cinco dominios como los modelos AWIN) han representado un avance en lo concerniente al bienestar animal, su interpretación puede ser problemática, por ejemplo, es difícil medir el bienestar en reptiles o peces debido a su poca expresividad; otro ejemplo es cómo decidir cuáles comportamientos naturales deben ser contemplados y cuáles no. Si los individuos de una especie viven en grandes grupos sociales que ocupan varios kilómetros de territorio o vuelan enormes distancias, ¿cómo proveer o suplir esto para garantizar su bienestar? Además la determinación de las necesidades de una especie está sujeta en gran parte a la disponibilidad de información que se haya generado, por lo que las especies poco estudiadas están en desventaja en comparación a las especies para las cuales se cuenta con mayor información. Esto sucede porque hay un sesgo hacia las especies más carismáticas de mamíferos y aves o con alguna otra valoración humana, en detrimento de las especies menos apreciadas que son menos estudiadas. Respecto a la alimentación, no se trata sólo de proveer los nutrientes necesarios para que los animales sobrevivan, en vida libre las dietas de muchas especies tienen grandes variaciones dependiendo de la época del año o de las migraciones del grupo, replicar esta variabilidad en cautiverio es sumamente complicado. Además se debe considerar la libertad del individuo para buscar, encontrar y elegir su comida, lo que le da no solo la sensación de saciedad, sino la satisfacción psicológica del trabajo realizado (Bekoff & Pierce, 2017, p. 39; Seddon et al., 2014).

Es importante recordar que la ciencia del bienestar animal retoma elementos biológicos y evolutivos de los animales, pero se basa fuertemente en las pruebas de

<https://www.aljazeera.com/news/2020/05/captive-audience-locked-australians-tune-zoo-life-200507052010151.html>

<https://cnnespanol.cnn.com/2020/04/07/intentaron-que-estos-pandas-se-aparearan-por-10-anos-por-fin-lo-hicieron-cuando-el-zoologico-cerro-por-coronavirus/>

preferencia, en las cuales se provee de un número limitado de opciones a los individuos para documentar la opción elegida por la mayoría y se extrapolan los resultados a la población, asumiendo que a través de eso se garantizará el bienestar de los individuos; sin embargo este modelo tiene algunos problemas. Al generalizar las preferencias de la mayoría, se elimina la posibilidad de preferencia individual, pero sobre todo, las opciones que se dan no garantizan proveer de la opción más buscada o deseada por los individuos, los animales pueden elegir una u otra jaula, uno y otro tipo de suelo, pero no entre vivir libres o en cautiverio (Bekoff & Pierce, 2017, p. 56). Afortunadamente en los últimos años las variaciones individuales de personalidad están empezando a tomar importancia y las subjetividades individuales comienzan a ser relevantes en el trato y manejo de los animales (Gosling, 2001; Pacheco, 2020).

Finalmente debemos recordar que estos lineamientos de bienestar son, hasta cierto punto, sugerencias que no son vinculantes mientras que no se transgredan las leyes locales. Esto hace que no sea posible garantizar el bienestar animal de los animales en zoológicos de una manera general, sino que va a depender tanto de la capacidad y disposición de la institución que los albergue como de las necesidades específicas de especie e individuos y si estas pueden ser provistas.

El desarrollo de la ciencia del bienestar animal ha derivado en una postura ética denominada “bienestarismo”, la cual se enfoca en mejorar las condiciones de los animales bajo uso y cuidado humano, pero que no cuestiona la legitimidad de estas situaciones.

### **Bienestarismo**

El bienestarismo es una forma de pensamiento que ofreció un entendimiento (hasta cierto punto mecanicista) sobre la percepción animal, que tuvo grandes aciertos como el reconocer no sólo el malestar físico, sino también el psicológico al señalar la importancia de las experiencias placenteras. Sin embargo, este movimiento se limita a buscar mejorar la calidad de vida de los animales bajo cuidado y uso humano, pero no cuestiona la legitimidad de tal cautiverio o uso manteniendo el *status quo*, por lo que resulta un tanto paradójico hablar de libertades dentro de un cautiverio, quizá por eso haya sido más adecuado el cambio de nombre de “libertades” hacia “dominios”.

La evaluación del bienestar no escapa a la subjetividad de los valores que subyacen en el quehacer científico, sino que se circunscribe dentro de un paradigma moral y ético en que se mantiene cierto especismo, en mayor o menor grado. Más aún, la ciencia del bienestar animal se ha desarrollado técnica e ideológicamente dentro del contexto de la producción animal, por lo que transferirla a otros ámbitos tan diferentes, como es el de

animales silvestres en cautiverio, no es un proceso fácil y automático, pues las consideraciones técnicas y filosóficas difieren enormemente, por ejemplo, al discutir la situación de los animales dedicados a producción no se cuestiona su posible liberación, conservación o extracción de vida libre, además de que los retos técnicos para proveerles de los recursos necesarios son mucho más demandantes. Desde el bienestarismo se entiende que a los animales no se les dará la mejor vida posible, es decir, muchos de ellos no podrán vivir en libertad ni podrán tener capacidad de decisión sobre sus vidas, muchos morirán a edades tempranas (ya sea por enfermedad pero también si así lo deciden los humanos a cargo) y en general las opciones a las que tienen acceso siempre serán limitadas y subordinadas a la capacidad o disposición de otros. Se procura solamente que tengan una vida "lo mejor posible", dentro de esas condiciones de uso y confinamiento (Bekoff & Pierce, 2017).

El discurso del bienestar animal no es de ninguna forma un argumento que pueda por sí mismo justificar el cautiverio de animales silvestres, en todo caso sería un atenuante dentro de la deliberación ética. Un atenuante que no se puede garantizar ni generalizar por lo demandante que es, tanto a nivel práctico como ético. Los recursos con que cuentan las instituciones son limitados, además de que el personal a cargo rara vez cuestiona estas situaciones desde una perspectiva ética. Para poder ofrecer una justificación real para el cautiverio de animales silvestres es necesario proveer de más argumentos que aporten razones de peso y que demuestren los beneficios y beneficiarios de tales acciones, pues los efectos detrimentales del cautiverio no son producto de la imaginación de activistas extremistas. Se han documentado numerosas afecciones derivadas del confinamiento de animales silvestres, principalmente en mamíferos (Lapiz et al., 2003; Marino et al., 2020; Mohammed et al., 2002),<sup>28</sup> algunas de las cuales son:

- Desarrollo de conductas anormales que son expresiones de trastornos neurofisiológicos.
- Infecciones derivadas de las condiciones de cautividad, por ejemplo problemas de calidad de agua en animales (semi)acuáticos, o bien por inmunosupresión por estrés crónico.
- Agresiones inter e intra especie, ya sea por escapes o por falta de espacio de fuga para evitar conductas agonistas.
- Privación de interacciones sociales en especies altamente sociales y estrés social.

<sup>28</sup> Quizá otros grupos animales también estén siendo afectados, pero no han sido suficientemente estudiados.

- Aislamiento neonatal en casos en que las crías son rechazadas por las madres o por no contar con un grupo social.
- Privación sensorial y aburrimiento con sus respectivas repercusiones neurofisiológicas.<sup>29</sup>
- Estrés por no poder huir de factores estresantes, por ejemplo del público, ruidos, reverberaciones, clima etc.
- Estrés por la falta de control sobre sus vidas y ambientes.

Otro de los argumentos frecuentemente utilizados para justificar el cautiverio de animales silvestres es que este les provee seguridad, lo cual no es necesariamente cierto en todos los casos.

### **Seguridad**

Las instalaciones de los zoológicos no son 100% seguras, es común que ocurran accidentes o ataques tanto entre animales como a los trabajadores, además los animales escapan frecuentemente, aún especies tan importantes y custodiadas como los pandas rojos.<sup>30</sup>

Muchas de las especies animales mantenidas en zoológicos representan un riesgo tanto para los animales mismos como para los seres humanos alrededor, ya sea por su gran tamaño, por ser depredadores, por la presencia de glándulas de veneno o por su fuerza. Todos los años se dan numerosos escapes, ataques y accidentes, algunos hasta deliberados cuando personas del público entran intencionalmente a los alojamientos de los animales. Estas situaciones han ocasionado la muerte tanto de humanos como de animales no humanos, que muchas veces son matados en un intento por salvar a los humanos. No todos los incidentes son usualmente reportados, algunos llegan a conocerse por exposición mediática, como el caso del gorila Harambe,<sup>31</sup> pero muchos otros son desconocidos para las personas ajenas a las facilidades, pues los ocultan, a veces deliberadamente, como el zoológico de Hangzhou en China, de donde escaparon 3 leopardos y trataron de mantener el incidente en secreto, aún sabiendo del riesgo que esto representaba para la población.<sup>32</sup> Un ejemplo de accidentes letales se ejemplifica con la muerte de una estudiante matada por

29 Aunque los programas de enriquecimiento ambiental alivian parcialmente este aspecto, no pueden igualar la complejidad que experimentan los animales en vida libre.

30 <https://www.bbc.com/news/world-europe-isle-of-man-51048876>

31 Harambe, un gorila de tierras bajas, especie en peligro de extinción, el cual fue matado tratando de proteger a un niño que había caído dentro del exhibidor en el zoológico de Cincinnati.

<https://www.nationalgeographic.com/news/2016/05/harambe-gorillas-zoos-safety-incidents-animals/>

32 <https://www.nytimes.com/2021/05/10/world/asia/china-zoo-leopards.html>



un león que escapó de su encierro en el zoológico de Carolina del Norte; lamentablemente el león fue matado posteriormente de manera totalmente injusta, pues no podemos hacerlo responsable de la situación.<sup>33</sup>

En el caso de animales con temperamentos muy nerviosos, como los antílopes, al percibir algún estímulo amenazante presentan reacciones muy intensas y a veces mueren por patologías relacionadas con el estrés (Hamidieh et al., 2011; Herráez et al., 2013; Montané et al., 2002) o traumatismos, pues al sentirse amenazados intentan huir, lo cual hacen normalmente en vida libre pues están en espacios abiertos, pero dentro de las instalaciones limitadas de un zoológico, no tienen el espacio necesario y se golpean contra muros y rejas. Estos traumatismos son muy graves y llegan a ocasionarles lesiones graves y la muerte.<sup>34</sup>

Aunados a los accidentes con humanos, también se dan ataques entre animales. En 2015 el periódico "The Telegraph" reportó diversos incidentes a través de la denuncia anónima por parte del personal del zoológico de Bristol, entre ellos se relata la muerte de una cría y hembra de jabalí de Bisayas (*Sus cebifrons*) que fueron atacados y comidos por el jabalí macho, la fuga de 3 loris arcoiris (*Trichoglossus moluccanus*) de los cuales sólo se recuperaron dos y la muerte de un tití león dorado (*Leontopithecus rosalia*) que escapó del recinto y entró en contacto con un grupo de nutrias (*Lontra longicaudis*) que lo comieron.<sup>35</sup>

Como podemos ver, las instalaciones zoológicas no garantizan la seguridad de los animales albergados, ni de los humanos que los cuidan o visitan. Peor aún cuando los animales se ubican en exhibidores potencialmente letales, como aquellos con pozos de agua en recintos donde viven animales que no tienen la capacidad de nadar. Por ejemplo, en el zoológico de Detroit se alojan chimpancés en un albergue con un cuerpo de agua profundo que casi provoca la muerte de uno de sus residentes, el cual cayó al agua y se estaba ahogando, pero nadie del personal se atrevió a ir a su rescate, pues conocen la potencialidad de una agresión que puede ser grave, sin embargo, un visitante decidió lanzarse al agua y salvar al primate, afortunadamente sin contratiempos.<sup>36</sup>

Un argumento usado para justificar el confinamiento animal es que están en mejores condiciones y con más seguridad que en vida libre, pero esto no es así necesariamente. La

33<https://www.nbcnews.com/news/us-news/intern-killed-lion-north-carolina-zoo-died-following-her-passion-n953246>

34<https://www.nationalgeographic.com/news/2013/12/131217-science-zoo-death-smithsonian-gazelle-hog-zebra-kudu-przewalski/>

35<https://www.telegraph.co.uk/news/newstopics/howaboutthat/11392106/Rare-warty-pigs-are-lost-when-male-eats-his-entire-family-at-Bristol-zoo.html>

36<https://tipsto.live/2021/02/20/stray-dog-turns-up-at-mans-door-on-a-cold-night-and-asks-to-be-rescued/?cnt=26477&u=done>

seguridad de una instalación de este tipo va más allá de la cuestión del contacto entre individuos y se puede ver afectada por factores externos. Las instalaciones y personal no están en condiciones de ayudarlos ante ciertos imprevistos y siguen sufriendo por ejemplo por condiciones climatológicas, como ocurrió en febrero de 2021, cuando varios primates que se encontraban en un santuario murieron por las bajas temperaturas en Texas.<sup>37</sup> Por otro lado, los cazadores furtivos ya se han dado cuenta de que es más fácil y seguro matar animales en zoológicos, por lo que siguen siendo depredados aún dentro de las instalaciones.<sup>38</sup> También ocurren accidentes, catástrofes y crisis que inevitablemente también los afectan, por ejemplo, el incendio en el zoológico de Krefeld en Alemania iniciado por la liberación ilegal de globos de cantoya, algo que si bien no es responsabilidad del zoológico, pero sí lo era la seguridad de las instalaciones que no contaban con detectores de incendios, supuestamente por las grandes cantidades de polvo que los activaría constantemente, así como una edificación altamente inflamable que colapsó en momentos acabando con la vida de treinta animales, principalmente primates.<sup>39</sup> Otras situaciones se presentan en las que los animales deben ser evacuados o son lastimados por conflictos armados,<sup>40</sup> desastres naturales,<sup>41</sup> o pandemias humanas, como la causada por el SARS-CoV-2, donde hasta hubo un zoológico abandonado en donde los animales morían de hambre debido a la crisis económica de 2020 en Tailandia.<sup>42</sup>

Cabe preguntarse si las vidas perdidas y el sufrimiento ocasionado son justificantes del mantenimiento de este tipo de instituciones con claros problemas de inseguridad a muchos niveles, en favor de tareas como la educación, investigación y conservación.

### **1.3 Programas de conservación, investigación y liberación**

Dentro de las instalaciones de numerosos zoológicos se llevan a cabo proyectos diversos, algunos enfocados en la conservación de especies en peligro de extinción, otros

37 <https://www.nbcnews.com/news/us-news/chimpanzee-monkeys-lemurs-die-after-texas-sanctuary-loses-power-n1258228>

38 [https://allthatsinteresting.com/poachers-paris-zoo?utm\\_campaign=twitterpdtr1&utm\\_source=twitter&utm\\_medium=social](https://allthatsinteresting.com/poachers-paris-zoo?utm_campaign=twitterpdtr1&utm_source=twitter&utm_medium=social)

39 [https://www.sinembargo.mx/01-01-2020/3704964?fbclid=IwAR2Zgatj-5V6wCJsxFMQuw03jk1flrKSbV3mdq9f82\\_HUtK6vf6lQzP1opQ#.XgzceHsqWI8.facebook](https://www.sinembargo.mx/01-01-2020/3704964?fbclid=IwAR2Zgatj-5V6wCJsxFMQuw03jk1flrKSbV3mdq9f82_HUtK6vf6lQzP1opQ#.XgzceHsqWI8.facebook)

40 <https://www.nationalgeographic.com/news/2017/10/wildlife-watch-rescuing-animals-aleppo-syria-zoo/>

<https://www.timesofisrael.com/monkey-injured-by-shrapnel-when-rocket-hits-ramat-gan-zoo/?fbclid=IwAR0R4MLh9KZvUtvvw7dtX8y7Q9PpLG4wDxsmTHXT9Z-bR6Abj3e5ngt5XbY>

41 <https://www.washingtonpost.com/science/2019/12/31/zoo-director-takes-monkeys-pandas-home-save-them-deadly-wildfires/>

42 <https://www.abc.net.au/news/2019-12-31/mogo-zoo-and-animals-within-saved-from-bushfire/11834918?fbclid=IwAR08rtUght7sKLMDRWewUwWwa-hRon573YwrgvtaYeIh2hURjJqVZxOZtZloQ>

<https://mymodernmet.com/zookeepers-self-isolation-paradise-park/>

<https://life.gomcgill.com/starving-animals-have-been-left-to-die-after-owners-abandon-zoo-amid-pandemic>

son proyectos de investigación biológica, debido al limitado conocimiento que se tiene sobre algunas especies o enfermedades, y también se llevan a cabo procesos de reproducción y liberación de individuos en vida libre o zonas de reserva.

Es innegable que los zoológicos han aportado una gran cantidad de conocimiento sobre fauna silvestre, sin embargo hay que hacer notar que este conocimiento también llega a ser incorrecto, finalmente no se trata de animales propiamente silvestres. El cautiverio modifica su fisiología y conducta llevando a conclusiones e interpretaciones erróneas, como la falsa creencia de la pareja alfa dentro de las manadas de lobos, una idea que surgió de estudios en cautiverio y que ha sido altamente popular, pero que ya ha sido desmentida por investigadores como David Mech y Luigi Boitani, quienes observaron a manadas silvestres por años y encontraron conductas muy distintas a las observadas en cautiverio (Mech & Boitani, 2010).

La investigación con especies silvestres en cautiverio se encuentra mucho más limitada que la investigación animal en otras áreas, debido al valor que se les asigna a una gran cantidad de especies (genético, económico, cultural, etc.) y las dificultades de su manejo, evitando al máximo los procedimientos invasivos y sobre todo los letales, al grado que se plasma específicamente en normas como la NMX-AA-165-SCFI-2014 que establece “desarrollar líneas de investigación bajo trato ético, digno, respetuoso y no letal”. Es debido a esto que no es posible exportar los cuestionamientos que se hacen en la investigación con animales en otras áreas, como la biomedicina, cosmética, militar o zootécnica, pues la investigación en fauna silvestre en cautiverio es muy particular y menos lesiva.

Uno de los problemas que sí es posible remarcar es que son muy pocas las instituciones que llevan a cabo investigación científica, por ejemplo, dentro de la Asociación Europea de Zoológicos y Acuarios (EAZA por sus siglas en inglés) sólo siete instituciones (2.4%) son responsables de la mayoría de los trabajos de investigación, mientras que más del 30% de los zoológicos afiliados no presentan ninguna publicación científica. Otro problema es la selección de especies, pues la mayoría de los trabajos de investigación se hacen en mamíferos carismáticos, como grandes simios o elefantes, ignorando otras especies con problemas de conservación más graves o mayormente desconocidas. (Che-Castaldo et al., 2018; Hvilsom et al., 2020; Loh et al., 2018; P. E. Rose et al., 2019).

A pesar de que los zoológicos se presentan como centros importantes de conservación, la mayoría de las especies animales en peligro de extinción no se encuentran dentro de las colecciones zoológicas<sup>43</sup> (Benbow, 2004, p. 381), las razones son diversas.

43<https://www.iucn.org/news/species/201907/unsustainable-fishing-and-hunting-bushmeat-driving-iconic-species-extinction-iucn-red-list>

Hay zoológicos que no tienen los recursos para alojar especies que requieren de espacios muy grandes, o son especies difíciles de albergar por requerimientos especiales, por ejemplo, el costo de los tanques para alojar mamíferos marinos es elevado, o bien, la especie simplemente no se adapta a la vida en cautiverio, como es el caso del pangolín (*Pholidota sp.*) o la vaquita marina (*Phocoena sinus*), cuyos ejemplares fueron imposibles de mantener en cautiverio. Otra variable responsable es que algunas especies simplemente no tienen un atractivo de exhibición, como podría ser el caso de muchos insectos o reptiles. Si los recursos y esfuerzos de los zoológicos se encaminan hacia la protección de especies locales es más fácil proveer de los elementos necesarios para el bienestar de los individuos, como son alimentos especiales o condiciones climáticas favorables.

La poca inclusión de especies en peligro de extinción dentro de las instituciones zoológicas es un argumento fuerte en contra de la existencia de los zoológicos, pues cuestiona su papel dentro del esfuerzo por combatir la extinción masiva que ocurre actualmente. Sin embargo, es importante recordar que cada especie salvada es sumamente valiosa e irremplazable y esos logros no deben ser desestimados por completo.

Otro argumento a favor del cautiverio de animales silvestres es que los zoológicos son arcas de animales, como un seguro o banco genético por si ocurre algún evento catastrófico en vida libre que afecte en un futuro a especies con o sin peligro de extinción. Para esto puede ejemplificarse con el caso del demonio de Tasmania (*Sarcophilus harrisi*), en donde las poblaciones en vida libre han sido diezmadas drásticamente por la presencia de un tumor transmisible muy difícil de controlar y curar, así como por los incendios forestales a principios de 2020, haciendo de las poblaciones en cautiverio la mayor esperanza para la conservación de la especie (Gray 2017). Pero, si aceptamos este argumento, significa que ¿deberíamos, literalmente, coleccionar ejemplares de cada especie, con o sin riesgo de extinción, sólo por “si acaso” llegara a ocurrir algo? Los zoológicos simplemente no tienen esa capacidad, además de que ya se mencionó que existen sesgos en la elección de especies.

Para poder hacer una evaluación objetiva sobre la dimensión del problema de extinción acelerada de especies y la efectividad de los programas de conservación de los zoológicos debemos hacer una revisión del tema.

### **La Sexta Extinción Masiva**

La actividad humana ha tenido un gran impacto en la cantidad y diversidad de seres vivos que habitan el planeta. Sólomente en el caso de los mamíferos, se estima que el desarrollo del ser humano ha disminuido 7 veces la cantidad de mamíferos silvestres en el

mundo. En la actualidad hay más vacas y cerdos para producción alimenticia que mamíferos silvestres, lo mismo es cierto para las aves, hay tres veces más gallinas en producción que aves silvestres. (Bar-On et al., 2018). Pero ¿qué es lo que significa una extinción masiva? Los paleontólogos las caracterizan como momentos en que la Tierra pierde más de las tres cuartas partes de sus especies en un intervalo geológicamente corto (menos de 2 millones de años), como ha ocurrido cinco veces en los últimos 540 millones de años y ahora en el antropoceno. Se han hecho estudios comparando las tasas de extinción previas a la intervención humana para compararlas con los últimos cientos de años y se ha encontrado un patrón compatible con las tasas de extinción de eventos catastróficos pasados (Barnosky et al., 2011). Aunque la extinción de especies es un proceso natural y constante, normalmente se encuentra balanceada por el proceso de especiación (aparición de nuevas especies), lo cual no está ocurriendo en el presente debido a la rapidez del evento. Esta situación está dándose tan velozmente que no ha sido posible hacer una evaluación exhaustiva. Sólo una pequeña fracción (< 2.7%) de los aproximadamente 1.9 millones de especies de plantas y animales existentes han sido evaluadas formalmente para determinar su estado de extinción por la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (IUCN por sus siglas en inglés). En los Cuadros 1 y 2 se detallan las cifras del reporte de la IUCN de 2021 referentes al reino animal.<sup>44</sup>

**Cuadro 1.** Cifras generales de la IUCN respecto a animales vertebrados e invertebrados para 2021

	<b>Vertebrados</b>	<b>Invertebrados</b>	<b>Total</b>
Total de especies descritas	73,577	1,491,048	1,564,625
Total de especies evaluadas	55,808	25,761	81,569
% de especies evaluadas	76%	2%	5.2%
Total especies amenazadas	10,119 <sup>(1)</sup>	5,653 <sup>(2)</sup>	15,772
En peligro crítico	2,199	1,354	3,553
En peligro	3,855	1,623	5,478
Vulnerable	4,065	2,610	6,675

(1) 205 más especies que en 2020

(2) 164 especies más que en 2020

**Cuadro 2.** Datos sobre animales por grupos provistos por la IUCN para 2021.

	<b>#Estimado de Sp.</b>	<b># Sp. evaluadas en</b>	<b>% Sp. evaluadas</b>	<b># Sp. amenazadas</b>	<b>% Sp. amenazadas</b>

44 <https://www.iucnredlist.org/resources/summary-statistics#Summary%20Tables>

	descritas	2021			*
<b>Vertebrados</b>					
Mamíferos	6,554	5,954	91%	1,327	20%
Aves	11,158	11,158	100%	1,481	13%
Reptiles	11,570	9,132	79%	1,587	14%
Anfibios	8,361	7,215	86%	2,444	29%
Peces	35,934	22,349	62%	3,280	9%
Subtotal	73,577	55,808	76%	10,119	14%
<b>Invertebrados</b>					
Insectos	1,053,578	11,480	1.1%	1,959	2%
Moluscos	83,125	8,934	11%	2,340	3%
Crustáceos	80,604	3,189	4%	743	1%
Corales	5,351	863	16%	236	4%
Arácnidos	110,615	393	0.36%	218	0.2%
Onicóforos	228	11	5%	9	4%
Cangrejo herradura	4	4	100%	2	50%
Otros	157,543	887	0.56%	146	0.1%
Subtotal	1,491,048	25,761	2%	5,653	0.4%
<b>Total</b>	<b>1,564,625</b>	<b>81,569</b>	<b>5.2%</b>	<b>15772</b>	<b>1%</b>

\* % mínimo de especies amenazas calculado con el número total de especies descritas

De acuerdo a datos de WWF<sup>45</sup> y otras investigaciones, la rápida pérdida de especies que vemos hoy es entre 1.000 y 10.000 veces más alta que la tasa de extinción natural. Expertos calculan que entre 0.01 y 0.1% de todas las especies se están extinguiendo cada año. Si la estimación baja de la cantidad de especies es cierta, ocurren entre 200 y 2,000 extinciones cada año. Pero si la estimación más alta del número de especies es correcta, entonces entre 10.000 y 100.000 especies se extinguen cada año. Otras estimaciones apuntan a una pérdida de entre 11,000 y 58,000 especies al año, dentro de las cuales hay que poner énfasis en las especies de invertebrados, altamente afectadas y mínimamente

45 [http://wwf.panda.org/our\\_work/biodiversity/biodiversity/](http://wwf.panda.org/our_work/biodiversity/biodiversity/)

estudiadas y, por tanto, raramente se incluyen dentro de los proyectos de investigación y conservación (Dirzo et al., 2014; Seddon et al., 2014).

La situación mundial es realmente alarmante y devastadora, son demasiadas las especies animales en peligro de extinción. Es difícil conocer la verdadera aportación de los zoológicos de manera concreta. Aunque hay algunos casos de éxito, como los llevados a cabo en norteamérica con el lobo mexicano (*Canis lupus baileyi*) y el cóndor californiano (*Gymnogyps californianus*),<sup>46</sup> no se puede asegurar que estos programas tengan un impacto a nivel global, especialmente cuando los esfuerzos de zoológicos están centrados en animales vertebrados carismáticos y la mayoría de las especies en peligro de extinción son invertebrados, los cuales ni siquiera se han estudiado adecuadamente. Pueden haber numerosas razones para estos sesgos, pero es difícil no especular que las valoraciones ajenas a la conservación han tenido un papel importante, siendo una de las principales que finalmente la prioridad de ser un centro de exhibición sigue estando por encima de los esfuerzos de conservación y los animales vertebrados carismáticos siguen siendo un mejor atractivo. Afortunadamente algunos zoológicos han hallado formas de conciliar la exhibición con la conservación de invertebrados. Un buen ejemplo de esto es el programa de conservación del caracol de árbol polinesio (*Partula nodosa*) del zoológico de Detroit, quienes ya han hecho liberaciones de ejemplares en vida libre contribuyendo activamente a su conservación.<sup>47</sup>

No existe una única visión de cómo enfrentar esta catástrofe y se han desarrollado diferentes posturas sobre lo que es necesario conservar, por qué y a qué costo.

### **Defaunación y ecocidio**

El problema de la extinción masiva no se limita a la cuestión cuantitativa de pérdida de número de animales, sino que esta pérdida tiene que entenderse dentro de su contexto ecológico, es decir, de manera relacional.

El concepto de defaunación hace referencia tanto a la pérdida de especies, a la abundancia de individuos y su impacto en el funcionamiento de los ecosistemas. Es muy importante tener en cuenta este concepto, ya que, por ejemplo, los parámetros numéricos de la IUCN no se traducen necesariamente en riesgo de extinción<sup>48</sup> ni mucho menos en impacto ecológico. El riesgo de extinción es una función sinérgica entre las características

46 Son ya 42 ejemplares de Cóndor de California los que habitan en BC  
<http://www.4vientos.net/2019/11/21/son-ya-42-ejemplares-de-condor-de-california-los-que-habitan-en-bc/?fbclid=IwAR16ETJxZB4jcM0OPO8wOzxeLDO72zV3I0HzTsif2lccVJhdTTLkY94aHGQ>

47 <https://detroitzoo.org/animals/wildlife-conservation/invertebrate-conservation/>

48 Puede haber un número grande de individuos de una cierta especie, pero que se encuentra dividida en pequeñas poblaciones aisladas, lo que incrementa su riesgo.

propias de los individuos, así como del tipo de amenazas que enfrenta y su contexto. Por ejemplo, un tamaño corporal grande implica un mayor riesgo para aves en ecosistemas insulares que para aves en tierras continentales (Dirzo et al., 2014; Seddon et al., 2014)

El impacto que tiene la defaunación en la funcionalidad de los ecosistemas es tan grande, que es comparable con otras perturbaciones como la contaminación y las alteraciones en los ciclos de los nutrientes. Se ha puesto mucha atención en los efectos de la pérdida de grandes especies, sin embargo, también se ha visto que la pérdida de pequeños vertebrados deriva en alteraciones que afectan la abundancia de herbívoros, daño a la vegetación y biomasa vegetal. Por ejemplo, en ecosistemas acuáticos los vertebrados grandes como los hipopótamos y cocodrilos previenen la formación de zonas anóxicas a través de la agitación y movimientos de agua. Al mismo tiempo, el declive en las poblaciones de anfibios incrementa la biomasa de algas y detritus, reduce el consumo de nitrógeno y la capacidad respiratoria del cuerpo de agua entero (Dirzo et al., 2014). Es por esto que es necesario hacer énfasis en las relaciones y procesos en los que participan los individuos y no sólo en la especie a la que pertenece o en sus números poblacionales. La extinción de animales frugívoros puede interrumpir la dispersión de semillas y reducir la variación genética de plantas de frutos. Las funciones que se pierden con la extinción de una especie pueden ser suplidas por otras especies, que pueden estar relacionadas evolutivamente o no. Por ejemplo, las tortugas gigantes funcionan como dispersoras de plantas de semillas grandes y su pastoreo y pisoteo es fundamental para crear y mantener algunas comunidades de vegetación; estas funciones se perdieron en las Islas Mauricio con la extinción de las tortugas, pero ahora se han introducido tortugas gigantes exóticas de Aldabra (*Aldabrachelys gigantea*) para restaurar un ecosistema completo (Seddon et al., 2014).

El concepto de defaunación nos ayuda a entender la dimensión relacional que tiene la extinción de especies dentro de los ecosistemas. No se trata solamente de formas de vida que se pierden irreparablemente, sino que su desaparición afecta a otros seres y a las dinámicas ecosistémicas, llegando a causar incluso un ecocidio.

El término “ecocidio” es relativamente reciente, pues se originó como una manera de nombrar los efectos causados por los herbicidas usados como armas de guerra en Vietnam. La fabricación y dispersión masiva del llamado “agente naranja” causó estragos devastadores en la cobertura vegetal, pero su daño fue extensivo a otras formas de vida (humanas y no humanas) por varias generaciones, en parte debido a los efectos mutagénicos y teratogénicos, pero también por las alteraciones ecosistémicas (Mehta & Merz, 2015; Zierler, 2011).



Ante este tipo de daños masivos se generó la necesidad de nombrarlos. Una opción era la de “biocidio”, sin embargo, el hecho de que la consideración ética y moral hacia otras formas de vida sigue estando limitada, hacía que este término no se considerara suficientemente fuerte o adecuado. “Ecocidio” nos remite al *oikos*, al hogar en el que nos encontramos los seres humanos y compartimos con otros seres. El daño a los seres humanos causado por la destrucción de ecosistemas fue causa de preocupación, pero desde una perspectiva antropocéntrica. Cabe mencionar que a pesar de la seriedad que tienen eventos catastróficos ecosistémicos sobre seres humanos y vida en general (en tiempo presente y futuro), aún hay renuencia para implementar mecanismos institucionales y políticos que prevengan o remedien tales situaciones (Eichler, 2020; Mehta & Merz, 2015; Zierler, 2011).

Si nos redirigimos hacia una ideología más inclusiva es posible concebir el ecocidio como un daño a múltiples seres en sí mismos, e incluso al lugar mismo. Fuera de la tradición eurocéntrica-judeocristiana hay filosofías y cosmovisiones que consideran a otras especies y entidades (como ríos o tierra) como seres con importancia a todos niveles, incluso ética y política. Desde este contexto, el ecocidio se concibe como un daño importante mucho más allá de los seres humanos. Incluso se habla de la posibilidad de equipararlo a un genocidio si aceptamos la condición de persona para otros seres o entidades (Eichler, 2020; Mehta & Merz, 2015).

Esta cercanía ontológica es posible gracias al enfoque relacional que tienen formas de pensamiento como las de pueblos originarios de América o Asia y que podrían ayudarnos en la reestructuración de nuestra relación con otros seres vivos y el ambiente y desarrollar diferentes paradigmas de conservación que consideren la importancia de las relaciones bióticas y ecosistémicas, y no sólo los números poblacionales.

### **Paradigmas de conservación**

No puede ponerse en duda que la intervención humana está ocasionando una extinción masiva acelerada, por tanto, es también nuestra la responsabilidad de actuar en consecuencia, si no para detener, por lo menos para aminorar el daño. Es importante hacer la aclaración que no es lo mismo el “manejo” de animales silvestres que la “conservación” de los mismos, dado que el primer concepto se enfoca en el control de los animales para conseguir objetivos antropocéntricos (servicios ecosistémicos, cacería, turismo etc), mientras que el trabajo real de conservación se preocupa por el balance entre las necesidades de distintos tipos de animales y los ecosistemas con la finalidad de proteger tanto a las especies en peligro de extinción como a los ecosistemas (Bekoff & Pierce, 2017, p. 140).

Aunque existen una gran variedad de visiones sobre el papel que debe jugar el ser humano, pero sobre todo de las razones para actuar en pro de la conservación de especies en peligro de extinción, podemos agruparlas en dos grandes grupos:

*a) Paradigmas de conservación antropocéntricos.* Dentro de esta visión es necesario conservar al ambiente y a los animales para el beneficio humano. En estos casos no sólo los animales, sino el medio ambiente deben ser preservados por los múltiples beneficios que los seres humanos obtenemos de ellos tanto en el presente como en el futuro. Algunos autores que han trabajado estas ideas son Holmes Rolston III y Hans Jonas (Morris, 2013; Rolston, 2004). Aunque la postura de Aldo Leopold también considera al ser humano como una especie más dentro de los ecosistemas a partir de en sus conocimientos biológicos que lo llevan a desarrollar una postura ética en que se considera lo bueno como aquello que preserve la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica, sigue manteniendo una ideología antropocéntrica subyacente que permite acciones como la cacería deportiva (Callicott, 1987; Leopold, 2014).

*b) Paradigmas de conservación no antropocéntricos.* Se considera que los animales y/o el ambiente tienen un valor en sí mismos y deben ser protegidos sin importar su relación o impacto en la vida del ser humano. Uno de los autores más representativos de esta corriente de pensamiento en los últimos años es sin duda Paul Taylor (Taylor, 2011) quien retoma la filosofía aristotélica para fundamentar una visión biocéntrica; aunque también ha habido otros exhortos para reconsiderar el valor y respeto de otros seres vivos a través de la reivindicación de virtudes como la compasión (Wallach et al., 2018). El reto de estas perspectivas consiste en encontrar una relación pacífica entre los intereses de los seres humanos con el resto de los seres vivos.

Además de los motivos esenciales por los cuales se llevan a cabo tareas de conservación de especies, hay distintas formas de afrontar el asunto de manera práctica, dependiendo del establecimiento de las prioridades, ya sean los individuos, las especies, comunidades o ecosistemas.

*1) Consideración ética de los individuos.* La consideración sobre el valor de los individuos surge de diferentes perspectivas, las más comunes son su capacidad de sentir (utilitarismo), su capacidad cognitiva (deontología ampliada) o bien por ser un ser vivo (biocentrismo) (Regan, 2004; Singer, 2002; Taylor, 2011). Desde esta perspectiva debería dársele prioridad al cuidado de los individuos sin importar su especie o estatus de conservación y no a las especies que no son en sí entidades sensibles sino categorías abstractas y por tanto no pueden ser dañadas. Un ejemplo de esta visión ética es la teoría de la "ecología del miedo" que, al valorar a los individuos sin importar su estratos de

conservación o relaciones ecosistémicas, se opone a la reintroducción de grandes depredadores (por ejemplo lobos), pues se asume que el nuevo estado de las presas será de constante miedo, tanto por la presencia de su depredador, como por verse obligados a esconderse y no poder acceder a los mejores lugares de alimentación y esto afectará sus intereses y bienestar (Horta, 2016). Sin embargo, es importante recordar que la reintroducción de depredadores no se limita a tener un efecto directo sobre las presas directas, todo el ecosistema se ve modificado, los otros depredadores y sus presas, carroñeros, insectos, árboles, hongos, etc., y todas sus interrelaciones son modificadas de una manera u otra. Es por esto que hay otras variables que es necesario considerar en los trabajos de reintroducción, como la transmisión y prevalencia de enfermedades, pues cuando proliferan ciertos grupos animales por falta de un depredador, por ejemplo los animales herbívoros, también lo hacen enfermedades como la brucelosis, o los vectores de los patógenos como las garrapatas o los mosquitos. Incluso prácticas como la instalación de comederos provocan una cercanía que favorece la transmisión de enfermedades si no se colocan adecuadamente. (Cross et al., 2010; Dobson & Meagher, 1996; Horta, 2016; Rand et al., 2003). Basar las decisiones de conservación de especies y ecosistemas en un sólo elemento (el individuo) es una postura reduccionista y que desestima las complejas interrelaciones bióticas y ecosistémicas.

Aunque la conservación esté enfocada a especies y ecosistemas, no implica necesariamente el menosprecio de los individuos, aunque sí es algo que ocurre frecuentemente en la práctica. Dentro de las colecciones de animales silvestres en cautiverio se pensaría que la valoración de los individuos sería una postura dominante, especialmente considerando que se tienen pocos animales relativamente hablando y se establecen relaciones cercanas con los humanos que les cuidan, además de que muchos de ellos pertenecen a especies en peligro de extinción, lo que podría considerarse un valor agregado. Sin embargo, este no es siempre el caso, pues constantemente se subordina o ignora el valor de los individuos en favor del grupo, la especie o de la institución, permitiendo incluso matar a individuos sanos y jóvenes argumentando, por ejemplo, un bajo valor genético para la población.

2) *Consideración ética de las poblaciones.* De acuerdo a esta visión, lo importante es mantener poblaciones viables de individuos, pues por un lado finalmente el proceso de evolución ocurre en poblaciones a través de procesos de divergencia y no en la totalidad de los individuos de una especie. Por otro lado, en las colecciones zoológicas que tienen pequeñas poblaciones de sujetos de la misma especie se da este tipo de posturas, especialmente si es una especie que no está en peligro de extinción que hiciera más valiosa la genética individual. Desde esta perspectiva el bienestar individual no necesariamente se

relaciona en el bien del grupo y se pueden justificar por ejemplo, la muerte o eliminación de individuos enfermos o gerontes, así como el exilio o castración de machos jóvenes. Ejemplos de esto se mencionan más adelante en el apartado de destino final.

3) Consideración ética de especies. Una especie no es sólo un concepto abstracto, una categoría o una entidad estática, sino un proceso, es un punto dentro de la evolución que tiene un origen millones de años atrás y si se preserva, podría mantenerse o evolucionar en muchas otras especies millones de años después. En este caso los individuos no son importantes en sí mismos, sino para mantener suficientes individuos de una especie en particular para garantizar su continuación, lo cual genera algunos dilemas éticos, como consentir el matar a especímenes híbridos<sup>49</sup> o la eliminación de una especie o población para favorecer a otra, como ocurre con las campañas de erradicación de especies introducidas (ratas, gatos, perros, conejos, ardillas etc.). Esto se hace con la intención no sólo de preservar a una especie en particular, sino también para mantener la biodiversidad de los ecosistemas, lo cual tiene un valor en sí mismo al promover un buen funcionamiento ecosistémico. Sin embargo, este tipo de acciones han sido altamente criticadas por considerarlas como parte de una agenda humana, más que provenientes de la preocupación por los ecosistemas o especies en sí, además de causar sufrimiento y muertes innecesarias.

Una defensa antropocéntrica de la conservación de especies es que su valor radica en dar a los humanos del futuro la posibilidad de conocerlas, esto se estipula pensando en especies carismáticas como los pandas o elefantes y deja fuera a especies consideradas poco atractivas, como los arácnidos. Desde esta perspectiva las especies carecen de valor intrínseco, sólo valen por la apreciación que los humanos hagamos de ellas (Braverman, 2014; Dupré, 2017).

La valoración por especies se expresa dentro de los zoológicos como un establecimiento de jerarquías, en las que no sólo cuenta el estatus conservacionista, sino también de atractivo al público. Esto fue visible recientemente, pues ante las carencias debidas a la contingencia sanitaria de 2020 se planteó la posibilidad de eliminar individuos de los zoológicos para mantener a otros. Los sujetos preservados serían aquellos con mayor estatus de conservación y/o con otro tipo de valor, como ser especies íconos del lugar, mientras que individuos de especies menos carismáticas o más abundantes serían “sacrificados” en favor de los primeros.

<sup>49</sup>[https://www.animal-ethics.org/sentience-section/relevance-of-sentience/why-we-should-consider-individuals-rather-than-species/?fbclid=IwAR0IsL7GYX7QgqcWkVkC0dbQ\\_T8JRKwXjhmMaxZX8qnR-yX4vJtuq4Os3wQ](https://www.animal-ethics.org/sentience-section/relevance-of-sentience/why-we-should-consider-individuals-rather-than-species/?fbclid=IwAR0IsL7GYX7QgqcWkVkC0dbQ_T8JRKwXjhmMaxZX8qnR-yX4vJtuq4Os3wQ)

4) *Conservación de ecosistemas*. Desde el ecocentrismo, la conservación de ciertas especies es importante por las funciones ecológicas que desarrollen sus individuos y que benefician al ecosistema entero, como los castores (*Castor sp.*) que crean presas, los tlacuaches (*Didelphis sp.*) que controlan poblaciones de garrapatas, etc. También se consideran éticamente a elementos abióticos, como son los ríos u otros cuerpos de agua que si bien no son entidades sintientes, sí son elementos indispensables cuyas alteraciones repercuten fuertemente en las dinámicas ecosistémicas. Ejemplos de estas posturas son la ética de la tierra de Aldo Leopold, o las teorías holistas de Holmes Rolston III (Leopold, 2014; Rolston, 2004). Desde este punto de vista, está justificada la erradicación de individuos y hasta de especies que se consideren una amenaza para el ecosistema, lo cual es altamente controversial, especialmente desde posturas zoocéntricas que valoran a cada individuo. Al ser los zoológicos centros de conservación *ex situ*, estas consideraciones ecocéntricas son poco aplicables, pero se mencionan por completitud del texto.

Argumentos en contra consideran que los ecosistemas no son entidades sintientes, y por tanto se duda de su relevancia ética y se cuestiona si se debe dar prioridad a los entes sintientes, pero ¿acaso no es el ecosistema el que mantiene las condiciones de vida de los individuos? La calidad de vida de los individuos depende en gran medida de la calidad del ecosistema (Taylor, 2011). Antes tales disyuntivas, comienzan a emerger teorías alternativas que buscan mantener una visión holista, sin que se pierda el valor del individuo, apelando a virtudes como la compasión.

### **Conservación compasiva**

Otra manera de concebir a la conservación es a través de la apelación a virtudes como la compasión. La práctica de la conservación está informada por la ciencia, pero también refleja consideraciones éticas sobre cómo la humanidad debe valorar e interactuar con la biota de la Tierra. Ante los grandes problemas ambientales que enfrentamos se generan grandes desafíos éticos. En el impulso de reaccionar con urgencia y decisión, estos desafíos a menudo se manejan sin la debida deliberación, descuidando así preocupaciones éticas importantes relativas al valor del individuo. La falta de una reflexión ética ha provocado que las técnicas de manejo en biología de la conservación incluyan frecuentemente prácticas como matar a individuos de ciertas especies para promover la recuperación de otras, privar de la libertad a los animales silvestres en los programas de reproducción en cautiverio, exponer a otras a la caza deportiva para promover el valor económico de la especie y matar a individuos de especies introducidas para recrear ensambles ecológicos históricos. Aunque matar por la conservación puede apoyar el logro de objetivos importantes, también conlleva lesiones, sufrimiento, calidad de vida disminuida

y obviamente la muerte para algunos individuos<sup>50</sup> (Wallach et al., 2018). Las muertes dentro de las instituciones zoológicas pueden hacerse de manera más controlada, ya que se tiene la posibilidad de usar sobredosis de anestésicos, (a menos que se pretenda usar el cadáver como alimento, como llega a ocurrir en algunas ocasiones), pero esto no hace que dichas muertes estén justificadas éticamente. Además del daño causado a los animales, está el efecto que estas prácticas tienen en la psicología humana.

Psicológicamente, la compasión se ha definido como una respuesta emocional al sufrimiento (Goetz et al., 2010). Éticamente, también se concibe como una respuesta adecuada al sufrimiento, pues la compasión puede ser conceptualizada como un deber que los agentes morales están obligados a defender hacia entidades meritorias (Nussbaum, 2004). La compasión fue una de las virtudes aristotélicas, pero también es un elemento fundamental de la ética budista (Garfield, 2010; Goodman, 2014; Sangharakshita, 2001), la cual se abordará posteriormente. Si se decide mantener al centro de las deliberaciones éticas virtudes como la compasión, una de las consecuencias sería que los conservacionistas no deberían renunciar al desarrollo y ejercicio de sus virtudes por el bien de sus objetivos, no importa cuán dignos sean o parezcan. No debemos perdernos en las cuestiones técnicas sobre qué tipo de naturaleza queremos conservar, sino también reflexionar sobre qué tipo de naturaleza humana estamos expresando y perpetuando a través de dichas acciones. Un enfoque de conservación compasiva apunta a salvaguardar la diversidad biológica de la Tierra mientras se mantiene el compromiso de tratar a los individuos con respeto y preocupación por su bienestar (Wallach et al., 2018).

Los conservacionistas compasivos se esfuerzan por apearse a 4 principios generales (Wallach et al., 2018):

1. No dañar.
2. Los individuos son importantes.
3. Inclusividad - se reconoce el valor intrínseco de todos los individuos y colectivos de la vida silvestre, ya sea que sus poblaciones sean grandes o pequeñas, ya sea que sus ancestros hayan sido introducidos o sean nativos, se los considere sensibles o no, e independientemente de la utilidad para los humanos.
4. Convivencia pacífica con los otros animales.

<sup>50</sup> Dentro de estas prácticas se encuentra el uso de las trampas de arsénico robóticas que rocían veneno en el pelaje de depredadores como los gatos silvestres (*Felis catus*), la liberación de agentes patógenos para el control poblacional, como se ha intentado con la población de conejos de Australia (*Oryctolagus cuniculus*), o los cebos envenenados dirigidos a los depredadores que se distribuyen a través de bosques.

Esta actitud conciliadora entre los enfoques individuales y colectivos podría ser de ayuda dentro de los zoológicos, de manera que se mantuviera el respeto y cuidado del individuo, sin descuidar los objetivos de manejo de poblaciones y conservación de especies.

Una propuesta similar es hecha desde el ecofeminismo, desde el cual se entiende la opresión de otros seres vivos y la naturaleza como parte de un mismo proceso de subordinación y jerarquización. En esta perspectiva también se consideran importantes las cuestiones emocionales y las actitudes desde las cuales nos relacionamos con otros seres vivos, se nos exhorta a abandonar posturas como la arrogancia y transitar hacia una percepción amorosa que reconozca que, aunque haya diferencias, también hay similitudes e interconexión con los otros seres y el ambiente. El ecofeminismo tiene un fundamento relacional y contextualizado que resulta enriquecedor, al tiempo que recupera valores como el cuidado, amor y amistad como elementos cruciales en los análisis éticos y la toma de decisiones (Warren, 1990, 2000, p. 153).

Además de las cuestiones filosóficas, los paradigmas de conservación deben tener en cuenta cuestiones técnicas sumamente relevantes desde el punto de vista práctico, como es el dónde realizar los esfuerzos de conservación, si debe ser directamente en el hábitat natural de los animales en vida libre (*in situ*) o bien en cautiverio a través de programas de reproducción y posiblemente de reintroducción (*ex situ*). No existe una única respuesta, pues si bien lo ideal es mantener los ecosistemas para la conservación *in situ*, esto no siempre es posible, ya sea por desastres naturales o antropogénicos. En estos escenarios, donde la conservación *in situ* escapa de las manos de los conservacionistas, los zoológicos son piezas claves en el trabajo de conservación a través de programas *ex situ*, trabajo que debe ser revisado.

### **Conservación *in situ* vs. *ex situ***

La disyuntiva entre dar prioridad al trabajo *in situ* o *ex situ* es fundamental al hablar de conservación. Se entiende por "conservación *in situ*" como "la conservación de ecosistemas y hábitats naturales y el mantenimiento y recuperación de poblaciones viables de especies en su entorno natural". El término "conservación *ex situ*" se define como "la conservación de componentes de la diversidad biológica fuera de sus hábitats naturales". La conservación de la naturaleza *in situ* es el objetivo final de la biología de la conservación, pues la *ex situ* es limitada y debe ejecutarse predominantemente con el propósito de complementar las medidas *in situ*, todo esto de acuerdo a la Convención para la Diversidad Biológica por parte de la Organización de las Naciones Unidas (PNUMA, 1992).<sup>51</sup> En este

51 Convention on Biological Diversity:  
Art. 2 Use of terms (<https://www.cbd.int/convention/articles/?a=cbd-02>)

mismo sentido la Asociación Mundial de Zoológicos y Acuarios (WAZA), mantiene igualmente que los programas de conservación *ex situ* deben proveer de poblaciones viables para mantener los esfuerzos de conservación *in situ*.<sup>52</sup> Esto suena aceptable, pero no es tan sencillo, pues las complejidades involucradas en la conservación integral de individuos y especies van mucho más allá de la viabilidad genética (que es a lo que principalmente se refieren al hablar de viabilidad). Además de esto, establece que las poblaciones no están sólo dedicadas a programas de conservación sino también para proporcionar animales para la educación pública, apoyar investigaciones importantes y brindar oportunidades de concientización como animales embajadores, es decir, les dan un peso político.

Existen aristas para cada tipo de trabajo de conservación. Parte de la crítica a la conservación *in situ* es que está basada en una idea de “naturaleza prístina” que ya no existe (condiciones pre-humanas o hasta del pleistoceno) y se quiere recuperar a cualquier costo, incluso recurriendo al exterminio de animales o poblaciones. Otros autores argumentan que estas matanzas animales no deberían llevarse a cabo sin antes realizar estudios ecológicos más profundos y que se debería pensar más en las funciones ecológicas de una especie más que en su lugar de origen y por tanto no dar prioridad a las especies originarias (Lundgren et al., 2021; Seddon et al., 2014).

Mucho del trabajo de conservación está supeditado a un ideal de pureza que elimina al “invasor” y al individuo genéticamente híbrido, pues “bueno” o “malo” depende de una concepción imaginada y hasta idealizada de la realidad, olvidando que el mundo natural no obedece estos modelos, por lo que es común el movimiento de animales hacia nuevos entornos, así como encontrar individuos híbridos en muchos grupos animales de manera natural como en guacamayas y tortugas marinas, entre otros (Fitzpatrick, 2004; Hermansen et al., 2011; James et al., 2004; McCarthy, 2006). Estos individuos tienen un papel importante en los procesos evolutivos y de especiación, por un lado la mayor variabilidad genética les provee de mayores posibilidades de adaptación, como se ha visto en poblaciones de cánidos híbridos en norteamérica, donde híbridos de lobo, coyote y perro se han adaptado de diferentes maneras, pues pueden mantener las funciones ecológicas que tienen los lobos, o bien, adaptarse mejor en ambientes alterados por el ser humano, como lo hacen los coyotes. Por otro lado los individuos híbridos llegan a presentar el llamado “vigor híbrido” que se presenta como mayor fuerza o resistencia física, también a nivel fisiológico aumentan la longevidad y resistencia a las enfermedades (Braverman, 2014, p.

Art. 8 In Situ Conservation (<https://www.cbd.int/convention/articles/?a=cbd-08>)

Art. 9 Ex Situ Conservation (<https://www.cbd.int/kb/record/article/6885?RecordType=article%26Treaty=CBD>)

52 <https://www.waza.org/priorities/conservation/conservation-breeding-programmes/>



1,2; Callicott, 1980, p. 321, 2008, p. 172; Fitzpatrick, 2004; Hermansen et al., 2011; James et al., 2004; McCarthy, 2006; Stronen & Paquet, 2013; Yadav et al., 2019).

Otro punto de debate se da con las mal llamadas especies "invasoras" que fueron trasladadas por seres humanos a otras partes del mundo y se establecieron con éxito en sus nuevas residencias. Se les considera en general como una amenaza para las especies nativas y frecuentemente son blanco de exterminio, sin embargo se comienza a ver que en ocasiones juegan un papel importante en los ecosistemas en donde se encuentran, llegando incluso a tener efectos benéficos, ya sea restableciendo las dinámicas perdidas cuando se extinguió la megafauna del pleistoceno, o bien, estableciendo nuevas relaciones con el ambiente y las otras especies, como los équidos ferales de desierto que excavan pozos y proveen de agua a otras especies de plantas y animales (Lundgren et al., 2020, 2021).

Los proyectos de conservación *in situ* y *ex situ* se afectan mutuamente de manera recíproca, pero ya no bajo relaciones naturales, sino bajo la dirección y una visión de naturaleza que tenga el grupo de seres humanos a cargo. La cría en cautividad se considera una estrategia de conservación *ex situ* debido a su potencial para crear una población de reserva cautiva para especies en peligro de extinción o incluso para aquellas especies que se extirpan en la naturaleza, funcionando como seguros contra la extinción. A esto se le llama la "translocación de la conservación" y está definida por las Directrices de la UICN como "el movimiento intencional y la liberación de las especies focales a nivel local o global, y / o la restauración de funciones o procesos de los ecosistemas naturales". Esto se realiza a través de dos categorías: "restauración de la población" (translocación dentro del área de distribución originaria) e "introducción a la conservación" (translocación fuera del área de distribución originaria). Cada una de estas categorías finalmente se divide en una variedad de subcategorías: refuerzo, reintroducción, colonización asistida y reemplazo ecológico (Braverman, 2014; Seddon et al., 2014).

Como se mencionó anteriormente, cuando hablamos de conservación *ex situ* es imperativo tener en cuenta la complejidad que abarca la existencia desde los individuos, poblaciones y hasta especies, que va mucho más allá de la diversidad genética. Cada organismo se encuentra en relación constante con otros miembros de su grupo, de su especie y otras especies, pero también está interaccionando con los elementos abióticos del ambiente, a continuación se mencionan algunos elementos importantes que deben ser considerados:

A) La herencia que se transmite entre generaciones tiene diversas dimensiones (Jablonka & Lamb, 2014):

- Genética, no puede negarse la importancia de esta dimensión dentro de los procesos biológicos, sin embargo, tampoco puede decirse que sea la única dimensión a tomar en cuenta.
- Epigenética. La información genética se encuentra regulada e influida por componentes extragenómicos a distintos niveles, desde los elementos moleculares hasta las condiciones medioambientales, alimentarias o interacciones con otros individuos (Dupré, 2017; Jaenisch & Bird, 2003; Nicholson, 2014).
- Comportamiento. Se transmite a través del aprendizaje mediado socialmente, incluyendo hábitos, habilidades, comunicación y preferencias, todo lo cual puede incluso llegarse a considerar como cultura (dependiendo de la concepción que se tenga de ella), pero que se pierde completa o parcialmente cuando las poblaciones son trasladadas a situaciones de cautiverio (Benbow, 2004, p. 381; Whiten, 2017), lo cual resulta después en una desventaja para los animales que son reintroducidos en vida libre. Las rutas migratorias de los ungulados obedecen a un aprendizaje transmitido entre generaciones por varias décadas, de manera que los grupos recién introducidos no poseen este conocimiento y tienen problemas de supervivencia en comparación con las poblaciones originales (Jesmer et al., 2018). El decremento poblacional también es un problema para la transmisión de cultura, por ejemplo, aves en zonas con poca densidad de congéneres pierden sus cantos particulares y esto disminuye su éxito reproductivo (Crates et al., 2021). Otro ejemplo es la construcción de nicho, que si bien tiene relación con la información genética, también tiene un componente de relación bidireccional con el ambiente en que se afectan mutuamente, es decir, la construcción de un nicho tiene que retroalimentarse de las condiciones medioambientales, las cuales a su vez, son alteradas por el individuo al modificarlas para su beneficio, como ocurre con los castores al construir las presas.

B) Relaciones simbióticas y cooperativas tanto intra como inter-especies que se han forjado a través de la evolución y coevolución entre especies. Un ejemplo es el reporte reciente sobre las poblaciones de rinoceronte negro (*Diceros bicornis*) que se asocian a los picabueyes piquirrojos (*Buphagus erythrorhynchus*) y logran evadir a los cazadores furtivos hasta 50% más que los rinocerontes que no se asocian a estas aves que dan llamadas de

alarma cuando detectan a los intrusos (Bekoff & Pierce, 2017, p. 108; Dickins & Rahman, 2012; Plotz & Linklater, 2020).

C) Plasticidad fenotípica inducida por el ambiente y las relaciones parentales que producen modificaciones epigenéticas, como se ha mencionado anteriormente (Dickins & Rahman, 2012; Dupré, 2017).

D) Selección sexual. Este proceso que ocurre naturalmente durante la reproducción y que es una fuerza impulsora de la evolución biológica que se pierde cuando la reproducción es dirigida por agentes externos (seres humanos) que tienen criterios de selección que no necesariamente concuerdan con las elecciones libres que harían los animales fuera del cautiverio, esto se hace a través de restricciones en cuanto a las interacciones entre individuos, pero también se realizan procedimientos que no cuentan con el “consentimiento” de las hembras a través de la inseminación artificial (Andersson & Simmons, 2006; Panhuis et al., 2001).<sup>53</sup>

E) Capacidad de agencia y competencia que se expresa a través de la resolución de problemas, exploración y juego. Estas actividades tienen efectos importantes en los estados mentales y se busca mantenerlos en cautiverio a través de proveerles instalaciones complejas y enriquecimiento ambiental, pero ya anteriormente se habló de las limitaciones que hay en los programas de bienestar animal (Bekoff & Pierce, 2017, p. 108).

f) Interacción con el medio y sus cambios estacionales. Esta relación con el territorio y sus características climatológicas también es un factor importante en la evolución e incluso en el bienestar de los animales y que es alterado cuando se encuentran en cautiverio y más aún, cuando viven en zonas con características muy distintas a las que la especie se ha adaptado

Toda esta complejidad extra genética que conforma individuos, grupos, especies y ecosistemas se deja de lado cuando la conservación de especies en peligro de extinción se hace a través de programas *ex situ*. Es decir, se pierde la biodiversidad de la vida, no sólo entendida como número de individuos y especies, sino también como la complejidad de interrelaciones entre estos. La biodiversidad aumenta la estabilidad de los ecosistemas al amortiguar los efectos del cambio ambiental, resistir las invasiones de especies y prevenir extinciones secundarias después de la pérdida de especies. La extinción de especies reduce la diversidad de la red de interacción y puede provocar efectos en cascada, incluida la pérdida de otras especies y sus interacciones bióticas. Por tanto, evitar la extinción de una especie no se limita al número de individuos ni a la diversidad genética, sino que

<sup>53</sup> Este concepto es explorado más a fondo en la sección de reflexiones bioéticas.

también involucra preservar las interrelaciones con otras especies y el medio ambiente (Hershock, 2007, p. 66; Seddon et al., 2014, p. 409).

Sin embargo, no podemos simplemente descartar esta alternativa, ya que en muchos casos, no es sólo una, sino la única opción posible para la supervivencia de ciertas especies en las cuales, por diversas razones, se vuelve inviable realizar trabajos de conservación *in situ*. Podemos poner como ejemplo el caso bien conocido del lobo mexicano (*Canis lupus baileyi*), cuya supervivencia quizá no hubiera sucedido de no haberse intervenido capturando y reproduciendo a los últimos lobos en cautiverio. El análisis de las situaciones tiene que hacerse por caso, pues especies como los elefantes (familia Elephantidae) que requieren de la herencia de conocimiento para su supervivencia (por ejemplo rutas de acceso a recursos), están en una situación mucho más complicada que por ejemplo pequeños anfibios que pueden desarrollarse satisfactoriamente en espacios relativamente pequeños. Otro punto a considerar es que quizá se pierdan algunas de estas formas originales de vivir de las especies, pero que si se vuelven a liberar, podrían recrearlas o incluso crear nuevas formas de interacción.

Finalmente, la importancia de la conservación *in situ*, radica en que aunque se haga con una especie carismática como estandarte, por ejemplo jaguares o elefantes, estas se consideran especies sombrilla, pues su conservación, cuando se hace correctamente, conlleva la conservación de otras especies y hasta de ecosistemas enteros, en comparación con la conservación *ex situ*, donde los esfuerzos son sólo para especies individuales. Más aún, los programas de reintroducción tienen poco éxito, especialmente cuando se analizan a largo plazo y se realizan con animales criados en cautiverio (Caro, 2003; Fleishman et al., 2000; Roberge & Angelstam, 2004; Seddon et al., 2014).

Recientemente ha surgido una propuesta particular llamada ZOOXXI proveniente de Cataluña, España, que considera que el paradigma bienestarista no es suficientemente aceptable, por lo que propone una modificación profunda de las instituciones zoológicas, sin llegar al abolicionismo.

## **ZOOXXI**

Una nueva iniciativa sobre el futuro de los zoológicos es el proyecto ZOOXXI que propone actualizar las directrices de estas instituciones de acuerdo a los conocimientos, situaciones particulares y sensibilidades que se manifiestan al inicio de este siglo. A través de su sitio electrónico<sup>54</sup> expone las siguientes propuestas:

54 <https://zooxxi.org/por-que-zooxxi/>

1.- Dar prioridad a especies nativas y atender a animales heridos o decomisados (a manera de un centro de rehabilitación y rescate), al tiempo que se educa y sensibiliza a la población sobre estas especies. Traslado a santuarios a la mayor parte de individuos que sea posible.

2.- Involucramiento ciudadano, creando consejos de especialistas provenientes de la sociedad civil.

3.-Uso de nuevas tecnologías para mejorar el aspecto educacional y que los animales puedan ser apreciados como se encuentran cuando están libres en su hábitat natural.

4.- Realización programas de conservación *in situ* que compartan la información y otros materiales (por ejemplo visuales o sonoros) a través de plataformas digitales.

5.- Educación basada en la empatía hacia los animales, tanto como especies como individuos con capacidades cognitivas y sensitivas.

El tener como prioridad a especies nativas tiene especial relevancia si consideramos que las condiciones climatológicas afectan mucho a algunas especies, ya que puede hacer demasiado frío o calor para ellas y no siempre es posible darles cobijo del clima. Además, el cambio climático empieza a complicar la vida de algunos animales en cautiverio, como ocurrió con los bueyes almizcleros (*Ovibos moschatus*) del zoológico de Minnesota, el cual decidió dejar de reproducirlos hace 10 años al observar el incremento en las temperaturas y sus efectos en estos animales. Finalmente se dio muerte a los últimos ejemplares en abril de 2021, pues aunado al clima, su avanzada edad comprometía su bienestar.<sup>55</sup>

55[https://mnzoo.org/blog/saying-goodbye-to-musk-oxen-at-the-zoo/?fbclid=IwAR27xhwqE5\\_6Qo4Ur53Vl3V8D7hwnvpXCt6meZmicxvkS\\_u8qliX5bZWm5s&\\_\\_cf\\_chl\\_captcha\\_tk\\_\\_=8c512a4a70d36ff9bc5bc689ad283750ebea79d3-1621091361-0-AWRa5n1pnrs5MwqpprM2GY4YyCMuHauqS5tkbFAQIvzroG88i4v\\_dTukxYYbmGU\\_n75CbeTBE\\_vgq0f57RKKYAxI8SJGSuqscLCARJuaHpy5aWPvYxICnv1oscyNnTeav07pF\\_ksG4wNH\\_HwCzWHATicw3mnnqjy3kk2jIhpMZwFd80v3NAeR7cLjct0-cWpL3eJ9VCRqUgfWyuz1xVyzsjTY2ArwrEmKzFFxv4s72r2-H6nRb\\_HKkkUneNskACdQ0qZwf49YzhZtyJ12VbXTb6Rc1lx0UghD20-5UI6khBRqFhPi6J7HqG0AO1dTRO5XTCf0Py2vqLu3im11BBw42yCFVT-bOoU\\_3SbHXNDGSQ0xrN0IAoXZhy4yhVv00t1\\_FPbQbCDLLvPVOjbQg6mDm\\_CY2yw2rxMjxfC-m80jNILZJM\\_k8qsHzsjZo8ljGWGo6XrjaoJt5\\_WMOF74uDFzYCV1VylwBR8td81x75xcjuECsAJ2Yoy4aqsYvww9HKmdDOLLc0u6dJRGBIFeUUy6G-4ZDePWZ9KqgRrXUt0DPDgkzoniQixKYHZE04OXfUoLo6ugzcYAgVnANjSBvsoTBBsJNAuS2WAKcv3-NltYXGgNmGpflbCHCSyBvcUB08GILma8N6x3hOf1AGePY7arSldkdyTXG4xLfl680iBnk9aF2VY8e23mXq8YKXDmfdX0EYkeMHYSqPaM\\_g9vOO0envZKPntmAPdmZLLyim5m-VrUEm6GUsQJMNzJxfLoCQx4Sp3fS7OICg79B76zi2ZSsrjKoQ0\\_b0tQOpTnzC-npUPTjXglwLYeSdVOVtwNA](https://mnzoo.org/blog/saying-goodbye-to-musk-oxen-at-the-zoo/?fbclid=IwAR27xhwqE5_6Qo4Ur53Vl3V8D7hwnvpXCt6meZmicxvkS_u8qliX5bZWm5s&__cf_chl_captcha_tk__=8c512a4a70d36ff9bc5bc689ad283750ebea79d3-1621091361-0-AWRa5n1pnrs5MwqpprM2GY4YyCMuHauqS5tkbFAQIvzroG88i4v_dTukxYYbmGU_n75CbeTBE_vgq0f57RKKYAxI8SJGSuqscLCARJuaHpy5aWPvYxICnv1oscyNnTeav07pF_ksG4wNH_HwCzWHATicw3mnnqjy3kk2jIhpMZwFd80v3NAeR7cLjct0-cWpL3eJ9VCRqUgfWyuz1xVyzsjTY2ArwrEmKzFFxv4s72r2-H6nRb_HKkkUneNskACdQ0qZwf49YzhZtyJ12VbXTb6Rc1lx0UghD20-5UI6khBRqFhPi6J7HqG0AO1dTRO5XTCf0Py2vqLu3im11BBw42yCFVT-bOoU_3SbHXNDGSQ0xrN0IAoXZhy4yhVv00t1_FPbQbCDLLvPVOjbQg6mDm_CY2yw2rxMjxfC-m80jNILZJM_k8qsHzsjZo8ljGWGo6XrjaoJt5_WMOF74uDFzYCV1VylwBR8td81x75xcjuECsAJ2Yoy4aqsYvww9HKmdDOLLc0u6dJRGBIFeUUy6G-4ZDePWZ9KqgRrXUt0DPDgkzoniQixKYHZE04OXfUoLo6ugzcYAgVnANjSBvsoTBBsJNAuS2WAKcv3-NltYXGgNmGpflbCHCSyBvcUB08GILma8N6x3hOf1AGePY7arSldkdyTXG4xLfl680iBnk9aF2VY8e23mXq8YKXDmfdX0EYkeMHYSqPaM_g9vOO0envZKPntmAPdmZLLyim5m-VrUEm6GUsQJMNzJxfLoCQx4Sp3fS7OICg79B76zi2ZSsrjKoQ0_b0tQOpTnzC-npUPTjXglwLYeSdVOVtwNA)

Es interesante observar la ausencia de programas de conservación *ex situ*, ni siquiera para especies nativas. Por otro lado, es altamente controversial la cuestión del involucramiento ciudadano, pues aunque en teoría podría ayudar a hacer más transparentes las tomas de decisiones y posiblemente cambiar la ideología desde la cual se actúa, es un asunto delicado definir a un “experto” de cualquier área. Más aún, ciertas cualidades o títulos no garantizan que la persona pueda comprender las variables y contextos involucrados en la situación de los animales silvestres en cautiverio. Sin embargo, el involucramiento de la ciudadanía puede ser posible en otras formas. En Francia la ONG llamada Rewild, obtuvo los fondos necesarios para comprar un zoológico con la intención de convertirlo en un centro de rehabilitación.<sup>56</sup>

Es notable resaltar la importancia tan grande que se da a la educación, la cual no recae sobre la exhibición animal, sino que apela al uso de nuevas tecnologías e incluye la difusión de los hallazgos hechos dentro de los programas de conservación *in situ*.

Reuniendo todos los elementos anteriores, podemos empezar a ponderar cuál es la aportación real que hacen los zoológicos dentro del trabajo de conservación de especies en peligro de extinción.

### **Aportación real de los zoológicos a la conservación de especies**

El aporte que pueden hacer los zoológicos a la conservación de especies *in situ* gracias a la conservación *ex situ* no es nulo, pero sí es limitado, empezando con el hecho de que la mayoría de las especies que albergan no están amenazadas y de éstas más del 80% son vertebrados, dejando fuera a los invertebrados. Aún dentro de los vertebrados hay sesgos, pues la mayoría de los proyectos de conservación se hacen en mamíferos y aves, y muy escasamente en anfibios, reptiles y peces. En los zoológicos afiliados a la Asociación de Zoológicos de Estados Unidos se encontró que no existen programas de supervivencia para más del 90% de las especies locales en peligro de extinción (sólo se tienen 38 planes de recuperación de especies), aunado a esto, la cooperación entre instituciones es escasa, sólomente 5 programas de conservación involucran dos o más zoológicos. La poca participación de los zoológicos en la conservación *in situ* también tiene otros motivos. No todos los programas de repoblación o translocación se llevan a cabo con animales criados en zoológicos, pues estos programas son menos exitosos cuando involucran animales provenientes de cautiverio ya que poseen menor diversidad genética y es probable que también carezcan de las habilidades conductuales necesarias para sobrevivir en vida libre.

<sup>56</sup><https://www.lavanguardia.com/natural/20191223/472425369256/colecta-comprar-zoo-frances-liberar-animales.html?fbclid=IwAR1Xi9Un37rHb7G5y0IoeVEtQUEVZLvqanO334njCaQSTGqzYd7g0pjqjac>

Quizá sea que la estrategia de los zoológicos se centre más en el esquema de arca manteniendo poblaciones en cautiverio a largo plazo, que en la cría y liberación a corto o mediano plazo (Che-Castaldo et al., 2018; Gilbert et al., 2017; Gusset & Dick, 2010; Seddon et al., 2014)

A pesar de lo anterior, es justo mencionar algunos casos en los que los zoológicos sí han tenido un papel importante en la conservación de especies como el órice de Arabia (*Oryx leucoryx*), hurón de patas negras (*Mustela nigripes*), caballo de Przewalski (*Equus ferus przewalskii*) y el tamarín león dorado (*Leontopithecus rosalia*) (Gilbert et al., 2017).

Existen otras formas en que los zoológicos aportan a los programas de conservación *in situ* a través de financiamiento, monitoreo en campo, aporte de equipo, coordinación de proyectos o con la colaboración de especialistas en el área, pero muchas de estas ayudas no son reconocidas usualmente. Es importante mencionar que todos estos datos se obtienen de las asociaciones internacionales y de la participación voluntaria de grandes zoológicos, por lo que desconocemos lo que ocurre en la gran mayoría de las instituciones que no están afiliadas ni participan en los estudios (Che-Castaldo et al., 2018; Gilbert et al., 2017; Gusset & Dick, 2010; Loh et al., 2018).

#### 1.4 Destino final

El destino final de los animales en zoológicos no siempre es por muerte natural, también es provocada por diversas razones que van desde el aliviar el dolor en pacientes terminales (eutanasia no voluntaria o también llamada electiva) (Singer & Decamp Professor of Bioethics Peter Singer, 1993), hasta el control poblacional en el que se matan individuos jóvenes y/o sanos por el ahorro de recursos y/o conveniencia del lugar.<sup>57</sup> Un precedente legal en contra de estas prácticas es lo ocurrido en Alemania en 2010, cuando se declararon culpables al personal del zoológico de Magdeburg por matar a crías de tigre solamente por el hecho de ser híbridos genéticamente.<sup>58</sup> Sin embargo este hecho fue avalado por la WAZA considerándola una acción “razonable” y “apoyada por evidencia científica” (dicha declaración ha sido removida de su sitio web). Para justificar estas acciones se argumenta que en el mundo natural, muchos de los cachorros no sobreviven, por lo que el matarlos humanitariamente dentro de los zoológicos no sería éticamente condenable (Gray, 2017, pp. 81–82). Esto es una falacia, porque la realidad es que esos

<sup>57</sup><https://zooxi.org/entre-3000-y-5000-animales-sanos-son-matados-en-los-zoos-europeos/?fbclid=IwAR2PlzUwWIdP3RXrS2awZSXvzI8IOVhxdH96WsXhYd7uHUKYD6zP3NJ44mQ>

<sup>58</sup><https://news.mongabay.com/2010/08/guilty-verdict-over-euthanizing-tigers-in-germany-touches-off-debate-about-role-of-zoos/>

<https://blog.afd.org.au/uncategorized/waza-backs-german-zoo-convicted-of-animal-rights-violation/>

animales no están en vida libre, sino cautivos y bajo custodia de los humanos, por lo que es completa responsabilidad de éstos últimos controlar su reproducción y proveerles de los elementos necesarios para que tengan una buena calidad de vida.

Además de la eliminación de individuos por no cumplir con estándares biológicos, también se matan animales como parte del control poblacional, dejando que los adultos se reproduzcan y cuiden a las crías por un tiempo, para luego matarlas, como se hace en el zoológico de Copenhague que cada año mata entre 20 o 30 crías sanas de distintas especies en peligro de extinción, como gacelas, hipopótamos y hasta chimpancés. Este zoológico fue fuente de críticas por matar a una jirafa en buen estado de salud por considerarla como ejemplar poco valioso genéticamente<sup>59</sup> y posteriormente a cuatro leones para evitar un posible escenario de endogamia, pues estaban emparentados y temían que se aparearan. Aseguran que aunque la muerte de esos animales es dolorosa para ellos, es lo “natural”, aludiendo de nuevo a una falacia naturalista, pues no hay nada de natural en el cautiverio de animales silvestres (Bekoff & Pierce, 2017, p. 100; Kaufman, 2012).<sup>60</sup> Cabe resaltar que existen formas no letales para evitar la reproducción en estos animales, como puede ser la vasectomía que no elimina las hormonas sexuales preservando características “atractivas” como la presencia de la melena en leones (*Panthera leo*). En contraste, en 2016 el zoológico de Antwerp en Bélgica, anunció su nueva política de no matar animales sanos reconociéndoles el derecho a tener la mejor calidad de vida posible, una noticia que denota quizá el inicio de una nueva forma de valoración de estos animales.<sup>61</sup>

Todo esto pone en evidencia que frecuentemente el valor de un animal dentro de los zoológicos no está determinado por su vida, su capacidad de sufrir, tener consciencia, ni por su valía inherente, sino por su utilidad o pureza genética, ya sea dentro de programas reproductivos o de exhibición. Esto ejemplifica el conflicto entre valores que se menciona anteriormente, el valor del individuo vs. el valor del grupo o la conveniencia humana, siendo el primero representado por activistas y público en general que condenan estas muertes, mientras que el personal de los zoológicos lo encuentra plenamente justificado, ya sea porque su interés está en el bienestar del grupo, en la conservación de una especie con cierta pureza genética, o bien porque antepone la conveniencia práctica al valor de la vida un animal no humano.

59 <https://www.nationalgeographic.com/news/2014/2/140210-giraffe-copenhagen-science/#.Uv5cFkJdV1w>

60 <https://www.nationalgeographic.com/news/2014/3/140326-lions-copenhagen-zoo-killing-animals-world-science/>

61 <http://www.flanderstoday.eu/politics/antwerp-zoo-introduces-no-kill-policy-surplus-animals>



### **1.5 Los zoológicos como centros de educación y esparcimiento**

Uno de los principales argumentos a favor de la existencia de los zoológicos es que son centros de educación y sensibilización para personal especializado y para el público en general. Analicemos primero la parte concerniente al público en general.

Se argumenta frecuentemente que es la única forma en que la mayoría de las personas pueden llegar a tener contacto con animales silvestres y que además es a través de este contacto que se crea conciencia de conservación de animales y del medio ambiente. Dado que se estima que más de 700 millones de personas acuden a parques zoológicos al año (Gusset & Dick, 2011), el impacto en los visitantes no es algo que deba desestimarse. Es más, si se desea ser una punta de lanza en la revolución del trato ético a los animales, los zoológicos podrían ser grandes voceros en pro de los animales, además de que tienen la atención de los medios constantemente. Pero la realidad es que los visitantes pasan apenas unos momentos por cada exhibidor, desde 30 segundos hasta 2.5 minutos (Rees, 2011, p. 330).

Otro problema con estos argumentos educativos, como lo menciona Jennifer Gray (2017), es que los animales que encontramos en los zoológicos no son propiamente silvestres, pues la mayoría son producto de varias generaciones de reproducción en cautiverio y están acostumbrados al contacto con seres humanos. Por mucho que nos esmeremos en proveerles el ambiente necesario, su conducta está modificada y en los peores casos, presentan problemas de salud física y/o mental como las estereotipias. Si la intención es educar y mostrar lo que es realmente un animal silvestre, la tarea es fallida desde un principio. Estos animales han perdido justamente las características que admiramos en los animales silvestres, como fuerza o independencia, son sombras de lo que pueden llegar a ser en vida libre. Aunado a esto, anteriormente se habló de las múltiples dimensiones de la vida animal que se pierden cuando estos se encuentran en cautiverio, comportamientos naturales de construcción de nicho, relaciones de cooperación interespecies, migraciones, etc. Esto tiene la implicación de que los programas de educación basados en el cautiverio se verán igualmente limitados, incompletos y hasta perjudiciales, pues darán una impresión errónea de lo que es el mundo natural, presentándolo como algo reducido, unidimensional y distorsionado, además del mensaje que se transmite sobre la justificación de dicha situación. A través de la exhibición de un animal se da un proceso de reificación, es decir, de cosificación, el animal no humano se mantiene disponible y cautivo para el ser humano, que puede ir y venir a su antojo manteniendo la relación de poder de uno sobre otro (Kuster, 2020). Si el interés es mejorar

nuestra relación con otros animales, tenemos que poner atención en la ideología que subyace y se transmite a través de las exhibiciones de animales.

Han habido varias evaluaciones sobre la actividad educativa en zoológicos, encontrando que el incremento de la comprensión de la biodiversidad o de acciones en favor de los animales no supera el 10% de los visitantes. Sin embargo, este incremento de conocimiento se mantiene o incluso tiene ligeros incrementos hasta 2 ó 3 años después de la visita (Moss et al., 2015). Estos estudios han sido criticados por su metodología pues por ejemplo miden lo que el visitante cree conocer y no un conocimiento objetivo. También están sesgados porque al requerir la participación voluntaria la muestra deja de ser aleatoria y representativa (Malamud et al., 2010; Moss et al., 2015).

Debemos reconocer que muchos de los visitantes no acuden a los zoológicos en busca de una experiencia educativa, sino meramente recreativa; si de verdad fueran un centro de aprendizaje y concientización, esas 700 millones de personas al año generarían un cambio visible en la sociedad. Frecuentemente la cuestión educativa se limita a poner placas con un poco de información que pocas veces se lee. Los avistamientos de los animales son esporádicos cuando estos tienen la opción de esconderse del público, y cuando son vistos, muchas veces están simplemente durmiendo, como suele ocurrir con grandes felinos o las especies nocturnas.

Para garantizar una experiencia educativa y transformativa, los zoológicos deben esforzarse más estableciendo un diálogo con los visitantes o anexando materiales adicionales, por ejemplo audiovisuales y materiales interactivos. Con el auge del material audiovisual en internet, algunos zoológicos han producido este tipo de productos, sin embargo, se ha visto que está principalmente enfocado al entretenimiento y publicidad. Los videos con mayor contenido educativo y con mayor diversidad de especies lamentablemente son minoría (Llewellyn & Rose, 2021). Algunos zoológicos miembros de la WAZA se han tomado en serio su papel educativo y han implementado estrategias para mejorar su efectividad educativa, el problema sigue siendo que la mayoría de los zoológicos no se apegan a estos estándares pues ni siquiera pertenecen a la asociación (Bruni et al., 2008; Falk et al., 2008; Jensen et al., 2017; Malamud et al., 2010; Moss et al., 2015, 2017).

Ante lo anterior, cabe preguntarse si la solución sería el ecoturismo para apreciar a los animales en su medio natural, pero sería imposible que todos pudiéramos tener acceso a esas experiencias, además el tener visitas tan masivas sería desastroso para los ecosistemas. Otra opción son los numerosos documentales que se han realizado con personas como Sir David Frederick Attenborough o por organizaciones como la National Geographic, que son altamente educativos. También podemos apostar a las nuevas

tecnologías de realidad aumentada para poder tener experiencias educativas que no involucren la afectación de los mismos animales que buscamos proteger, justamente como se propone en el proyecto ZOOXXI.

Cabe resaltar que esta actividad educativa sobre animales y su conservación no ocurre exclusivamente a partir del cautiverio a modo de exhibición, sino que también es posible llevarla a cabo en centros de rescate de fauna silvestres, como ocurre en la organización "Friends of Bonobos"<sup>62</sup>, un centro de rescate, rehabilitación y liberación de bonobos en la República Democrática del Congo, África. Esta organización tiene programas de educación basados en la comprensión de los riesgos de extinción, pero también en promover la empatía y compasión hacia esta especie, de manera que instan a las personas a actuar cuando sean testigos de alguna injusticia cometida contra los animales; de hecho, muchas de las denuncias de tenencia ilegal de bonobos son llevadas a cabo por menores que acudieron a sus pláticas y cursos, demostrando la efectividad del programa.

Dentro de los zoológicos no sólo se busca educar al público general, también son centros educativos y de entrenamiento para personal especializado en el manejo de animales silvestres, los cuales se dedican no sólo a mantener las colecciones en cautiverio y a realizar trabajos de investigación en estas poblaciones, sino que también en algunos casos trabajan en proyectos de vida libre y centros de rescate con objetivos de investigación y conservación. En el caso específico de los médicos(as) veterinarios(as), no sólo del área de fauna silvestre, sino de todas las áreas, la enseñanza teórica no es suficiente para formar a los profesionales, por lo que es necesario añadir entrenamiento práctico supervisado en el área específica. Si bien las prácticas médicas en especies domésticas pueden ayudar hasta cierto punto, la atención a especies silvestres es tan particular que no es posible simplemente transferir los conocimientos de otras especialidades (Aguirre, 2009). No se debe negar la importancia de las instituciones zoológicas en la formación de profesionales capacitados para cuidar y manejar a animales silvestres, pero esto podría seguir ocurriendo aún si el objetivo primario de los zoológicos dejara de ser la exhibición y se modificara hacia el rescate y conservación para buscar el mayor bien para los animales, dependiendo de sus circunstancias particulares. Es más, una visión diferente en estas instituciones sin duda repercutiría en el tipo de formación que se daría a los estudiantes, que ya no verían a sus pacientes como medios para un fin, ya sea exhibición, negocio o cumplir con una agenda de conservación, sino buscar formas de conservar especies sin perder la importancia del individuo, como algunas de las propuestas de conservación compasiva y ZOOXI intentan establecer.

62 <https://www.bonobos.org/>

Dentro de los servicios que proporcionan las instituciones zoológicas, está el esparcimiento, por ejemplo, está demostrando que la visita a ciertos tipos de exhibición inmersiva tiene efectos positivos para la salud de los visitantes (Coolman et al., 2020), sin embargo este argumento a favor del cautiverio de especies silvestre, claramente antropocéntrico, no es tan fuerte, pues existen muchas otras actividades que los seres humanos podemos realizar para mejorar nuestra salud, incluyendo la visita a áreas naturales, sin necesidad de mantener a los animales en cautividad.

### **1.6 Reflexiones bioéticas**

Los zoológicos se encuentran en una excelente posición para tener una influencia e impacto cruciales dentro de la conservación y educación en pro del mundo animal. Mucho ha sido el esfuerzo por mejorarlos, por dejar de ser jaulas de fenómenos para convertirse en punta de lanza de la lucha por los animales, pero aún hay mucho camino que recorrer y debemos empezar por poner las prioridades sobre la mesa y desechar aquellas que ya no tienen cabida en esta sociedad, como son la exhibición y el entretenimiento superficial, vacío o hasta morboso.

Lamentablemente muchos zoológicos siguen siendo principalmente un negocio de entretenimiento, por lo que la consideración ética de los animales suele estar supeditada a la generación de ganancias, incluyendo las medidas tomadas para el bienestar animal (Bekoff & Pierce, 2017, p. 97) o hasta el mantenerlos con vida. Si a esto agregamos la falta de legislación que promueva maximizar su bienestar, los animales quedan a merced de la buena voluntad y/o capacidad de sus cuidadores (Benbow, 2004, p. 380; Mellor, 2016, p. 13), lo cual no es necesariamente malo cuando el personal hace su mejor esfuerzo por cuidarlos, pero sí los deja en un estado de vulnerabilidad. Eso queda más que evidenciado con las crisis ambientales, económicas y sanitarias recientes, primero con los incendios de Australia a finales de 2019 cuando muchos animales del Mogo Zoo de Australia fueron evacuados y alojados en las casas de los trabajadores, o aquellos trabajadores en Cornwall, Reino Unido, que decidieron quedarse aislados dentro de las instalaciones durante la pandemia del SARS-CoV-2,<sup>63</sup> en contraste con un zoológico abandonado en Tailandia donde los animales hubieran muerto de no ser hallados por accidente.<sup>64</sup> Es pertinente reflexionar sobre estas disparidades en el cuidado animal y su origen ideológico-filosófico.

A pesar de la amplia evidencia científica sobre la capacidad altamente sensitiva y

63 <https://www.insider.com/zookeepers-moved-into-zoo-for-3-months-to-quarantine-with-animals>

64 <https://www.abc.net.au/news/2019-12-31/mogo-zoo-and-animals-within-saved-from-bushfire/11834918?fbclid=IwAR08rtUght7sKLMDRWewWwa-hRon573YwrgvtaYeIh2hURjJqVZxOZtZloQ>  
<https://mymodernmet.com/zookeepers-self-isolation-paradise-park/>  
<https://www.thesun.co.uk/news/11422541/horrifying-scenes-inside-abandoned-phuket-zoo/>

cognitiva en una gran cantidad de especies animales tanto vertebrados como invertebrados (Mendl & Paul, 2004; Plotnik et al., 2006; J. D. Rose et al., 2014; Sneddon et al., 2014; Špinka, 2012; Stelling, 2014), evidencia que nos demuestra nuestra similitud y relación con el resto de los animales, muchas perspectivas filosóficas siguen basándose en gran medida en ideas que mantienen, enfatizan o hasta idealizan la separación entre los seres humanos y el resto de los seres vivos. Salvo algunas excepciones, se sigue considerando al ser humano como un ser excepcional, desligado de la naturaleza y por encima de cualquier otra forma de vida. Es por esto que muchos de los esfuerzos por incluir a los animales dentro del círculo de consideración ética se hacen de manera selectiva y jerárquica sólo para aquellos que consideramos suficientemente cercanos o parecidos a nosotros (por ser también primates o por sus capacidades sensoriales o cognitivas).

La defensa de los animales por medio del establecimiento de “derechos” no ha sido fácil, además de que suele estar supeditada al conocimiento que tenemos de la especie o a la relación que tengamos con ellos, es más, cuando hay una ausencia de evidencia sobre las capacidades sintientes y/o cognitivas de alguna especie animal, generalmente se toma como una evidencia de ausencia y por tanto les es negada la consideración ética en automático. Un ejemplo de estas inconsistencias legales es que, a pesar de conocer las capacidades cognitivas y sensitivas de los bovinos y aves, en algunas leyes como las de la CDMX, se les excluye de la consideración legal para poder seguir siendo utilizados en la tauromaquia y peleas de gallos (La Asamblea Legislativa & Legislatura, s/f, p. 17; Waldau, 2000). Al final se condiciona el trato y bienestar animal a su parecido con nosotros y a los intereses humanos; uno de estos intereses es el de la exhibición de animales silvestres.

Aunque el cautiverio de algunas especies silvestres ha sido beneficioso al salvarles de la extinción, este aporte es poco significativo cuando lo vemos a una escala mayor. Como se ha mencionado antes, la mayoría de las especies animales que están extinguiéndose no son atendidas por los zoológicos, ya sea porque no se adaptan al cautiverio<sup>65</sup> o simplemente porque no son sujetos atractivos de exhibición, como sucede con una gran cantidad de insectos. Al final estos programas pueden ser útiles, pero no son un sinónimo de restauración ecológica (Suding et al., 2015).

Para poder hacer una revisión de la situación actual de los zoológicos que derive en una reestructuración de sus objetivos y prácticas, tiene que hacerse de manera profunda (quizá hasta podríamos decir radical), analizando los fundamentos ideológicos que

<sup>65</sup> Incluso en especies tan relacionadas como el lémur de cola anillada (*Lemur catta*) y el lémur del bambú (*Haplemur* sp.) se encuentran grandes diferencias, mientras el primero se adapta relativamente bien al cautiverio, el segundo presenta poco éxito reproductivo y una alta incidencia de estereotipias (Mason, 2015).

subyacen a estos, como son las ideas metafísicas y ontológicas, debemos volver a preguntarnos cómo es que concebimos a la naturaleza, a nosotros mismos y nuestra relación con ella (Callicott, 2008).

Las principales razones que se utilizan para justificar el cautiverio de animales silvestres son educación, conservación y entretenimiento. Sin embargo, al considerarlos como seres valiosos en sí mismos, sensibles e inteligentes, podemos decir que hay algo intrínsecamente reprobable en el mantenerlos en cautiverio, pues esto implica restringir su libertad en numerosos aspectos que abarcan la alimentación, socialización, movilización y conducta; implica que vivan fuera de los hábitats naturales para los cuales están adaptados y mantenerlos en espacios reducidos y empobrecidos para los que no se encuentran adaptados. Peor aún, algunos zoológicos siguen las prácticas de entrenar animales para dar espectáculos o para pasear visitantes sobre ellos, como si fueran un circo. Esto ocurre incluso en zoológicos que están afiliados a la WAZA en Europa<sup>66</sup> y norteamérica.<sup>67</sup> Si aceptamos que los animales no humanos deben ser considerados éticamente, la privación de la libertad no debe ser una situación aceptable para ellos, a menos que pudiera justificarse la intervención sobre sus vidas.

Deliberadamente interferimos en la vida de animales que no han sido domesticados y por tanto, no están adaptados física ni psicológicamente para vivir en ambientes confinados y en cercanía con humanos. Si aceptamos su derecho a vivir una vida libre, sin intervención nuestra, como lo propone la postura biocentrista (Taylor, 2011, p. 174), no podría justificarse su cautiverio, el cual también infringe la regla de no maleficencia ya que este conlleva un daño a través de la pérdida de la libertad. Dentro de este contexto, la única posibilidad de justificación o benevolencia sería apelar a la posibilidad de establecer una justicia restitutiva a través de programas de conservación de especies. Sin embargo, ya hemos hablado de todas las aristas que estos presentan, pues si bien han salvado a algunas especies de la extinción, su impacto no es tan significativo a gran escala.

Desde otras teorías, como el utilitarismo, la evaluación de esta situación es sumamente complicada, pues aunque se reconoce el valor de los intereses de los animales involucrados, también se debe tomar en cuenta los intereses de seres humanos que van desde el personal que los cuida, hasta los que se benefician de su cautiverio, ya sea a través de los programas de educación y entretenimiento, hasta quienes obtienen ganancias

66 De acuerdo al reporte de la World Animal Protection de 2014 "The show can't go on: Ending wild animal abuse for entertainment."

[https://www.worldanimalprotection.us/sites/default/files/media/us\\_files/the\\_show\\_cant\\_go\\_on\\_report.pdf](https://www.worldanimalprotection.us/sites/default/files/media/us_files/the_show_cant_go_on_report.pdf)

67 [https://www.idausa.org/campaign/elephants/2020worstzoos/?fbclid=IwAR1FhAI8F-dvIcTFt62Boy48hHbQAYCabv8aR-9G9ADfHfdIMgQ0\\_dOc\\_s4](https://www.idausa.org/campaign/elephants/2020worstzoos/?fbclid=IwAR1FhAI8F-dvIcTFt62Boy48hHbQAYCabv8aR-9G9ADfHfdIMgQ0_dOc_s4)

a partir de ello. Debido a esta compleja deliberación, no es posible dar una respuesta única, sino que tendría que analizarse cada caso en particular y sopesar las ganancias y pérdidas de todas las partes. Habrá situaciones en que podría evaluarse que el sufrimiento animal sea menos importante que el beneficio humano, o al revés. Desde la deontología ampliada se establece que el derecho de los animales a no ser cautivos sobrepasa todas estas consideraciones de utilidad. Cada individuo debe ser respetado sin importar los intereses involucrados en su cautiverio, derivando en una postura abolicionista. Dentro de las teorías holistas que consideran la integridad de los ecosistemas, el cautiverio estaría justificado si tuviera un impacto positivo a una escala mayor en la protección y restauración medioambiental. Como hemos mencionado anteriormente, la existencia de programas de conservación podría ser un factor a favor del cautiverio que quizá podría trabajarse para que tuviera un efecto mayor, pero hay otras prácticas no son justificables en absoluto, como el cautiverio de especies que no estén en peligro de extinción, o que lo estén pero no se tengan programas de conservación *ex situ* e *in situ*, o la extracción de animales de vida silvestres, como sigue ocurriendo en el caso de los elefantes (Regan, 1995).

Otra manera de pensar la situación de los animales silvestres en zoológicos ha sido a través de el concepto de autonomía, el cual puede ser considerado de diversas maneras, algunas de las cuales sólo aplican a la forma en que pensamos funciona la mente humana demandando niveles altos de autoconciencia y proyección a futuro. Sin embargo, también puede entenderse la autonomía como capacidad de autogobernarse y hacer elecciones que no son exclusivas de seres humanos (Gruen, 2018; Regan, 2004). Aunque aún hay mucho que desconocemos de la mente animal, sabemos que algunas especies sí tienen capacidad de autoconciencia, de conciencia del otro que los posibilita para el engaño, proyecciones a futuro y otras capacidades cognitivas consideradas elevadas (Allen & Bekoff, 2007; Beauchamp & Wobber, 2014; Braun & Bugnyar, 2012; Emery, 2018; Griffin & Speck, 2004). La capacidad de agencia es evidente cuando los animales participan en comportamientos voluntarios, autogenerados y dirigidos a objetivos y está vinculada a una sensación general de estar en control (Mellor, 2016, p. 11) De ahí que no sea descabellado pensar en la capacidad de autonomía o agencia de los animales no humanos, la cual pierden en diversos grados cuando están confinados bajo el cuidado humano y debe ser considerado en la deliberación ética correspondiente, pues es un valor que pierden, un daño que reciben y no debe de ser desestimado. Recientemente también se ha abogado por el reconocimiento de una autonomía en el sentido de actuar libremente y con la capacidad de agencia (acción intencional autoiniciada) en grandes primates (Beauchamp & Wobber, 2014).

Para Lori Gruen (2018) se puede equiparar el confinamiento físico del

encarcelamiento y esclavitud humanos al de los animales en zoológicos y hasta aquellos mantenidos como animales de compañía, debido a que todos estos grupos de seres se ven limitados en su privacidad, capacidad de movimiento y agencia; no pueden elegir sus actividades y alimentos, no controlan los estímulos sensoriales que reciben y deben confiar en aquellos que tienen el control sobre ellos para satisfacer sus necesidades básicas. La privación de la libertad a un ser con capacidades de autonomía y/o agencia se considera un daño *prima facie*, pues tales capacidades son instrumentos para el bienestar, pero también por considera que tienen valor intrínseco al considerarse un elemento constitutivo de lo que puede considerarse una buena vida, ya que el proceso de satisfacción de los deseos es valioso en sí (Gruen, 2018).

Así como el concepto de autonomía, otros intentos de resolver la tensión generada por las relaciones en conflicto entre intereses humanos y los de otros animales se ha tratado de resolver a través de la redefinición y/o ampliación de conceptos como persona o dignidad (Aaltola, 2008; Gruen, 2018; Nava Escudero, 2019; Nussbaum, 2004; Wallach et al., 2020). Estas aproximaciones presentan problemas, pues si estos conceptos no terminan de ser claros dentro de la especie humana, ni en la perspectiva filosófica ni en la jurídica, por ejemplo debido a la presencia de casos marginales<sup>68</sup> o por la inclusión de entidades no vivas (como empresas) o hasta de seres sobrenaturales, tampoco es clara su aplicación a los animales no humanos. Éstos últimos son tan diversos no sólo en sus características, sino también en la forma en que son percibidos por los seres humanos, que a veces se terminan presentando juicios que discriminan a unas especies sobre otras, por ejemplo, está bien instrumentalizar roedores, pero no grandes simios, a pesar de que ambos grupos animales han demostrado no sólo sintiencia, sino capacidades cognitivas considerables (Beauchamp, 1999; DeGrazia, 2007; Herzing & White, 1998; Kittay, 2005; Nava Escudero, 2019; Wallach et al., 2020). Este pensamiento occidental que parte de la jerarquía natural platónica-aristotélica basada en una idea de racionalidad humana superior (Bruce, 2018) y que posteriormente fuera reforzada por el dualismo cartesiano (Simondon, 2008), ha marcado fuertemente la estructura de nuestro pensamiento, dificultando y hasta imposibilitando la incorporación ética de numerosos seres, no sólo animales no humanos, también mujeres, personas de color y todos aquellos considerados inferiores moral o intelectualmente. El ser humano se ha definido en contraposición a los otros, asumiendo ser lo que los otros seres no son (Kuster, 2020, p. 28). Intentar revertir esta tendencia significa redefinir también al ser humano, algo que no nos ha sido fácil, pero que hemos tenido que ir haciéndolo ante la aplastante evidencia de nuestra cercanía con otras formas de vida y que

68 Se consideran casos marginales por ejemplo a personas con patologías cognitivas que les impiden tener los estados de conciencia requeridos para ser una "persona" o tener dignidad, dependiendo de la definición que se suscriba.



ha derivado en algunos discursos del llamado posthumanismo (Braidotti, 2015). Al final, la asignación de algún tipo de valor intrínseco no es garantía del grado ni tipo de interés ni valor necesario para recibir una consideración ética, además de ser fácilmente descartado racionalmente (Herschock, 2007, p. 67).

Debido a lo anterior, la aplicación de este conocimiento teórico a la situación de los animales silvestres en cautiverio no es automática, además de las dificultades ideológicas hay que considerar que no todos los tipos de cautiverio son equiparables. Si bien, los animales mantenidos dentro de zoológicos no se encuentran con el constante estrés y sufrimiento que podrían sufrir sus contrapartes en centros de investigación o producción, donde los procedimientos biomédicos o zootécnicos (sedaciones, cirugías, tomas de muestras, mutilaciones, matanza etc.) son constantes incrementando el daño enormemente, sí se enfrentan a otras circunstancias que afectan su bienestar y son ampliamente variables. Como se ha discutido anteriormente, las condiciones de cuidado y alojamiento son determinantes para mantener a los animales en buen estado dentro de un zoológico, pero cada especie e individuo tiene requerimientos diferentes y cada institución tiene condiciones y recursos diferentes, desde los sumamente limitados hasta los que cuentan con una gran cantidad de medios y pueden demostrar el buen estado de salud de sus habitantes, pero como ya se ha dicho, el hecho de estar en espacios confinados y con una limitada capacidad de agencia ya es una afrenta a su calidad de vida.

Esta falta de autodeterminación y autogestión los hace una población vulnerable, lo cual ha quedado en evidencia claramente durante la pandemia causada por el SARS-Cov-2 de 2020 durante la cual zoológicos de todo el mundo se han visto en problemas para mantener los cuidados de los animales. Las limitaciones económicas y los bloqueos en las cadenas de suministros llevaron a situaciones como la consideración de matar a algunos animales para alimentar a otros, o el abandono de zoológicos dejando a los animales morir de hambre. El contraste de esto son las instituciones que realizaron grandes esfuerzos por el bien de sus residentes, algunos cuidadores quedaron confinados dentro de las instalaciones para no descuidarlos o tuvieron que tomar resoluciones difíciles como el zoológico de Calgary que decidió regresar a sus pandas gigantes a China para que pudieran ser cuidados y alimentados propiamente<sup>69</sup>

La deliberación ética sobre la justificación del cautiverio de animales dentro de zoológicos es sumamente compleja debido a la gran diversidad de contextos y escenarios,

69 <https://www.thesun.co.uk/news/11422541/horrifying-scenes-inside-abandoned-phuket-zoo/>  
<https://www.newyorker.com/news/our-columnists/some-zoos-and-some-of-their-animals-may-not-survive-the-pandemic>  
<https://mymodernmet.com/zookeepers-self-isolation-paradise-park/>  
<https://edition.cnn.com/2020/05/13/world/calgary-zoo-pandas-intl-hnk-scli/index.html>

por lo que a mi juicio no es posible hacer juicios extremos generales que determinen que todo cautiverio está bien, ni que todo cautiverio es reprobable y por tanto deban eliminarse los zoológicos o darles una aprobación total. Para encontrar una mejor manera de entender esta situación quizá no es recomendable seguir dentro del mismo marco teórico de las éticas de occidente, donde el hecho de tener concepciones metafísicas y ontológicas que ponen en desventaja de consideración a los animales no humanos han llevado a la búsqueda de la expansión de conceptos como “persona” o “autonomía” para justificar su trato ético, pero que no dejan de ser ambiguos y controversiales. Pienso que la exploración de diferentes doctrinas filosóficas que son inclusivas constitutivamente, en este caso el Budismo que provee de una nueva visión ya que no sólo sus concepciones metafísicas y ontológicas no hacen distinciones entre humanos y otros animales, sino que además derivan en una teoría ética basada en la compasión y el cuidado de todos los seres entendidos desde la complejidad en sí mismos y en relación con otros y el ambiente (Garfield, 2010; Goodman, 2014; Sangharakshita, 2001).

El cuestionamiento no sólo de nuestro lugar como seres vivos dentro del mundo, sino como seres responsables del cuidado de los otros, nos lleva a reconsiderar cuándo es aceptable y cuándo no lo es, el privar de la libertad a otros seres. Desafiar la concepción ontológica de los seres vivos no ha sido fácil desde la tradición occidental, pero esto se ha hecho desde hace miles de años en el budismo, el cual tiene elementos muy similares a la filosofía procesual, pues es una filosofía cuya metafísica se basa en observar al mundo fenoménico como el surgimiento y cese de procesos (Edelglass & Garfield, 2009; Sangharakshita, 2001).

### **1.7 Filosofía procesual y complejidad**

Es imposible desarticular al quehacer científico de una metafísica subyacente, pues toda concepción del mundo tiene presupuestos que la sostienen, siendo uno de estos el mecanicista que divide analíticamente al mundo para entenderlo en sus partes, entendiéndolo como una jerarquía de mecanismos a varias escalas espacio-temporales, considerando que así es posible conocer el todo. Así se concibe un mundo en que los resultados son determinados por el mecanismo integrado de sus partes.

Igualmente las estrategias de conservación llevan implícita una visión del mundo, una metafísica que generalmente está basada en los modelos mecanicistas y dualistas cristalizados en la teoría moderna de la evolución<sup>70</sup> desarrollada a mediados del siglo pasado en donde lo importante es mantener las líneas genéticas puras y se pierde el valor del individuo y su subjetividad al ubicarse dentro de una ideología de determinismo

70 También llamada “síntesis moderna de la evolución” o “neodarwinismo”.

genético. Este manejo de los programas de conservación reduce a los animales a un saco de información genética y se asume que mantener una población genéticamente viable es suficiente para salvar a una especie, ignorando que los genes son sólo una de las partes que conforman la totalidad de una especie, como se ha explicado anteriormente. Cuando aceptamos el mecanicismo como descripción verdadera de la naturaleza estamos aceptando darles la misma ontología a las máquinas y a los seres vivos. Catalogamos a ambos como instrumentos al servicio de la humanidad, como objetos reemplazables, abstraídos del tiempo y espacio y no como individuos únicos con un valor en sí mismos y con una historia y un futuro. Al mismo tiempo, reducimos la complejidad de la vida, pues la visión mecanicista también se basa en un análisis reduccionista, lo cual tiene sus virtudes como herramienta metodológica en la investigación, pero que al convertirla en explicación de la realidad (metafísica), fragmenta a los seres vivos con consecuencias importantes para su manejo en cautiverio y consideración ética (Benbow, 2004, p. 381; Callicott, 2008, p. 171; Nicholson, 2013, 2014, 2018, p. 148). Ejemplos de esto son la desvalorización del individuo en favor del grupo o especie,<sup>71</sup> la invisibilización de la complejidad de la herencia genética y extragenética, de las relaciones entre individuos, grupos y especies entre ellos y con el ambiente, así como la transmisión transgeneracional de conocimientos y costumbres que ocurren en vida libre y se pierden cuando la conservación de especies se realiza exclusivamente *ex situ* (Nicholson, 2014).

Para poder conservar a las especies en peligro de extinción en toda su vastedad y complejidad y no sólo sus genes, los zoológicos pueden ayudar, pero su capacidad es limitada, por lo que debemos ser realistas y no considerarlos la solución al problema, sino entender que son una herramienta y buscar la mejor manera de utilizarlos dentro de sus alcances. Para poder lograr un cambio de paradigma como lo proponen los autores de movimientos como ZOOXXI o Conservación Compasiva, es necesario poner atención al trasfondo filosófico, ya que desde ahí puede buscarse otra visión del mundo en donde ya no se apele a modelos reduccionistas y mecanicistas y que integre de manera orgánica estas visiones compasivas e inclusivas.

En contraste, la filosofía procesual propone una ciencia basada en una metafísica<sup>72</sup> que no se basa en unidades mecanicistas de entidades fijas materiales, sino en la característica cambiante y temporal del mundo fenoménico. El filósofo Alfred Whitehead lo describe de la siguiente manera (Williams, 2008, p. 90):

71 Por lo que se llevan a cabo acciones como el matar animales jóvenes y sanos por el hecho de no ser de una especie valorada, o por no poseer la genética deseada, como se ha mencionado anteriormente en el texto.

72 Metafísica entendida como una rama de la filosofía que aspira a proveer la descripción más general de la naturaleza (Dupré, 2017)

*El proceso es en sí mismo la actualidad y no requiere un gabinete estático antecedente. También los procesos del pasado, en su desaparición, son en sí mismos energizantes como el origen complejo de cada ocasión novedosa. El pasado es la realidad en la base de cada nueva realidad. El proceso es su absorción en una nueva unidad con ideales y con anticipación, por la operación del creativo Eros.*

Para los filósofos procesuales el mundo fenoménico está compuesto por un continuo de procesos, algunos con mayores patrones de estabilidad que otros, como puede ser una tormenta que tiene una duración de horas vs. una montaña cuyos procesos se desarrollan a lo largo de millones de años. A través de esta metafísica se genera una ontología que va más allá del mecanicismo y su reduccionismo, abriéndose a la complejidad de las redes de relaciones entre los patrones de los procesos mismos y sus relaciones con el mundo alrededor, tanto con otros organismos vivos como con los elementos abióticos. Es necesario aclarar que el mecanicismo no niega la existencia de procesos, pero estos son lo que le ocurre a las cosas, es decir, debajo de los procesos están los elementos esenciales y sólidos de los fenómenos. La concepción de los seres vivos a través de la ontología procesual los describe en cambio, como fenómenos que persisten temporalmente por la continuidad de sus procesos, no por las propiedades estáticas inherentes a esos sistemas, son linajes de procesos que van evolucionando en el tiempo y que tienen procesos estabilizadores a nivel individual (por ejemplo la homeostasis en seres vivos<sup>73</sup>) y a nivel grupal que originan lo que llamamos "especie". Entre los elementos estabilizadores de la especie están la reproducción sexual, así como procesos de selección natural. En algunos casos incluso surgen supra-organismos compuestos de varios individuos que funcionan como una unidad, como son las hormigas, y que también son sujetos de selecciones evolutivas de forma grupal (Dupré, 2017; Williams, 2008).

La comprensión de los seres vivos como una sucesión de procesos abre la posibilidad de observarlos en toda su complejidad y sin determinismos genéticos. No se niega la importancia de estos elementos, pero se contemplan como unos de los muchos procesos que interactúan en el ser, procesos internos, externos, relaciones con elementos bióticos y abióticos, simbiosis, cooperación, mutualismo, competencia, entre otros. (Callicott, 2008, p. 171; Dupré, 2017). Desde la visión de la filosofía procesual, la concepción mecanicista y su metáfora del mecanismo de un reloj pierden sentido, por lo que se buscan otro tipo de imágenes para explicar la naturaleza de los seres vivos, una de ellas es la del río, que aunque siempre está cambiando y fluyendo, parece ser constante. Lo mismo puede decirse de un ser vivo, pues no es, sino que está *ocurriendo*, como una expresión del flujo

73 Conjunto de fenómenos de autorregulación, conducentes al mantenimiento de una relativa constancia en la composición y las propiedades del medio interno de un organismo.

de materia y energía que pasa a través del organismo y al mismo tiempo lo constituye, por lo que no puede comprenderse aislado del tiempo sino a través de su historicidad y del ambiente en que se encuentra y con el cual interactúa construyéndose mutuamente con él (ej. construcción de nicho). Esto no sólo se mantiene como una declaración metafísica, sino que también es un hecho descrito desde la ciencia (Domínguez, 2012; Nicholson, 2018, pp. 148, 155, 161; Warren, 2000, p. 153).

Dentro del trabajo científico, debemos poner atención a las escalas espacio-temporales dentro de las cuales estamos observando, estudiando y comprendiendo a los otros seres, pues de ello depende que los percibamos como entidades definidas y aisladas, o como flujos de materia y energía. Es necesario integrar las diferentes perspectivas, en lugar de priorizar o dar por correcta sólo una, pues esto nos priva de entender la complejidad natural de los sistemas, comprender que los seres nos formamos en gran parte debido al lugar donde nos encontramos (Warren, 2000, p. 147).

A través de estas reflexiones podemos darnos cuenta que los seres vivos son sistemas complejos que, si bien es posible llegar a cierto entendimiento de ellos a través de metodologías reduccionistas y mecanicistas, llega un momento en que estas son insuficientes. Aunada a la filosofía procesual, la ciencia de la complejidad nos ofrece un nuevo paradigma para entender estos sistemas complejos como aquellos que no existen en aislado, sino en relación con otros, es decir, los seres vivos se encuentran en constante interacción con otros sistemas y se co-afectan unos a otros, por lo que son más que la suma de sus partes debido al surgimiento de propiedades emergentes resultado de las interacciones de elementos internos constitutivos y agentes externos. La ontología ya no proviene de su materialidad, sino de la mezcla de esta y sus relaciones fluctuantes a través del tiempo y el espacio, es decir, una ontología relacional. Así los seres vivos se encuentran en un terreno intermedio entre el determinismo y el caos que hace posible su constante crecimiento y evolución, pero al mismo tiempo les proporciona cierta estabilidad temporal para mantener los procesos vitales y de estrategias de adaptación. Cada ser es quien es por su contexto histórico, por la combinación de elementos internos y externos y sus relaciones que le dan una unicidad no sólo ontológica sino también fenomenológica (Brockmann et al., 2019; Domínguez, 2012; Heylighen et al., 2017).

Cada individuo tiene una manera única de ser, entender y relacionarse con el mundo alrededor, el llamado *umwelt* (Tønnessen, 2015), el cual debe ser tomado en cuenta si estamos hablando del cuidado de otros seres, pues debemos comprender que si bien, las generalizaciones son prácticas, pueden no ser justas para los individuos. Me refiero a generalizaciones como afirmar que el cautiverio es bueno o malo para todos los animales, o

que ciertas condiciones son suficientes para asegurar su bienestar. El caso de estos animales es muy particular, la constante interacción con nosotros les modifica a muchos niveles, los humaniza de cierta manera al vivir en nuestro mundo y no en el que les les naturalmente suyo en libertad, sin embargo, aún carecen de las adaptaciones anatómicas y fisiológicas propias de los animales domésticos, por lo que esta interacción humano-animal sigue manteniendo ciertas distancias. Ya no son propiamente animales silvestres, pero tampoco son domésticos, están en un bardo intermedio con una multiplicidad de matices que no caben dentro de ninguna de estas dos categorías.

Para este caso de estudio tenemos a un primer nivel la complejidad individual de cada ser vivo, a un segundo nivel un zoológico con una variedad enorme de especies de seres vivos, y a un tercer nivel podemos decir que tenemos a la institución zoológica en sí, con todos sus elementos de recursos humanos, económicos, arquitectónicos, políticos, geográficos, etc. Es decir, tenemos un sistema complejo de sistemas complejos que ha sido tratado de entender desde filosofías y ciencias basadas en lógicas deterministas,<sup>74</sup> reduccionismo y en sistemas mecanicistas lineales de causa y efecto.

Llevando esto al terreno de la ética, aplicar un sistema fijo de reglas basadas sólomente en un elemento del sistema (por ejemplo, la utilidad, el deber o la virtud), pensando en situaciones estáticas y un agente generalizado (el ser humano) o que desestiman al individuo en favor del grupo o especie o ecosistema, es insuficiente para la gran variedad de escenarios que se presentan y se modifican todo el tiempo. Se necesita de otra manera de evaluar las situaciones de manera integral y única para cada escenario y con guías claras que eviten el relativismo, pero que se adapten a las diferentes situaciones que se presenten. En este sentido se propone la aplicación de la teoría ética budista que se sustenta en un entendimiento complejo del mundo fenoménico.

74 En referencia a lógicas basadas en el pensamiento clásico aristotélico consistente en categorías mutuamente excluyentes.

## CAPÍTULO II. LA CONSIDERACIÓN ÉTICA DE LOS ANIMALES DESDE LA PERSPECTIVA BUDISTA

*An old pine is preaching wisdom,  
And a wild bird crying out truth.  
Urgyen Sangharákshita*

Cuando hablamos de budismo no es sencillo darle una definición, pues si bien se encuentra un fundamento filosófico importante, también tiene componentes religiosos, a pesar de ser un sistema de pensamiento no teísta ni dogmático. En esta tesis se retoman los fundamentos generales filosóficos del budismo desde una perspectiva secular. Aunque a través de los siglos han surgido diversas corrientes budistas, todas ellas tienen como base la misma concepción metafísica y ontológica de la cual surge una postura ética específica; las diferencias que se encuentran entre las diferentes escuelas son principalmente metodológicas, es decir, difieren en la manera de aplicar y expresar estos conocimientos, no en su fundamento.

En este capítulo se explora brevemente esa fundamentación filosófica para tener un mejor entendimiento sobre el origen de la ética budista y cómo es que considera a los animales no humanos. Posteriormente se hace un ejercicio hermenéutico sobre cómo podemos apoyarnos en esta ideología para reestructurar nuestra concepción y relación con los animales no humanos, particularmente aquellos que se encuentran dentro de instituciones zoológicas, pues poco o nada se ha hablado de ellos desde el budismo.

El Budismo se originó hace 2500 años con Siddharta Gautama, un hombre nacido aproximadamente en el año 564 a.c. en Nepal, proveniente de una familia noble y que después de una larga búsqueda logra la “iluminación” o “experiencia perceptiva pura” a sus 33 años. No es sencillo definir detalladamente qué es la iluminación, pues se refiere a una percepción directa de la realidad, es decir que no tiene interferencias de los sistemas de procesamiento simbólico, lo que resulta en un entendimiento profundo de la naturaleza de la realidad. Esto tiene dos efectos importantes, la percepción de la realidad se ve permanentemente modificada en los sujetos y se produce un alivio en la experiencia interna de sufrimiento. A partir de esta percatación comienza una escuela de pensamiento que se ha denominado como Budismo<sup>75</sup> y que ha sido una de las filosofías más importantes en el

<sup>75</sup> Después de su iluminación a Siddharta se le dieron numerosos títulos, siendo el de Buda (el despierto) uno de los más conocidos, de ahí que a sus enseñanzas se les conociera popularmente

mundo, especialmente en oriente, influyendo fuertemente a millones de personas y a otras religiones como el hinduismo, confucianismo y shintoísmo (Boyle, 2017, p. 156; Edelglass & Garfield, 2009, p. 3; Goodman, 2014; Huxter, 2015, p. 32; Sangharakshita, 2001, pp. 3, 9; Sarao, 2017).

El budismo tiene una visión del mundo natural que considera que todos los seres sintientes estamos unidos por la experiencia del sufrimiento, situación que debe ser atendida y aliviada, por lo tanto aprecia sumamente la convivencia pacífica, valora a la naturaleza, pero también a las sociedades, comunidades humanas y las relaciones de ayuda mutua, haciendo a un lado el ego personal en favor de la armonía (Bialek, 2014; Bruce, 2018; Ip, 1983; Isaac, 2011; Paterson, 2006; Rinpoche, 1986; Ryan, 1998; Sakamoto, 1999). Se afirma que es la religión mundial con la asociación más larga con la ecología a través de los siglos y aún continúa siéndolo (Callicott, 2008). Algunas aproximaciones a la inclusión de los animales no humanos en la ética budista se han realizado frecuentemente de manera parcial, es decir, sólo se toma algún concepto o algún aspecto de la filosofía budista y se aplica a los animales, lo cual, si bien tiene un valor, también es una visión reduccionista y que no hace justicia a una concepción filosófica tan completa y compleja (Jena, 2019; Keown, 1995; Shih, 2019; Waldau, 2000). La intención de este estudio es hacer un análisis integral, que comience desde las bases filosóficas, para ir construyendo esta postura y su justificación ética. En el siguiente capítulo se continuará este desarrollo con su aplicación a través de los preceptos éticos al caso de los animales silvestres en zoológicos, el cual aún no ha sido abordado a profundidad desde la perspectiva budista.

Dentro de este capítulo se expondrán aquellos fundamentos y conceptos de la filosofía budista relevantes para el tema de la consideración ética a los animales desde una aproximación secular y ecuménica. Los conceptos incluidos en este texto abarcan enseñanzas del budismo temprano, al igual que algunas de sus elaboraciones posteriores pertenecientes al budismo Mahayana, particularmente de la escuela Madhyamaka. Posteriormente se mencionará brevemente al budismo como un sistema de práctica integral que comprende el estudio (sabiduría), meditación y ética, para luego elaborar más profundamente en este último elemento. Finalmente se harán las inferencias justificadas para encontrar las respuestas que se deriven de esta filosofía en la problemática específica de los animales silvestres en zoológicos.

## **2.1 Conceptos básicos relevantes de la filosofía budista**

A pesar de las divergencias entre las distintas formas que ha tomado el budismo a como Budismo.



través de su historia, existen algunos conceptos básicos comunes que sustentan las diferentes visiones y prácticas. Se revisarán sólo aquellos que se consideran relevantes para justificar la consideración ética a los animales.

### **Condicionalidad e interconexión**

Los principios cardinales del budismo son la condicionalidad (*pratitya samutpada*) e interconexión de todos los fenómenos (Sangharakshita, 2001, p. 51). La condicionalidad, también llamada coproducción condicionada o surgimiento u origen dependiente se articula de la siguiente manera:

*“Ningún fenómeno surge sin una causa, no hay ningún fenómeno que exista en aislamiento, sino conectados con cada otro fenómeno en el universo, de manera que cada uno influye y actúa sobre todos y todos influyen y actúan sobre cada uno.”*

De acuerdo a los textos canónicos, cuando el Buda se iluminó fue a partir de la comprensión de la condicionalidad, también descrita como el origen de donde provienen las cosas, coproducción condicionada, origen o surgimiento dependiente (Sangharakshita, 2001, p. 12). A pesar de las diferencias entre las doctrinas de las diversas escuelas budistas, estas no difieren en el hecho de asegurar que la verdad puede encontrarse a través de la condicionalidad, incluso se asegura que “aquel que comprende el origen causal de las cosas ve la verdad, quien ve la verdad ve al Buda” (Ryan, 1998, p. 63; Sangharakshita, 2001, p. 119).

Desde esta concepción de la realidad todo fenómeno que es susceptible a surgir, también es susceptible de cesar, esto establece la impermanencia general dentro del mundo fenomenológico (incluyendo estados mentales), pero al mismo tiempo establece también que todo es explicable, pues ningún evento o entidad es independiente de otros eventos y entidades para su existencia, esa declaración expone a la realidad dentro de regularidades explicativas. La teoría del surgimiento dependiente o condicionalidad es una ley empírica que nos recuerda que cada ser sensible es un cuerpo que existe en forma de una red conectada por causas y condiciones infinitas que se suceden unas a otras. Es por esto que las formas de vida no pueden sobrevivir independientemente ni alcanzar la felicidad en aislamiento (Garfield, 2014, p. 30; Sangharakshita, 2001, p. 56; Shih, 2019, p. 319).

A manera de resumen, los fenómenos surgen en dependencia de causas y condiciones innumerables, permanecen en dependencia de causas y condiciones innumerables, y cesan

en dependencia de causas y condiciones innumerables.<sup>76</sup> Es importante mencionar que estas relaciones no se refieren solamente a la interdependencia causal, sino que se caracterizan por tener varias dimensiones, de las cuales la causalidad sería sólo una. También se necesita de una sincronicidad temporal entre el total de las partes, de una dependencia mereológica,<sup>77</sup> así como de una designación conceptual, una convención que recoge a todas las partes en una sola entidad y le asigna una referencia al nombrarla.<sup>78</sup> Es decir, si  $A + B = C$ , se necesita que exista la relación causal entre los componentes, pero también que se encuentren presentes en el orden temporal necesario y entonces la mente le asigna una entidad, un nombre. De hecho *pratitya* es un término que no expresa causalidad, sino apoyo; A apoya al surgimiento de B de lo que resulta C, no existe causa sin efecto, una realmente no antecede a la otra, de ahí la traducción que se le da a este proceso de surgimiento dependiente o coproducción condicionada. Este proceso es exactamente igual para objetos inanimados que para seres vivos, dejando claro que el origen de todo fenómeno, incluyendo seres humanos, tiene las mismas características (Cho, 2017, p. 4; Edelglass & Garfield, 2009, p. 5; Garfield, 2014, pp. 26–27). Con esto se pone en evidencia la metafísica procesual que subyace al pensamiento budista y que elimina la dualidad ontológica entre el ser humano y el resto de los seres vivos.

El budismo no considera al ser humano como una creación divina ni que posea un dominio sobre el resto de los seres vivos, simplemente es otro de los seres sintientes en un mundo limitado y condicionado. Todos nos caracterizamos por ser fenómenos condicionados<sup>79</sup>, la suma y relación de nuestras partes, sin que se consideren que alguna cualidad sea superior a las otras, por ejemplo la conciencia o razón no puede darse sin alguno de los otros elementos que componen al ser, también llamados *skandhas* o agregados que son: 1) Forma y cuerpo (*rūpa*); 2) Sentimientos y sensaciones (*vedanā*); 3) Percepción y memoria<sup>80</sup> (*saññā*); 4) Estados mentales o condicionamientos<sup>81</sup> (*samskāras*); 5) Conciencia (*viññāna*). Todos los componentes son igualmente necesarios para conformar

76 Las causas son aquello que es directamente responsable del fenómeno, lo que explica directamente su existencia, mientras que las condiciones son aquello que soporta y permite que la causa de pie al surgimiento del fenómeno.

77 El todo depende de sus partes, así como las partes dependen del todo. Un freno sólo es un freno en un vehículo, fuera de él es sólo una barra de hierro. Los fenómenos no son simples, sino entidades complejas que surgen de las relaciones entre sus partes.

78 Esta referencia conceptual tiene dimensiones sociales, cognitivas y sensoriales. “Quién soy” está fuertemente relacionado con “quiénes somos”, debido a las convenciones ontológicas subyacentes en el pensamiento.

79 Cuando se dice que un fenómeno es condicionado se refiere a que su surgimiento (existencia) está sujeto a la presencia de otros fenómenos que lo sustentan, para ser incondicionado, un fenómeno debería ser absolutamente independiente del resto de los sucesos, es decir autopoiético.

80 A veces también denominado como “inteligencia” o “discriminación”, se incluyen las concepciones que son categorías de pensamiento que usamos para organizar, clasificar e identificar las cosas que percibimos o cómo pensamos.

81 Se incluyen hábitos y emociones.

al ser y no puede ponerse uno por encima de los demás ni recaer en alguno más que en los otros pues tienen un surgimiento codependiente. Aún las operaciones más intelectuales están influidas por los otros agregados, por ejemplo, la capacidad cognitiva se afecta por estados de salud del cuerpo. Sin embargo, es importante recordar que la formulación de los agregados pertenece al budismo temprano, pues en las escuelas Chan y Zen se da más peso a la cualidad relacional del ser, evitando con esto caer en percepciones estáticas o esencialistas. El budismo trata al ser en su totalidad, más allá de intelecto y emociones, el cuerpo completo y la mente se toman en cuenta en unísono en la búsqueda de la verdad (Garfield, 2014, p. 12; Goodman, 2014, p. 10; Harvey, 2000, p. 150; Pynn, 2007, p. 140; Ryan, 1998, pp. 40,73–74; Sangharakshita, 2001, p. 123).

El budismo no considera que los sentidos están confinados al cuerpo, sino que se concibe a la mente como uno más de los sentidos, evitando el dualismo mente-cuerpo (recordemos que los estados mentales tienen la misma ontología relacional que el resto de los componentes del ser). Para la filosofía budista las capacidades cognitivas no son una, es decir, la conciencia y la racionalidad no son fenómenos singulares, sino un acumulado de diversos procesos cognitivos que parten de un cuerpo con una biología particular y su interacción con el mundo externo, partes que comparten todos los seres sintientes. Por tanto, la racionalidad, conciencia e inteligencia no son exclusivas del ser humano ni son motivo de superioridad moral (Bruce, 2018; Goodman, 2014, p. 17; Ryan, 1998, p. 18).

Esta manera de entender a los seres vivos es compatible con las teorías de Jakob Von Uexküll sobre la manera en que los seres vivos nos co-construimos con otros seres y con el ambiente, otra manera de pensar contraria al mecanicismo. En lugar de la metáfora del reloj, Uexküll utiliza la idea de una orquesta para representar a los seres vivos, en esta cada ser vivo es un instrumento, de manera que la melodía se va conformando con las aportaciones de cada uno. Además de estas ideas de interconexión, otro punto de encuentro con el budismo es entender a la conciencia como cualidad emergente de la totalidad corporal, y no sólo como un fenómeno del sistema nervioso central. La conciencia de cada ser es única, cada uno tiene una experiencia de vida muy particular dependiendo de sus características personales, así como de las espacio-temporales dentro de las que se encuentra, a lo que le llama el *Umwelt*, o ambiente. El *umwelt* es más una comunidad que una entidad, no tiene sustancia, es una relacionalidad. El sujeto es en relación con otros, los cuales tienen un significado para el sujeto que es interpretado dependiendo de su subjetividad e historicidad. Un ser vivo emerge de la interacción con el ambiente y la comunidad, los cuales a su vez son modificados por su presencia (Domínguez, 2012; Ostachuk, 2013; Tønnessen, 2015).

Dado que todos los animales estamos formados por los cinco agregados, los animales no humanos deben ser también capaces, hasta cierto punto, de desarrollar una conciencia y hasta una moral, no se consideran meros autómatas. En diversos textos budistas como los *Jatakas*<sup>82</sup> se describen animales con atributos nobles como algunos elefantes y primates, incluso se hace referencia a la posibilidad de que sigan algunos preceptos éticos y el Buda se refiere a ellos como *ñati* o parientes; sin embargo, se reconoce que el ser humano tiene un mayor poder de decisión (lo cual tendría relevancia en el desarrollo de la teoría ética). A partir de esto podemos evidenciar que las diferencias entre seres humanos y otros animales están limitadas sólo a la capacidad de desarrollar ciertas características, pero existe una continuidad que nos une, es decir, somos parte de un mismo proceso de vida que inició hace miles de millones de años, justo como lo explica la teoría de la evolución biológica. De ahí se reflexiona que si cada uno de nosotros cuida de sí mismo o misma, considerando cada una de las partes tan importantes como la totalidad de nuestro ser, podemos entender a todos los seres vivos igualmente como partes de una totalidad a la que pertenecemos, por lo que cada una de las partes, cada uno de los seres, debe recibir la misma consideración y trato. El ser humano sólo es “superior” en su capacidad de adquirir sabiduría, así como su capacidad de elección y acción a partir de la ética y el desarrollo espiritual; la expresión natural de dicha “superioridad” no se expresa como una actitud de dominio o explotación, sino como una de bondad hacia los otros seres vivos. La paradoja del antropocentrismo budista es que el cultivo del ser le quita del centro y le lleva a tener una mayor preocupación por todas las formas de vida. Es por esto que para el budismo la “superioridad” humana no permite el uso ni mucho menos el abuso de los otros seres (Bruce, 2018; Davis, 2007, p. 112; Granoff, 2019; Harvey, 2000, p. 150; Ricard, 2016, p. 30; Ryan, 1998, pp. 34–35,39–40).

Esta bondad se sustenta en la estrecha interrelación que hay entre los seres; al respecto el monje vietnamita Thich Nhat Hanh nos dice: “Clasificamos a otros animales y seres vivos como naturaleza, actuando como si nosotros mismos no somos parte de ella. Luego planteamos la pregunta “¿Cómo debemos tratar con la naturaleza?” ¡Debemos tratar con la naturaleza de la manera en que debemos tratar con nosotros mismos! No debemos dañarnos a nosotros mismos; no debemos dañar la naturaleza... Los seres humanos y la naturaleza son inseparables.” Sin embargo en esta tradición se hacen algunas divisiones de los seres vivos es entre seres vivos sintientes y no sintientes (por ejemplo plantas) y entre los sintientes los humanos somos quienes tienen las mejores condiciones para alcanzar la iluminación, pero sólo a través de la práctica, no de manera automática únicamente por haber nacido con un genoma determinado (Bruce, 2018; Harvey, 2000, p. 151).

82 Historias tradicionales que narran eventos en las vidas previas del Buda.

Para el budismo no existe una separación real entre seres vivos, si bien no niega la existencia de diferencias, tampoco se olvida de los elementos comunes que nos conforman<sup>83</sup> ni de la gran complejidad de interrelaciones que son necesarias para mantener la vida en el planeta, las cuales cada vez son más evidentes a través de los estudios de ecología y ciencias de la complejidad. Una visión ética que excluya a otras formas de vida sería incoherente dentro de este sistema de pensamiento.

Así como los seres vivos somos producto de causas y condiciones, es importante entender que nuestras acciones tienen consecuencias que modifican no sólo nuestra existencia, sino también la de los demás seres vivos. Este entendimiento condicionado de la realidad sirve como punto de partida para entender fenómenos específicos y, dado que el budismo se preocupa particularmente por el sufrimiento de todos los seres, este sufrimiento ha sido ampliamente estudiado no sólo en la formulación de las cuatro nobles verdades que se mencionan posteriormente, sino también desde lo que se conoce como *karma*.

### **Karma**

El término *karma* significa acción, cuando se utiliza dentro de la ética budista se refiere a las consecuencias de nuestras acciones (*karma vipaka*). Entendiendo esto desde la condicionalidad se establece una interminable cadena de acciones y consecuencias que preceden a otras acciones y consecuencias, de esta manera toda acción surge de las consecuencias kármicas de acciones pasadas, y toda acción tiene consecuencias kármicas subsecuentes. Dentro de este contexto el *karma* no se refiere a castigos o premios del destino, divinidades o cualquier otra entidad, sino la secuela causal natural de nuestras acciones (Garfield, 2014, p. 284).

El karma no funciona como una entidad cuantitativa, no es aditivo y sustractivo, no involucra puntos de utilidad o méritos. Una buena acción no cancela una mala, y viceversa, simplemente se mantiene que se han cometido acciones hábiles o torpes con sus consecuencias respectivas. Entre estas consecuencias es muy relevante el impacto en el carácter o virtud de la persona que realiza la acción, pues se refuerzan hábitos y estados mentales, por ejemplo de generosidad o de mala voluntad. Es igualmente importante el carácter virtuoso que subyace a la acción como sus consecuencias, cada componente tiene sus consecuencias y refleja las características éticamente relevantes de su origen. Si a este modelo agregamos el elemento de no dualidad entre el ser y los demás seres, las acciones benéficas o dañinas ya no son limitadas y afectan al agente para bien o para mal y al mismo tiempo la responsabilidad de las acciones tampoco es limitada a los efectos en el agente.

<sup>83</sup> Igual que lo estableció la teoría de la evolución, nos diferenciamos de manera gradual, pero no pertenecemos a una clase distinta de seres vivos.

Nuestras acciones tienen repercusiones tanto internas como externas, pues no existe una división real entre unos y otros (Garfield, 2014, p. 285).

El karma es una consecuencia de la ley de condicionalidad, es el entendimiento de nuestra interdependencia con otras formas de vida y el medio ambiente, lo cual tiene consecuencias éticas.

### **Las cuatro nobles verdades**

Cuando el Buda emprendió el camino en busca de la iluminación, tenía la intención de enfrentar el problema del sufrimiento. Después de años de estudio y meditación finalmente logra entender la condicionalidad del mundo fenoménico y aplicar este conocimiento a su problema de origen. La explicación del sufrimiento en el ser humano a través de la ley de condicionalidad se resume en la formulación de las cuatro nobles verdades (Garfield, 2014; Sangharakshita, 2001, pp. 144–161):

1. Existe el sufrimiento (*duhkha*). Nacimiento, envejecimiento, enfermedad, rechazo, desesperanza, todo esto es sufrimiento, dolor físico y sufrimiento mental (sufrimiento, insatisfacción, inquietud, estrés, ansiedad, etc.). En el caso de los seres humanos se hace un énfasis especial en el sufrimiento existencial. *Duhkha* no se refiere tanto a un fenómeno físico sino a un sufrimiento mental y emocional que puede estar desencadenado por estímulos externos o internos, físicos o mentales. El término hace referencia a una rueda mal acomodada, se refiere a una insatisfacción existencial.

2. Es posible conocer las causas del sufrimiento. La causa del sufrimiento existencial es la avidez, el apego al placer; la avidez por la existencia y no existencia. El sufrimiento proviene de una confusión primordial sobre la naturaleza fundamental de la realidad que nos hace desear aquello que es imposible, como la eternidad. La confusión fundamental es concebir a los fenómenos, incluyéndonos a nosotros mismos, como permanentes, independientes y con una naturaleza intrínseca.

3. Al conocer sus causas, es posible el cese del sufrimiento. Cuando cesan la avidez y el apego cesa el sufrimiento. Para que esto ocurra se necesita de una reorientación de nuestra concepción de la realidad y nuestras acciones acorde con la condicionalidad.

4. Existe el camino del cese del sufrimiento llamado el “noble camino óctuple” que comprende las siguientes afeas de la vida:

- Visión correcta
- Intención correcta

- Habla correcta
- Acción correcta
- Subsistencia correcta
- Esfuerzo correcto
- Atención correcta (mindfulness)
- Concentración correcta

Se ha especulado sobre las razones del buda para hacer este énfasis en el sufrimiento, a lo que Urgyen Sangharakshita nos responde que el sufrimiento es importante, no por sí mismo, sino porque es una señal de que no estamos viviendo como deberíamos. De ahí que la cuarta verdad sea el camino para llevar una vida buena, una vida correcta (Sangharakshita, 2001, p. 157). Esta formulación tiene como objetivo equilibrar la atención, la cognición y el afecto, pero también debilitar las raíces del sufrimiento: anhelo / apego, aversión / odio y confusión / ignorancia. El sufrimiento existencial proviene de una confusión respecto a la naturaleza fundamental de la realidad que nos hace sentir un gran apego y atracción hacia lo que consideramos nos hace felices y una gran aversión hacia lo que pensamos se opone a nuestra felicidad (Edelglass & Garfield, 2009, p. 3; Garfield, 2014, p. 281; Huxter, 2015, p. 33).

Las cuatro nobles verdades están pensadas desde una perspectiva humana y para la experiencia humana de sufrimiento. Para aplicar esta formulación al sufrimiento animal podemos seguir por los mismos pasos, pero ubicándolos dentro de su propio contexto y dándoles un énfasis ético:

1. *Existe el sufrimiento físico y mental en los animales no humanos.* Aunque en seres humanos se hace una división importante entre sufrimiento mental y dolor físico, en lo relacionado con los animales no humanos tomaremos ambos tipos en conjunto, ya que ambos afectan su bienestar. Además, los animales no sólo perciben el dolor y malestar físico, sino que muchos de ellos tienen conciencia de dicho dolor, lo cual puede ser entendido como un sufrimiento. Esto ya ha sido ampliamente probado en vertebrados y hasta en algunos invertebrados, por lo que podemos dar como cierta esta aseveración (Mendl & Paul, 2004; Plotnik et al., 2006; J. D. Rose et al., 2014; Sneddon et al., 2014; Špinka, 2012; Stelling, 2014). Dentro del budismo esto no se cuestiona, muy al contrario, se asume que cualquier animal es capaz de sufrir aún si no puede expresarlo, comparándolo con un ser humano que no puede hablar. La

falta de un canal de comunicación no es razón para ignorar el sufrimiento sin importar de qué se trate (Rinpoche, 1986). El cautiverio también se concibe como una forma de sufrimiento, la apropiación de las vidas de los otros animales humanos y no humanos no es algo aceptable, de ahí que una de las prácticas budistas sea la liberación de animales<sup>84</sup> (Bruce, 2018; Chopel et al., 2012; Waldau, 2000, p. 6).

2. *Es posible conocer las causas del sufrimiento animal.* Como cualquier otro fenómeno, es posible comprender su origen; aunque habría muchas formas de abordar este punto, algunas desde perspectivas médico-biológicas, a efectos de un análisis ético haremos la división entre sufrimiento que surge de causas y condiciones no relacionadas con el ser humano (no antropogénico) y sufrimiento que tiene causas y condiciones derivadas de la actividad humana (antropogénico). Hablamos de sufrimiento no antropogénico refiriéndonos a sus condiciones físicas, biológicas, psicológicas y sociales que se dan sin intervención humana y les provocan sufrimiento, es decir, los animales enferman, tienen periodos de privación, algunos son depredados, aislados socialmente, envejecen, mueren, etc. como parte de su existencia. Por otro lado, está el sufrimiento que los humanos causan directa o indirectamente a los animales (antropogénico), ya sea directamente a través de acciones como instrumentalizarlos para nuestro beneficio o mediante actos de crueldad o negligencia, o indirectamente principalmente a través de la destrucción y contaminación de sus hábitats y el medio ambiente.
3. *Al conocer sus causas, es posible el cese del sufrimiento animal.* Respecto al sufrimiento no antropogénico, habrá situaciones en las que podamos eliminar las causas de su origen, por ejemplo a través de atención médica u otro tipo de cuidados. En cuanto al sufrimiento antropogénico, si podemos observar cuáles de nuestras acciones originan sufrimiento directa o indirectamente en otros animales, podemos actuar o dejar de actuar en consecuencia para ayudarles. Sin embargo, esto requiere de un cambio considerable no sólo de actitud, sino de factores socioculturales, pues acciones como la instrumentalización, uso y abuso de los animales están fuertemente incrustadas en muchas de las sociedades humanas.
4. *Existe el camino del cese del sufrimiento.* No es posible eliminar completamente el sufrimiento no antropogénico de los animales, es parte de la condición de su ser, aunque la intervención humana es posible en ciertos casos, pero existe un gran debate en cuanto a si debemos o no intervenir, especialmente en aquellos en vida

84 La práctica se llama *Tsethar* en tibetano, Tse significa vida y Thar liberación.



libre, pues frecuentemente la ayuda al individuo tiene repercusiones ya sea para el grupo, la especie o para otros individuos, grupos o especies (Horta, 2017; Rolston, 2004). Por ejemplo, ayudar a animales a escapar de la depredación deja sin alimento a los depredadores, o ayudar a un individuo portador de agentes patógenos aumentaría el riesgo de contagio para otros. Otro punto a considerar es que la intervención humana es disruptora de los procesos de evolución biológica, la selección de caracteres que se heredan o eliminan se ve alterada y con repercusiones para la capacidad de adaptación de generaciones futuras.

Cesar el sufrimiento animal de origen antropogénico de entrada podría parecer algo sencillo: debemos evitar las acciones que les ocasionan sufrimiento, las cuales en gran parte no son tan difíciles de identificar. Aquí el problema es que los humanos que las realizan tengan la capacidad, posibilidad y voluntad de parar dichas acciones.

En el caso de los animales en zoológicos, ellos están bajo cuidado humano sin tener posibilidad de decisión al respecto y por lo tanto es deber de estos últimos atender sus dolencias físicas y mentales como parte de una justicia retributiva. Otra perspectiva sería evitar su cautiverio en primera instancia, si esto no representa un bien mayor que el estar en libertad, o bien obedece a intereses meramente humanos. Estas exploraciones se realizarán más profundamente en el siguiente capítulo.

El tener la disposición de eliminar el sufrimiento de todos los seres sintientes es una concepción fundamental del budismo Mahayana, para lo cual se creó un arquetipo de ser que toma esta tarea como un voto, el *Bodhisattva*.

### **El arquetipo del *Bodhisattva***

Aproximadamente 500 años después de la muerte del Buda, surge un nuevo movimiento denominado *Mahayana* (el gran camino) que buscaba dar un énfasis distinto al budismo a través de la figura del *Bodhisattva*, una persona hace el voto de trabajar por el beneficio de todos los seres a través de la práctica de las denominadas seis perfecciones: 1) generosidad, 2) ética, 3) paciencia, 4) energía<sup>85</sup>, 5) meditación y 6) sabiduría (Bruce, 2018; Goodman, 2014, p. 11; Sangharakshita, 2001). En este contexto, se hace un énfasis en el carácter o virtudes que preceden a las acciones y no sólo en las consecuencias de las acciones, como a veces se interpreta erróneamente el *karma*.

Uno de los textos más importantes y que contiene la esencia de la ética compasiva del *Bodhisattva* es el *Bodhicaryavatara*, texto compuesto por Shantideva, monje budista y

<sup>85</sup> Se refiere a la energía o vigor corporal, a utilizar esa capacidad física encausada a acciones hábiles y benéficas y no desperdiciarla en acciones dañinas o torpes.

académico de la universidad de Nalanda en India durante el siglo VIII. El título significa “Cómo llevar una vida hacia el despertar”. No se trata de cómo sería la vida ejemplar de un santo, sino de una guía para el desarrollo ético de cualquier persona. Se habla de cultivar una aspiración altruista<sup>86</sup> basada en compasión y en la observación de la naturaleza de la realidad (condicionalidad) que transforma la manera en que nos percibimos a nosotros mismos y a los demás seres vivos, derivando en lo que podría llamarse una sabiduría práctica. El *Bodhisattva* es un ideal de imparcialidad que beneficia tanto a amigos como enemigos sin discriminación, su objetivo es ser compasivo con todos, sin importar su relación con ellos, porque finalmente para el *Bodhisattva* no existen enemigos, pues concibe a todos los seres como amigos queridos. Este énfasis en la ecuanimidad e imparcialidad es una fuerte evidencia que la visión ética de Shantideva es una teoría neutral respecto al agente, beneficiar a otros, sin importar a quién, es beneficiarse a uno mismo (Garfield, 2010, pp. 333–334; Goodman, 2014, p. 87).

¿Pero qué puede considerarse como beneficioso para todos los seres? La respuesta es la ausencia de sufrimiento y el bienestar físico y mental; mientras que para los humanos la felicidad se logra a través del desarrollo de cualidades como la generosidad, desapego, calma, bondad, compasión, claridad mental, conciencia y comprensión de los estados físicos y mentales (Harvey, 2000, p. 354). La ética de Shantideva se centra en el cultivo de rasgos de carácter que enfatizan la virtud sobre el vicio, pero la finalidad no es ser feliz o convertirse en una buena persona, sino beneficiar a otros seres y a uno/a mismo/a, el desarrollo de las virtudes es un medio, no un fin (Garfield, 2010, p. 335). Este desarrollo altruista de virtudes puede involucrar elementos como la renuncia:

*Sin ninguna vacilación, renuncio a  
mi cuerpo, mis placeres  
y todas las virtudes logradas a lo largo de todo el tiempo  
para beneficiar a todos los seres sintientes. III: 10<sup>87</sup>*

No se trata de un sacrificio altruista como se concibe en occidente, sino una intención de abandonar el egoísmo y extender la consideración ética en un sentido tan amplio que los propios intereses pierden su magnitud. Aun cuando se da importancia a las consecuencias de los actos reflejados en el bienestar de los seres sintientes, a diferencia del consecuencialismo, no se habla de cálculos ni balances entre la felicidad de unos y otros; el

<sup>86</sup> Es complicado hablar de altruismo dentro del contexto budista, ya que el trabajo que se hace por otros no se considera como un sacrificio, no se sigue una conducta de mártir, sino que se comprende que ayudar a otros implica ayudarse a uno mismo.

<sup>87</sup> Without any hesitation, I relinquish  
My body, my pleasures,  
And all virtues achieved throughout all time  
In order to benefit all sentient beings. III: 10 (Tomado de Garfield 2010)

bien de los otros es su objeto, pero no la base de su valor. El valor se basa en el hecho de que se concibe como la única forma racional de relacionarse con el mundo (Garfield, 2010, p. 336; Goodman, 2014, p. 3).

Aunque en el *Bodhicaryavatara* se habla de actitudes viciosas y virtuosas, no se puede equiparar al problema de akracia.<sup>88</sup> Shantideva no habla de conflicto entre el conocimiento de lo bueno y los deseos viciosos, sino que aborda el conflicto entre los apegos y la libertad, el conflicto no es cognitivo sino conativo, es decir, llevar a cabo actos para producir un efecto específico sobre nosotros mismos, centrándose en la manera en que nos relacionamos con el mundo (Garfield, 2010, pp. 337–338).

Este tipo de ética puede parecer extremadamente demandante, pero debe argumentarse que su exigencia es progresiva, dependiendo de las condiciones y aspiraciones de cada persona, similar al imperativo ético de Edmund Husserl sobre hacer lo mejor posible dadas las capacidades y las condiciones de la persona (Melle, 2002), además de que sus estados últimos no serían menos exigentes que aquellos de otras teorías ampliamente populares, como el utilitarismo o la deontología kantiana cuando son llevados hasta sus últimas consecuencias. De hecho, podría afirmarse que incluso la ética budista es más amigable, puesto que no obliga a realizar acciones para las cuales no está listo el individuo, y al mismo tiempo ofrece una metodología de trabajo justamente para llegar a realizar dichas acciones de manera orgánica.

La filosofía budista es holística de manera orgánica, su propia concepción del universo, de la ontología del ser humano como parte de este, la hacen contemplar a todo ser vivo por el simple hecho de ser, sin cuestionar sus capacidades, características, relaciones o utilidad, de manera parecida al biocentrismo (Taylor, 2011). La concepción de la realidad como producto de un mismo proceso de condicionalidad e interconexión da como resultado un sentido de unidad, de identidad y de respeto hacia toda forma de vida. El individuo se aleja del egoísmo para buscar un beneficio global, pero sin sacrificar el bienestar propio. El *Bodhisattva* encuentra su felicidad al procurar la felicidad de otros, cultivando la alegría empática y la compasión hacia toda forma de vida, incluyéndose a sí mismo/a.

La compasión y el cuidado (*Karuṇā*) se presentan como el valor central y el modelo del compromiso afectuoso y cuidadoso del *Bodhisattva* con el mundo. No tomar en serio el sufrimiento de otro como motivación para la acción no sólo se considera irracional, sino es en sí mismo una forma de sufrimiento que surge de la alienación, de un confinamiento solitario autoimpuesto, una celda que construimos a partir de la ignorancia de la

88 Falta de voluntad y de disciplina en el carácter.

condicionalidad e interconexión. El cuidado emerge orgánicamente del desarrollo de las perfecciones o virtudes, así como de una apreciación genuina de la vacuidad o insustancialidad<sup>89</sup> y la interdependencia de todos los seres sintientes. Al reconocernos como interdependientes e insustanciales, al no encontrar razones para privilegiar las experiencias de unos sobre otros, ya sean placenteras o desagradables, la única actitud no sólo racional, sino coherente, es la de afecto y cuidado hacia los demás (Garfield, 2014, p. 296). En este punto el budismo no se conforma con la emoción y la intención, sino que se requiere de la acción para completar el cuadro; esta acción debe ser hábil, efectiva, reflexionada, creativa, creadora de mejores circunstancias para todos, por ejemplo a través del noble sendero óctuple.

En el budismo advierte que debe evitarse la “compasión sentimental” que llega a ser exhaustiva emocionalmente para el individuo, como ocurre comúnmente en medicina veterinaria, donde los médicos son afectados por la “fatiga por compasión” y el llamado “burnout” (Lovell & Lee, 2013; Rank et al., 2009). Los pensadores budistas estaban conscientes de estos problemas que surgen en aquellos que dedican su vida a la ayuda del otro, por lo que se debía desarrollar una “gran compasión” desde la cual pudiera surgir la preocupación por el otro desde la ecuanimidad y el autocuidado. Para poder entender esta forma de emoción analicemos el conjunto de prácticas denominadas las cuatro moradas sublimes (*Brahma Viharas*), las cuales están compuestas por cuatro ejercicios de meditación que enfatizan una evocación emotiva particular de amor y bondad (*metta*),<sup>90</sup> compasión y cuidado (*karuna*),<sup>91</sup> alegría empática (*mudita*)<sup>92</sup> y ecuanimidad (*upekkha*).<sup>93</sup> La práctica se realiza a través de cinco estadios, en el primero se dirige la emoción hacia la persona misma, partiendo de la consideración de que la base es amarse y cuidarse a sí mismo(a). En el segundo estadio se dirige la emoción a un amigo o amiga, en el tercero a una persona neutral, es decir, alguien que no despierte emociones fuertes, ni positivas ni negativas. La cuarta etapa trabaja las emociones hacia personas que nos son difíciles, que nos irritan o hasta nos hayan dañado, buscando la

89 Ausencia de una esencia inherente que no se presenta debido a que la ontología es relacional, no esencialista.

90 *Mettā* es una actitud de emoción positiva espontánea y buenos deseos hacia los demás, una actitud de beneficencia. Se enfoca intencional y cognitivamente en promover positivamente su bienestar.

91 *karuṇā* connota no sólo una respuesta emotiva a otro, sino un compromiso de actuar en favor de los demás para aliviar su sufrimiento. Cultivar el cuidado en este sentido es reconocer tanto la omnipresencia del sufrimiento como nuestra interconexión a través de la red de origen dependiente.

92 *Muditā* o alegría compasiva se refiere a que la felicidad y los logros de los demás son una fuente de alegría inmediata para uno mismo; contrarresta la envidia y también refleja la sensibilidad del desinterés, de la ausencia de aferramiento a uno mismo.

93 *upekkhā* o ecuanimidad está en el corazón del altruismo y en la base de la eficacia moral. Nos permite desprendernos de la implicación egocéntrica con el mundo y preocuparnos por lo que sucede *per se*, no por su impacto en nosotros.

trascendencia de los estados mentales negativos. En la quinta etapa se extiende el foco hacia todos los seres vivos, sin importar la especie. En conjunto se trata de generar una emoción de amor y bondad, que incluya la compasión, no como lástima, sino como motivación para la ayuda al otro y su cuidado, al mismo tiempo que se comparten las alegrías, pero todo esto dentro de un contexto de ecuanimidad e imparcialidad. El amor desde el budismo (*Metta*) es un amor benevolente que no busca teñirse de sentimentalismo o posesividad, sino que se extiende libremente hacia todos los seres (Garfield, 2014, p. 290; Goodman, 2014, p. 59; Harvey, 2000, p. 105).

El trasfondo de las *brahma viharas* es un interés por el otro, es buscar su comprensión en toda su magnitud y gran complejidad, es mantener una capacidad de atención y admiración hacia el objeto de mi afecto. A partir de esto se crea una base fenomenológica para la ética, la cual parte de esta valoración tanto racional como emocional del otro. Para poder alcanzar estos ideales de conducta ética, el budismo ha desarrollado todo un sistema de práctica que se explicara brevemente con la finalidad de dar un contexto completo de esta filosofía.

## **2.2 Budismo, un sistema de práctica**

La formulación básica del sistema de práctica de la filosofía budista se puede dividir en tres partes, sabiduría, meditación y ética, sin que se consideren elementos aislados, por el contrario, son interdependientes y complementarios. En esta sección se elaborará de manera general cómo se articula este sistema práctico.

### **Meditación**

El estado de meditación se denomina en pali como *samadhi*, palabra que literalmente significa “fijación firme” en el sentido en que la mente se fija firmemente sobre un objeto, de ahí que a veces se traduzca como concentración. Se puede definir la meditación como la concentración buena, virtuosa de la mente sobre un sólo objeto. Es atención consciente y autocontrol, contento, emancipación de los obstáculos de la mente,<sup>94</sup> los diferentes grados y tipos de concentración que pueden ascender hasta los llamados estados de supraconsciencia. Frecuentemente se usa la imagen del agua para representar a la mente y el trabajo de meditación, una mente inquieta, no concentrada es como agua turbia que no permite ver el fondo, mientras que cuando el agua está limpia y en calma, es posible ver a través de ella hasta las profundidades (Sangharakshita, 2001, p. 170,175). Mediante este trabajo meditativo se logra un mejor entendimiento de los estados mentales y las

94 Los obstáculos para la concentración de la mente son: 1) deseo de estímulos sensoriales, 2) mala voluntad, 3) pereza y aturdimiento, 4) inquietud y ansiedad y 5) duda.

motivaciones que subyacen a la acción, es por esto que el trabajo de meditación tiene repercusiones en nuestros actos, especialmente los que son impulsivos. Cuando actuamos con atención consciente, analizando los motivos antes de permitirles influir la conducta, no sólo se logra la abstención de las acciones torpes, sino que al mantener una mente tranquila, el comportamiento se vuelve más suave, pausado y sobre todo, deliberado y creativo (Sangharakshita, 2001, p. 17).

Existen numerosas técnicas de meditación, algunas promueven la concentración y calma mental (por ejemplo la atención a la respiración<sup>95</sup>), otras el desarrollo de emociones positivas (por ejemplo el desarrollo de amor incondicional<sup>96</sup>), o inducen a la reflexión profunda de conceptos específicos (por ejemplo meditación de los seis elementos<sup>97</sup>) (Sangharakshita, 2001, pp. 180–194). Es a través de estas reflexiones que es posible integrar el conocimiento discursivo dentro del carácter, debido a que una vez que estos puntos de vista se han internalizado, transforman la propia experiencia tanto del mundo externo como de nosotros/as mismos/as, generando una visión metafísica que permite el compromiso moral a través de la comprensión de la condicionalidad del mundo fenoménico e interconexión entre los seres vivos (Garfield, 2010, pp. 352–353).<sup>98</sup>

### **Sabiduría**

La sabiduría desde la perspectiva budista (*prajña*) tiene la característica de observar a los fenómenos como son ellos mismos y no como los imaginamos o nos gustaría que fueran. Su función es la de destruir la oscuridad de la confusión que nos evita ver la verdadera naturaleza de los fenómeno, pues la ignorancia nos hace creer que son entidades fijas, independientes y con una identidad intrínseca, en lugar de observar su impermanencia, interconexión e insustancialidad. Concebir al ser como una singularidad ontológica, epistémica y ética ocasiona un apego al yo que tiene dos partes, la primera es asignar una importancia especial con referencia al yo, la segunda es ver el resto de la existencia en relación a ese yo, como lo mío y no mío, es decir, de manera dualista. La sabiduría budista se manifiesta a través de la claridad de pensamiento (ayudada en parte por la meditación), por tanto la ignorancia se concibe como la superposición de

95 La atención de la mente se concentra en el proceso de respiración.

96 Se desarrolla un amor incondicional, fraterno, hacia sí mismo, un amigo(a), una persona neutral, una persona difícil y finalmente hacia todos los seres.

97 Esta meditación consiste en una reflexión sobre los seis elementos que conforman nuestro cuerpo, así como a los otros seres vivos y al mundo en general (agua, aire, tierra, fuego, conciencia y espacio).

98 Las prácticas budistas de desarrollo de emociones positivas tienen un gran potencial como complemento de otras perspectivas que reconocen la importancia de las emociones y valores como el amor, cuidado y amistad (como la ética del cuidado, ecofeminismo y la conservación compasiva), pero que requieren de los elementos para trabajarlas y desarrollarlas.

características sobre la realidad (permanencia o sustancialidad), parecido a una ilusión óptica; esta confusión primordial no es la consecuencia, sino la causa de una filosofía errada. El sufrimiento entonces surge de la disparidad entre estas ilusiones del yo que proyectamos en la realidad y la realidad misma (Garfield, 2014, pp. 9–11; Sangharakshita, 2001, p. 109).

De lo anterior puede entenderse que la concentración meditativa no es un fin en sí mismo, sino un medio para un fin, la sabiduría, el ver las cosas como son verdaderamente, incluyendo a nosotros(as) mismos(as), nuestras acciones y sus consecuencias. De esta manera se conjuntan la ética y la meditación con la sabiduría en un solo camino hacia la iluminación (Sangharakshita, 2001, pp. 194–195).

Los filósofos budistas argumentan que la percepción e inferencia son la única fuente válida de conocimiento; la verificación en primera persona se considera más valiosa que incluso la autoridad de las escrituras o maestros (Edelglass & Garfield, 2009, p. 7). A través de la observación y experiencia de la realidad comprendida como un proceso condicionado, se obtienen lo que se conoce como las tres marcas de la existencia, que son características compartidas por todos los fenómenos (Garfield, 2014; Sangharakshita, 2001, pp. 197–198):

- Impermanencia - Debido a que los fenómenos están compuestos por múltiples elementos, las condiciones necesarias para su surgimiento y mantenimiento eventualmente cesan. El principio de creación es igual al principio de cesación, comenzamos a morir el día que nacemos.
- Insatisfactoriedad - Todos los objetos de nuestro disfrute se desintegran tarde o temprano, no es posible poseer ni controlar nada en absoluto. No hay problema con disfrutarlos durante su existencia, pero nuestros deseos deben estar en armonía con la realidad.
- Insustancialidad<sup>99</sup> - Los fenómenos no tienen una sustancia propia por dos razones, primero porque cada uno es el resultado de la suma de sus componentes y relaciones, aparte de esto es sólo un nombre; en segunda instancia, porque no proviene de una autopoiesis, eso decir, ningún fenómeno se origina exclusivamente a sí mismo, sino que depende de causas y condiciones externas. Esto nos resulta en una ontología de interdependencia y falta de naturaleza intrínseca.

<sup>99</sup> Los conceptos de “insustancialidad” y “vacuidad” se encuentran relacionados. La vacuidad no se refiere a una ausencia de existencia, sino a una falta de una propiedad metafísica determinante, una esencia, naturaleza o identidad intrínseca.

El entendimiento de que todos los fenómenos son impermanentes, insustanciales e interdependientes es central dentro del budismo. La enseñanza del Buda busca eliminar el punto de vista de que los fenómenos son duraderos, independientes y tienen una esencia central.

La impermanencia puede entenderse a dos niveles, de manera burda y sutil. La manera burda es la visión de la impermanencia de los fenómenos desde el hecho de que nada ha estado aquí por siempre, nada dura para siempre. Todos los fenómenos surgen en el momento en que las condiciones son propicias, envejecen durante su existencia sufriendo varios cambios y eventualmente termina su existencia. De manera más sutil, todos los fenómenos son meramente momentáneos, por el hecho de que para ser idéntico, se tienen que tener exactamente las mismas propiedades, y los fenómenos no mantienen esta identidad de un momento a otro, pues van cambiando con el paso del tiempo.<sup>100</sup> Desde esta perspectiva, los fenómenos observables que creemos duraderos, incluidos nosotros(as) mismos(as), son fenómenos momentáneos provenientes de un continuo de causas, a los que convencionalmente adscribimos una identidad que no se puede encontrar dentro de las cosas mismas (Edelglass & Garfield, 2009, p. 4; Garfield, 2014, pp. 40–41).

Debido a esto, todo está relacionado con todo lo demás y, en virtud del hecho de que estamos constituidos por nuestras relaciones, todo está constituido por todo lo demás en una interdependencia mutua. La insustancialidad (vacuidad) es una falta de existencia independiente, pues la identidad de todo está constituida por todo lo demás, lo que constituye la identidad de cualquier cosa es lo mismo que lo que constituye la identidad de cualquier otra cosa. Por lo tanto, no hay una diferencia sustancial entre dos cosas en el universo. En este marco conceptual, todo es uno y el ser se designa con base en sus agregados (*skandhas*) (Garfield, 2014, p. 76).

La percepción distorsionada de la realidad es el problema fundamental, porque de ella se derivan las otras aflicciones. Al construir el yo como una entidad independiente del mundo, comenzamos a designar a este desde la dualidad del yo y los demás, lo mío y lo ajeno, atracción y aversión. Esto tiene una repercusión en la evaluación ética de las acciones, pues por un lado, las consecuencias pueden desestimarse si afectan a otros y no

100 La impermanencia burda es la impermanencia que podemos percibir. La impermanencia sutil es la impermanencia que inferimos sobre la base de lo que percibimos: como podemos ver que las cosas cambian durante largos períodos de tiempo, podemos inferir que cambian constantemente momento a momento. Por eso se considera más apropiado hablar de “constitución” en lugar de “identidad”.

Debido al proceso de impermanencia, el fenómeno no mantiene su identidad, pues esta se está modificando continuamente, lo que se mantiene es un continuo de causas y que pueden ser designadas como una unidad de manera convencional. Por ejemplo, mientras un ser humano mantenga ciertas características, se le denomina infante o adulto, pero la identidad real de ese ser no se mantiene, pues todos sus constituyentes se van modificando.



a mí o, si afectan a quienes no son parte de mi círculo de consideración. Otra consecuencia de no observar la realidad como producto de la causalidad, es desestimar la responsabilidad que tenemos en crear las causas y condiciones de las situaciones que vivimos. Si alguien es ignorante en este sentido, no tendrá claridad respecto a sus acciones y pensará que las consecuencias negativas serán producto de accidentes o mala suerte y por tanto no habrá responsabilidad o peor aún, se pueden llegar a considerar como hábiles las acciones torpes (Garfield, 2014, p. 120; Goodman, 2014, p. 26).

Mientras que los budistas comprenden la percatación de la naturaleza de la realidad como elemento necesario de la liberación, no se considera suficiente. La percatación es un antídoto para la ignorancia, pero la liberación también requiere superar el apego y la aversión a través de la disciplina ética, desarrollo de emociones positivas y de la atención consciente. De ahí que se dedique mucha atención a preguntas sobre los actos, las intenciones, consecuencias, virtudes y estados mentales (Edelglass & Garfield, 2009, p. 7). La confusión proveniente de la ignorancia no es simplemente la falta de conocimiento, sino su opuesto directo, la negación psicológica y destructiva de la verdad. Esta confusión nace del apego a nosotros(as) mismos(as), a nuestro bienestar y posesiones, así como de la aversión a lo que es desagradable, incluyendo aquello que nos recuerde nuestra impermanencia y vulnerabilidad y nuestra falta de control. Todo aquello que ataque nuestra convicción de que somos agentes independientes, con el control sobre el mundo alrededor (Garfield, 2010, pp. 348–349).

La filosofía budista propone una reorientación ontológica, fenomenológica y epistemológica que conlleva una reorientación ética basada en la empatía, benevolencia, cuidado y compromiso de actuar por el beneficio de otros. La idea desde el punto de vista epistemológico es que, si el sufrimiento es causado por una concepción errónea de la realidad, por tanto puede ser aliviado por el cese de esta ilusión. A través del cese del apego a sí mismo y por tanto al ego, se llega a una visión del sufrimiento y la felicidad de manera impersonal, no autocentrada. Esto lleva a compadecerse del dolor y a buscar la felicidad *per se*, sin importar quién sea el que lo experimenta (Garfield, 2014, p. 11).

### **2.3 Ética Budista**

La filosofía budista desarrolló un sistema particular ético a partir de su visión metafísica procesual de la condicionalidad y de interconexión entre todos los seres, la cual pone énfasis en la compasión y los estados mentales que se encuentran detrás de las acciones, así como en sus consecuencias. Los filósofos budistas distinguen en cualquier acción la intención, el acto en sí (ya sea mental, verbal o físico) y las consecuencias

inmediatas o el estado final de los asuntos que resultan directamente de la acción misma (Garfield, 2014, p. 284).

La palabra en sánscrito para denominar a la ética es *sila*, que en un sentido primario significa “naturaleza, carácter, hábito, comportamiento” en general, de manera similar a las etimologías de “ética” y “moral”. Dado que el budismo no tiene una perspectiva teísta, la ética budista no habla de pecados, sino se habla de acciones hábiles o torpes que producen bienestar o daño, y que conducen o no a la iluminación. También se categorizan dependiendo del estado mental que las precede, así como de sus resultados. Para el budismo todo comportamiento, sin importar su calificativo, es una expresión de un estado mental, de manera que las acciones torpes tienen su raíz en la avidez (avaricia, ambición), el odio (aversión, desprecio) y/o en la ignorancia (confusión, autoengaño). Estas acciones tienden a causar sufrimiento, mientras que las acciones hábiles están motivadas por la generosidad, por el amor-compasión y por el entendimiento (sabiduría), son acciones desinteresadas en beneficio de uno/a mismo/a y los demás. Este énfasis en los estados mentales en los que se origina y realiza una acción hacen que se mencione como una ética de la intención, en la que el estado mental que motiva a una acción es tan importante como el acto mismo y su resultado. En este extracto del *Majjhima Nikaya* se dice: *“Esta acción que deseo hacer con mi cuerpo conduciría a mi propia aflicción, a la aflicción de los demás o a la aflicción de ambos; es una acción corporal malsana con consecuencias dolorosas, con resultados dolorosos, entonces definitivamente no debe hacer tal acción con el cuerpo. Pero cuando reflexionas: “Esta acción que deseo hacer con el cuerpo no conduciría a mi propia aflicción, ni a la aflicción de otros, ni a la aflicción de ambos; es una acción corporal saludable con consecuencias agradables, con resultados agradables”, entonces puede hacer tal acción con el cuerpo”* (Goodman, 2014, p. 50). Algunos autores llegan a categorizarla como una ética de la virtud, análoga a la aristotélica, mientras que otros la equiparan a una visión utilitaria, por su énfasis en evitar las consecuencias dañinas para otros. Finalmente el criterio de evaluación es psicológico y consecuencialista, no teológico. Otra manera de entender esta ética desde la práctica dada por el maestro Ugyen Sangharákshita: “es actuar a partir de lo que es mejor en nosotros, nuestro entendimiento más profundo (nuestra visión más clara), a partir de nuestro amor más comprensivo y de la compasión” (Goodman, 2014; Sangharakshita, 2001, p. 26,165, 2010; Waldau, 2000, p. 7).

Aunque se usan elementos que recuerdan tanto a la ética de la virtud, como a la deontología y utilitarismo, otra postura que se aproxima es la del particularismo, pues no se establecen reglas o principios generales, universales o absolutos como criterio inicial, sino que este surge de las necesidades particulares de cada caso. Finalmente es recomendable y preferible aproximarse a la ética budista en sus propios términos, sin pretender definirla a

través de categorías occidentales para entenderla dentro de su propio contexto y evitar interpretaciones inadecuadas o sesgadas. La ética budista toma en cuenta las diversas dimensiones de la conducta humana, motivaciones, virtudes, afectos, razones, consecuencias, etc., pues desde la condicionalidad e interdependencia no podemos solamente enfocarnos a una de ellas e ignorar a las otras, pues se perdería mucho de lo que es importante (Edelglass & Garfield, 2009, p. 7; Garfield, 2014, pp. 278 – 280; Hallisey, 1996).

La ética budista es un intento de solucionar el problema existencial del sufrimiento a través de desarrollar un entendimiento de nuestro lugar dentro de la compleja cadena de interdependencia (*pratitya samutpada*), para dejar de considerar como permanente aquello que es impermanente, como sustancial lo que es insustancial y como independiente lo que es dependiente (Garfield, 2010, p. 338). Esto no sólo se aplica al mundo material, sino también a los seres vivos, incluyendo a los seres humanos, que tenemos la tendencia de considerarnos como permanentes, sustanciales e independientes del resto del mundo, evadiendo la vulnerabilidad e imperfección del ser humano, una ilusión con múltiples consecuencias, siendo una de ellas la exclusión de los animales de la consideración ética al concebirllos como seres inferiores y lejanos a nosotros, por ejemplo afirmando que no poseen un alma, una esencia humana o en su defecto, una consciencia.

Durante los primeros años del budismo la ética tenía como principal eje la producción de un buen *karma vipaka*, es decir, acciones buenas que generen buenos resultados. La innovación más importante de la teoría ética del periodo posterior llamado *Mahayana* (el gran vehículo) fue posicionar a la compasión como el valor central y postura para relacionarse con el mundo.<sup>101</sup> Se trata de un compromiso genuino que se manifiesta en pensamientos, palabras y acciones físicas en beneficio de todos los seres. Se considera que el sufrimiento es malo *per se*, independientemente de quien lo padece. Al respecto Shantideva piensa que no considerar seriamente el sufrimiento de otros como motivación para la acción es en sí una forma de sufrimiento (Garfield, 2010, p. 340):

*Debo eliminar el sufrimiento de los demás.*

*Sólo porque están sufriendo, como yo.*

*Debería trabajar para beneficiar a los demás.*

*Solo porque son seres sintientes, como lo soy yo. VIII: 94*

*Ya que soy como los demás*

*En desear la felicidad,*

<sup>101</sup> No debe pensarse que el budismo temprano no valora a la compasión, esta siempre ha sido elemento importante, pero no era un elemento tan central como lo propuso el *Mahayana*.

*¿Qué es lo que es tan especial acerca de mi  
Que me esfuerzo sólo por mi felicidad? VIII: 95*

*Ya que soy como los demás  
Al no desear sufrir,  
¿Qué es lo que es tan especial acerca de mi  
Que me protejo, pero no a los demás? VIII: 96*

*Si, porque su sufrimiento no me daña,  
Yo no los protejo,  
Cuando el sufrimiento futuro no me haga daño,  
¿Por qué me protejo contra eso? VIII: 97*

*"¿Por qué debería ser aliviado el sufrimiento de todos?"  
¡No hay disputa!  
¡Si ha de ser aliviado, todo debe ser aliviado!  
¡Yo también soy un ser sensible! VIII: 103*

El *Bodhisattva* se da cuenta de que el no experimentar el sufrimiento de otros como propio y no procurar el bienestar de otros tanto como el propio significa sufrir una alienación existencial profunda al fallar en apreciarse como miembro de una comunidad interdependiente. Podemos regocijarnos al reconocer nuestros lazos con otros, o languidecemos en un confinamiento solitario autoimpuesto, afligidos tanto por la celda que construimos, como por la ignorancia que motiva su construcción. Dentro de la ética del *Bodhisattva* la compasión es la motivación más confiable para llevar a cabo buenas acciones, pero no se trata de cualquier tipo de compasión, sino que proviene de la apreciación genuina de la falta de esencia e interdependencia de todos los seres vivos. Cuando podemos vernos como seres insustanciales y que existimos sólo en interdependencia, y una vez que nos damos cuenta que la felicidad y sufrimiento de todos los seres sintientes son lo mismo y tienen causas condiciones que permiten su cese, la única actitud racional que se puede adoptar hacia los otros es la compasión (Garfield, 2010, pp. 341–342). La compasión surge en el momento de la identificación sin alienación, es la manifestación directa de la sabiduría, la comprensión de que no hay separación entre uno mismo y el otro, surge de la intimidad, no de la lástima. Cuando uno se identifica con un animal y se da cuenta de su sufrimiento, surge la compasión (Pynn, 2007, p. 154).

El problema a trabajar en el desarrollo ético en el budismo es la transformación de la experiencia ética, una transición de una vida condicionada por el miedo y la falta de razón

(incluyendo miedos que no son conscientes) hacia una vida condicionada por la confianza y la claridad; pasar de una vida en la cual las acciones viciosas son inevitables, hacia una vida en la que el cultivo de la virtud y el beneficio mutuo son el centro de la conciencia expresada en acciones deliberadas (Garfield, 2010, pp. 349 – 350) .

No debe confundirse la ética budista con las “buenas intenciones”, pues se refiere a la cualidad de los estados mentales, ya que considera que la conexión entre los pensamientos y las acciones no es fortuita, las acciones se condensan a partir de los pensamientos como el agua se condensa a partir del aire. Para un practicante principiante, la ética no se prescribe como un fin en sí mismo, sino como un medio para debilitar los estados mentales torpes que originan las malas acciones. Esto nos hace recordar por qué la ética es una piedra angular para la meditación y viceversa.

Si nos preguntamos cuál sería la diferencia entre la ética budista y las teorías éticas tradicionales en occidente, podemos responder que la ética budista, particularmente del periodo *Mahayana*, no recae en preguntarse cuáles son nuestros deberes, o qué acciones son recomendables, o cuál es la relación entre el bien y nuestras acciones, ni siquiera qué nos haría felices individualmente. El Budismo *Mahayana* comienza con un problema que debe ser resuelto: la ubicuidad del sufrimiento, siendo su origen el apego y la aversión, cuyas raíces provienen de una confusión ontológica básica. Para resolver el problema se analiza primero la experiencia propia y nuestro lugar en el mundo. La solución al problema no se encuentra en la transformación del mundo, ni siquiera en la conducta, sino en la transformación de la experiencia. La teoría ética budista no pretende articular un conjunto de imperativos, ni establecer un cálculo de utilidad a través del cual evaluar acciones, ni asignar responsabilidad, elogio o culpa, sino más bien resolver el problema del sufrimiento. No sólo importa lo que hacemos, sino también lo que pretendemos, la intención que fundamenta la acción, e incluso cuando falla, lo que pretendemos hacer determina en quién o en qué nos convertimos (Garfield, 2010, p. 356, 2014, p. 282). La forma en que experimentamos al mundo puede modificarse a través de diversas prácticas como la meditación y el estudio, pero también a través de un cambio deliberado en la manera de actuar, por eso es que se establecen preceptos éticos que abarcan una dimensión ética práctica.

En el budismo se establecen una serie de preceptos (que no son mandamientos) a lo largo de todas sus tradiciones. Para comprenderlos es necesario revisar la etimología original. En sánscrito a los preceptos se les conoce como *Siksapadas*: *Pada* significant pasos; *Siksa* se traduce como ser capaz de, su traducción sería: “Los pasos que debemos de hacer para ser capaces de actuar éticamente”, de ahí que también se les llame

“Principios de entrenamiento”. El arrepentimiento puede ser útil, pero el budismo enfatiza una ética dirigida al futuro, en la cual siempre se busca actuar cada vez de mejor manera (Harvey, 2000, p. 67; Sangharakshita, 2001, p. 166, 2010). Dentro del budismo la persona toma la decisión de seguir los preceptos éticos, entendiendo que los impedimentos para poder llevarlos a la práctica son en gran medida condicionamientos internos, pero que está dentro de sí la capacidad para trascenderlos. El enfoque no es teológico, sino antropológico, pues el ser humano es libre de escoger su estilo de vida a cada momento, es un ser intencional capaz de encarnar una ética intencional (Ryan, 1998, pp. 28–29).

Existen muchas formulaciones de preceptos para distintos estilos de vida particulares (vida laica, novicios, monjas, monjes). Los preceptos que rigen la vida monástica son numerosos y variados, conocidos en su conjunto como “*Vinaya*” o “aquello que aleja del mal”, estos detallan la manera de vivir en un contexto monástico siglos atrás, por lo que no resultan útiles para la vida laica moderna (Keown, 1995, p. 12; McCormick, 2013, p. 213; Sangharakshita, 2001, p. 18; Thanissaro, 1994).

En relación a la vida laica, existen 3 formulaciones, la primera la constituyen 5 preceptos y la segunda 8, sin embargo la lista de los 10 preceptos es la más comprensiva y universal (Cuadro 3). Los preceptos se presentan en pares pues, por un lado, comprenden un aspecto negativo o pasivo que indica las acciones que se deben evitar, es decir la autorregulación del comportamiento para no dañar a los seres vivos, y por otro lado, un aspecto positivo o activo que corresponde a las acciones a desarrollar o cultivar, por ejemplo aquellas que ayuden y protejan a los seres vivos (Goodman, 2014, p. 69; Harvey, 2000, p. 67; Sangharakshita, 2001, pp. 166–16, 2010; Shih, 2019, p. 314).

**Cuadro 3. Formulación de los diez preceptos éticos**

<b>Preceptos en forma negativa</b>	<b>Preceptos en forma positiva</b>
Acepto el principio de entrenamiento de abstenerme de hacer daño a los seres vivos.	Con acciones de amor y bondad purifico mi cuerpo.
Acepto el principio de entrenamiento de no tomar lo que no me ha sido dado libremente.	Con generosidad sin límites purifico mi cuerpo.
Acepto el principio de entrenamiento de abstenerme de conductas sexuales dañinas.	Con tranquilidad, sencillez y contento purifico mi cuerpo.
Acepto el principio de abstenerme de un habla falsa.	Con una comunicación veraz purifico mi habla.

Acepto el principio de abstenerme de un habla hostil.	Con una comunicación amable purifico mi habla.
Acepto el principio de abstenerme de un habla frívola.	Con una comunicación útil purifico mi habla.
Acepto el principio de abstenerme de un habla calumniosa.	Con una comunicación armoniosa purifico mi habla.
Acepto el principio de entrenamiento de abstenerme de la codicia.	Abandonando la codicia por la tranquilidad purifico mi mente.
Acepto el principio de entrenamiento de abstenerme del odio.	Cambiando el odio por la compasión purifico mi mente.
Acepto el principio de entrenamiento de abstenerme de los puntos de vista falsos.	Transformando la ignorancia en sabiduría purifico mi mente.

Los preceptos budistas son principios que buscan proteger y promover ciertos valores o virtudes (sabiduría, compasión, empatía, ecuanimidad) o bienes (vida, conocimiento, amistad) y es a través de la preservación de estos que se trascienden las limitaciones (ignorancia y egoísmo) para tener un progreso espiritual y evitar los obstáculos que impiden mejorar las condiciones del mundo para todos los seres sintientes (Goodman, 2014, p. 70; Keown, 1995, pp. 42–44). Los preceptos se mantienen como ideales a los que el practicante se esfuerza por llegar como parte de una tarea personal, una promesa o voto, no son mandamientos (Harvey, 2000, p. 80).

Tradicionalmente se recitan los preceptos en negativo porque abstenerse de hacer el mal es el primer paso de la práctica budista, como dice el *Dhammapada*:<sup>102</sup> *debemos dejar de hacer el mal antes de aprender a hacer el bien*. La adquisición de estados mentales hábiles se obtiene en gran medida a través de la creación de nuevos hábitos y del trabajo de meditación, y esos estados mentales hábiles, así como la claridad y serenidad de pensamiento, son las bases que posibilitan el desarrollo de la sabiduría y su expresión a través de las acciones hábiles (Sangharakshita, 2001, pp. 169–170). Analizando este último enunciado nos damos cuenta de lo que Sangharákshita llama “el principio instrumental de la ética” que estipula que la práctica de la ética se usa como un medio para obtener estados de conciencia más elevados y hábiles, pero no es un fin en sí misma (Sangharákshita, 1993; Sangharakshita, 2001, p. 170).

Anteriormente se habló de la condicionalidad del mundo fenoménico y cómo a partir de ella se observa un mismo origen para todos los seres vivos, eliminando las razones para excluir a otros seres del círculo de consideración moral. Esta falta de separación entre humanos y animales es una de las bases para el respeto a la vida, siendo otra el desarrollo

102 Texto del periodo temprano atribuido al buda histórico.

de la compasión. En este punto es relevante hablar de sintiencia, pues siendo el budismo una filosofía que procura la eliminación del sufrimiento, el cual no es exclusivo del ser humano, hace que la consideración ética no pueda por ningún motivo ser restringida a sólo una especie animal, sino que debe abarcar a todas las formas de vida sintientes. Si esta inclusión abarca o no a plantas u organismos microscópicos es tema de debate que escapa a esta tesis, aunque baste decir que tradicionalmente no se contemplaron a los animales u otros seres microscópicos pues no se tenía conocimiento de su existencia (Keown, 1995, pp. 33–34; Waldau, 2000). No es posible afirmar que la sintiencia es el principio fundamental de la ética budista, pues se refiere sólo a una de las muchas características y capacidades de los seres vivos, además sólo hace referencia a una de las cinco agregados o *skandhas*, y no hay referencias al Buda afirmando que alguna de ellas fuera más importante que las otras. El estatus moral se da en virtud de ser seres vivos, se da un valor intrínseco a toda forma de vida, pero entendida en sus características particulares, es decir, se preocupa por el sufrimiento de los seres vivos que se considera tienen esa capacidad, por ejemplo los animales, mientras que se respeta la vida de otros seres vivos, pero sin esa consideración particular, pues no son capaces de experimentar sufrimiento, como las plantas (Keown, 1995, pp. 35–37). A partir de lo anterior se deduce que, si bien la consideración ética se extiende hacia todos los seres vivos, se tiene un interés particular por aquellos con capacidad de sufrimiento, los animales.

### **Características particulares de la ética Budista**

Con la finalidad de explorar si la propuesta que se hace en este trabajo no es una repetición de alguna otra propuesta ya hecha desde la filosofía occidental, se presenta esta sección que aborda algunas características particulares de la ética budista, así como sus similitudes con algunas posturas éticas recientes que han abordado el tema de la consideración hacia los animales no humanos, así como otras teorías filosóficas recientes (desarrolladas principalmente desde el siglo pasado) que tienen similitudes con la filosofía budista. Esta selección se ha acotado a estas posturas filosóficas recientes, a pesar de que podría hacerse un trabajo mucho más exhaustivo a través de la historia de la filosofía desde sus orígenes, pero sería un tema demasiado extenso que escapa al alcance de esta tesis.

La ética budista puede considerarse como una ética que incluye elementos como la compasión, condicionalidad, liberación, legado, universal, de transformación, etc. En ese sentido Jay L. Garfield (2009) aborda el tema de una manera muy completa, aunque otros autores han tratado de definir a la ética budista como una variante de la ética de la virtud (Keown, 1995) o consecuencialista (Goodman, 2014), o incluso podría compararse con otras teorías éticas (Cuadro 2), Garfield nos aclara que eso no es un acercamiento



deseable, pues para hacer ese tipo de clasificaciones es necesario ignorar partes importantes de una teoría ética muy vasta. La ética budista se basa en primera instancia sobre una base metafísica, la ley de la condicionalidad; quien se entiende en el mundo como un resultado de causas y condiciones al igual que cualquier otro ser vivo no puede concebirse como superior a otros. En segundo lugar, el desarrollo de emociones positivas es un complemento a la visión metafísica, no se trata sólo de concebir a los otros como materialmente similares, sino también igualmente merecedores de atención y cuidados (ecuanimidad). La dimensión mental-emotiva es relevante como origen de las acciones y se desarrolla a través del entrenamiento meditativo. En tercer lugar, el budismo se preocupa por el tema del sufrimiento, el cual se concibe como un mal *per se* que debe ser aliviado en todos los seres, pues son nuestros iguales ontológica y emotivamente. Para aliviar este sufrimiento es necesario conocer sus causas y cesarlas. En cuarto lugar, el logro de la iluminación como camino de bienestar para todos los seres a través del cual el practicante abandona el egoísmo por el holismo y dedica su vida a procurar el cuidado de todos los seres (*Bodhisattva*).

La ética budista parte del entendimiento de la complejidad de la realidad, de nuestra interdependencia e interrelación con el resto de los seres vivos, del desarrollo afectivo y de un deseo de alivio del sufrimiento de todos los seres al no comprenderlos como elementos ajenos al ser humano. Se comprende cada situación como un todo, es decir, como la suma de las interrelaciones presentes en cada momento (Hershock, 2007, p. 68). Por tanto sus enfoques son varios, pone énfasis en el origen motivacional y cognitivo de las acciones, pero también toma en cuenta las consecuencias y comprende la necesidad de tener lineamientos de conducta que faciliten el trabajo práctico de transformación del individuo.

Para lograr el camino de transformación que culmine en la perfección ética son necesarios tanto el estudio como la meditación. Estudio para la comprensión metafísica y ontológica de la realidad y meditación para la internalización del conocimiento, su complementación emotiva afectiva, pero también para observar la conducta propia, entenderla y modificarla. El resultado es un sujeto que cambia su manera de experimentar y comprender el mundo (enfoque fenomenológico y epistémico) y que por lo tanto también cambia su manera de responder ante él. El individuo deja de ser un ser aislado para conectarse con toda la vida del planeta, todos los seres son concebidos con afecto y consideración y las acciones son deliberadas y conscientes.

De este modo la perfección ética consiste en modificar la manera en la que vemos las cosas y cómo nos concebimos dentro del mundo, una ética fenomenológica, pues hasta las virtudes como la generosidad se fundamentan en esta percepción de la realidad (Garfield,

2014, p. 298). Así, para el budismo la metafísica basada en la condicionalidad e interdependencia no es compatible con la idea de que somos agentes independientes que interactúan con otros agentes independientes, pues considera que esta forma de pensamiento es una forma de alejar nuestro miedo a la interdependencia, a no tener el control de nuestros cuerpos y nuestras vidas, no nos gusta recordar que envejeceremos, enfermaremos y moriremos. A veces estos miedos son muy evidentes, pero a veces son sutiles y estamos poco conscientes de ellos y sus repercusiones en nuestras vidas. En este sentido la práctica budista vuelve a tener un énfasis en la transformación de la experiencia, pues el miedo afecta nuestras acciones dirigiéndolas hacia el egoísmo, mientras que la superación de esta emoción nos permite actuar de manera más libre y desinteresada. Este cambio afectivo y fenomenológico se da en gran parte a través de las prácticas meditativas que ayudan a evidenciar las raíces cognitivas y emocionales de nuestras acciones y así poder modificarlas. Cuando vivimos con miedo no podemos desarrollar nuestras virtudes plenamente, es un impedimento para el desarrollo ético que requiere de una madurez emocional (Garfield, 2014, pp. 302–307).

Otro aspecto importante de la filosofía budista que afecta a su perspectiva ética y que se deriva de la condicionalidad e interconexión, es la no dualidad entre sujeto y objeto, por lo que no se concibe que deba haber límites entre las dimensiones éticas de la vida; no hay distinción entre lo obligatorio, lo permisible y lo prohibido; no se hace distinción entre lo moral y lo prudencial; lo público y lo privado; el egocentrismo y el otro. Desde esta perspectiva las acciones que benefician a otros también me benefician a mí, de igual modo dañar a otros también es algo que me afecta (Garfield, 2014, p. 284).

Finalmente la relación entre las narrativas y la ética budista debe ser mencionada, pues las enseñanzas éticas se presentan frecuentemente dentro de historias que dan sentido a las acciones del agente y permiten hacer una evaluación integral de las situaciones y las acciones. Para el budismo el pensamiento ético es una forma de dar sentido a nuestras vidas, individual y colectivamente. Poder ver nuestras acciones y nuestras situaciones éticamente es verlas en relación con su contexto privado y social, con sus opciones y percepciones. La evaluación ética es inevitablemente hermenéutica y la respuesta ética es un intento de completar una historia de una manera que tenga sentido para el actor ético central, para aquellos afectados por sus acciones y para nosotros mismos como cultura (Garfield, 2014, p. 292).

Desde el budismo las personas somos construidas a través de los elementos psicofísicos, pero también en relación con los otros y el ambiente, somos agentes pero también somos receptores de lo que ocurre a nuestro alrededor. Es por esto que los

contextos narrativos proveen de información relevante a los análisis éticos, para poder imaginar los escenarios y nuestra participación en ellos, para poder decidir qué clase de personaje queremos ser en qué tipo de historias y con qué tipo de consecuencias.

Esta relación del individuo con otros y el ambiente que hace de la ética algo que trasciende al individuo, que tiene que tomar en cuenta la manera en que este interpreta y se relaciona con los otros, es decir, se hace relevante el aspecto fenomenológico y comunitario de la ética. Aunque en occidente existen diferentes estudios éticos fenomenológicos, mencionaremos el desarrollado por Edmund Husserl en sus últimos años, ya que es una referencia obligada dentro del estudio fenomenológico, además de guardar ciertas similitudes con el budismo. El imperativo ético de Husserl, mencionado anteriormente, referente a hacer lo mejor posible dado las capacidades y circunstancias evoca el espíritu budista de entrenamiento gradual y comprensión de las circunstancias particulares de los individuos y los eventos. Husserl se dió cuenta que era necesario poner atención en la manera en que se hace la valoración de seres y situaciones; aunque en sus inicios recurrió a la lógica (siendo él originalmente matemático), posteriormente se dió cuenta que otros tipos de procesos mentales eran relevantes, siendo el amor una fuerza principal cuando se trata de los deberes que sentimos o creemos tener para con otros. Es por esto que describe además de los valores objetivos, también valores del amor que obedecen a una decisión personal, es decir, una elección. Esta relevancia de la capacidad de amar tiene elementos teológicos en Husserl, pues existen numerosas citas en las que habla de la presencia, guía y hasta opinión de Dios en su vida. A diferencia del budismo, donde el amor resulta de la sabiduría y el trabajo meditativo, en Husserl este tiene un origen y destino teológico (Melle, 2002).

El aspecto comunitario de la ética de Husserl establece que, dado que somos seres sociales, la ética debe extenderse y obedecer a la formación de comunidades, ya sea basadas en el amor, en la ética o en la producción acumulada. Las comunidades deben ayudar a sus miembros a realizarse, es decir, a encontrar a su verdadero ser. Esto es necesario desde su perspectiva, pues la ética debe implicar un esfuerzo por hacer lo mejor posible. Decir qué es lo mejor posible es algo que varía en cada individuo, pues depende no sólo objetivamente de sus capacidades y condiciones, sino también de sus creencias sobre lo que es posible. El desarrollo de la ética debe derivar en una renovación total del sujeto (Melle, 2002).

Es claro como algunos de estos aspectos son similares a la filosofía budista, sin embargo Husserl deja algunas cuestiones como el origen del amor dentro de una indeterminación, además de que sus tratados se centran principalmente en los seres

humanos y sus comunidades, prestando poca atención a otros seres vivos como sujetos de consideración ética, sólo como elementos que afectan a los seres humanos.

En el Cuadro 4 se presentan algunas coincidencias y diferencias de la ética budista con algunas teorías éticas recientes que han abordado el tema de la consideración de los animales no humanos. No se trata de un estudio exhaustivo, sino de un ejercicio comparativo para evidenciar que si bien, algunas teorías occidentales han abordado temas y perspectivas similares, el budismo sigue siendo una propuesta única, diferente y con mucho que ofrecer al debate animalista.

**Cuadro 4. Características que comparte la ética budista con algunas teorías éticas occidentales**

Corriente	Coincidencias	Diferencias en el budismo
<b>Ética de la virtud</b>	Se busca el ejercicio y cultivo de ciertas virtudes (seis <i>paramitás</i> <sup>103</sup> ). Justo medio como ponderación entre extremos.	La perfección de las virtudes no es un fin, sino un instrumento para la transformación del ser, la ayuda a otros y con el objetivo de la iluminación. Sí se tienen en consideración las consecuencias. Enfoque psicológico de las motivaciones. El camino medio es en realidad la trascendencia de los extremos.
<b>Utilitarismo</b>	La ley del karma es el énfasis en las consecuencias de las acciones sobre el individuo mismo y los demás. Se preocupa por maximizar la felicidad y disminuir el daño. Altruismo.	No se trata sólo de una ponderación de consecuencias, sino que va a las causas subyacentes de la conducta y busca entrenar a la mente para que surjan y permanezcan estados mentales positivos que deriven en acciones de beneficio para todos los seres (motivación), es una ética de la intención. Altruismo no implica autoflagelación y no es sólo materialista. No es cuantitativo, es cualitativo, ni es sólo placer o dolor, lo que se busca es la liberación del sufrimiento.
<b>Deontología</b>	Se establecen lineamientos (preceptos) de conducta, especialmente en condiciones monásticas ( <i>Vinaya</i> ). También se derivan los deberes de la "racionalidad".	Los deberes no son una imposición, sino surgen a partir de la convicción y transformación del ser que los adopta de manera voluntaria. La racionalidad es entendida desde una unión de pensamiento y sentimientos sobre la metafísica de la interconexión. Es una ética de la transformación. No es estática, las acciones (karma) se transforman en voliciones y hábitos ( <i>samskaras</i> ).
<b>Particularismo</b>	El criterio ético se adecúa a las circunstancias.	Se tiene a la iluminación y al ideal del Bodhisattva como guías para la aplicación de principios éticos evitando el relativismo.
<b>Ética del cuidado y ecofeminismo</b>	Evita la hiperracionalización de la ética y pone atención al contexto particular y emotivo de cada caso.	Incluye también el desarrollo de virtudes y el análisis de consecuencias.

103 Las llamadas seis *paramitás* o perfecciones son: generosidad, ética, paciencia, fuerza o coraje, atención y sabiduría.

	Da importancia a valores como el cuidado, amor y amistad.	
<b>Biocentrismo</b>	Se valora la vida por sí misma, como un valor intrínseco. Se busca beneficiar y la no maleficencia. Se permite la autopreservación en casos extremos.	Hay jerarquía no en valor, sino en capacidad, discernimiento. No prohíbe el uso de animales, pero sí lo desincentiva. Evade extremos, no hay absolutos. Ética de la compasión, no de sacrificio. Es parte de un camino de transformación, (condicionalidad).
<b>Ecocentrismo</b>	Reconoce la interconexión de todos los seres vivos entre ellos y con el medio ambiente.	A pesar de tener una visión amplia ecosistémica no se pierde el valor intrínseco de los individuos.
<b>Existencialismo</b>	Falta de esencia humana. El ser humano se crea a sí mismo. Valora la experiencia y no sólo la razón. Se reconoce la presencia de una angustia existencial.	Se reconoce la falta de esencia, pero como parte de la deconstrucción del yo que permite la interconexión con otros seres. Es una ética que se proyecta al futuro para dejar un legado al sujeto y a otros.
<b>Ética fenomenológica de Husserl</b>	Se preocupa por la percepción y valoración subjetiva, incluyendo al amor. Es una ética de máximos que involucra la transformación total del ser.	Contempla a otras formas de vida. El concepto de amor no se relaciona con posturas teológicas, sino surge del entendimiento de la interconexión y del trabajo de emociones a través de la meditación.
<b>Post/trans humanismo</b>	Se busca la trascendencia de las concepciones del ser humano que lo limitan y esto permite reformular nuestra relación con otros seres.	Al final hay un regreso al humanismo, pero desde una postura no antropocéntrica de interconexión, no es una fuga de él.

Podemos apreciar que es posible encontrar paralelos entre la filosofía budista y muchas otras corrientes filosóficas, esto se debe a que el budismo ha utilizado tanto métodos analíticos como sintéticos, hace igual énfasis en la coherencia y lógica de sus enseñanzas, como en la parte empírica. Entiende que para llegar a una objetividad, es necesario poner sobre la mesa la subjetividad y trabajar con ella. Sus enseñanzas usan discursos lógicos, dialécticos y narrativos. Esto no es debido a un descuido o falta de método, sino surge de la comprensión de la gran complejidad que emana de sus fundamentos metafísicos en la condicionalidad, que le hacen recordar que un enfoque reduccionista no provee suficiente información ni da todas las herramientas necesarias para enfrentar dicha complejidad en los dilemas que enfrentamos en nuestras vidas.

La consecuencia de esto es una teoría ética que no es absolutista, pero tampoco relativista. Los preceptos se establecen como guías de un camino de entrenamiento y autotranscendencia, se proveen elementos de análisis para cada situación particular, cada contexto y cada subjetividad. El ser humano debe ser contemplado en sí mismo y en relación con otros seres humanos, no humanos y con el ambiente.

Es por lo anterior que el asunto de los animales no humanos no es una subdivisión de la ética, como ocurre en la filosofía occidental, sino que es una parte intrínseca del pensamiento ético del budismo al ser los animales elementos importantes en nuestras vidas. La filosofía budista nos provee de una ética incluyente que no recae en el racionalismo ni en la necesidad de recurrir a conceptos abstractos y ambiguos como autonomía o persona, sino que parte del punto de origen único de los seres vivos y los engloba en una misión de acompañar, cuidar y ayudar a todos como parte fundamental del camino hacia la iluminación, para lo cual existe una metodología con miles de años de desarrollo. Dentro de esta ética la inclusión de los animales no humanos es completamente inherente y coherente, no es una concesión ni una ampliación.

Considerando que el budismo ha evolucionado por más de mil años en diferentes regiones y culturas, es imposible encontrar una concepción y actitud unificadas hacia los animales no humanos. Los animales han sido representados en la tradición budista desde sus inicios, a veces para ilustrar las diferencias entre humanos y otros animales, a veces para hacer notar nuestras similitudes o incluso como un recurso literario (Ohnuma, 2017). Sin embargo, considero que, aunque existen tradiciones que no dan mucha importancia a la consideración ética de otros animales (Ambros, 2014; Barstow, 2019; Ohnuma, 2016; Waldau, 2002), al mismo tiempo se encuentran elementos contrarios, tradiciones y maestros que consideran a los animales como beneficiarios importantes de la ética budista cuyas posturas son relevantes en el debate contemporáneo.

### **La percepción de los animales y la ética budista**

Una parte importante del entrenamiento mental que se trabaja a través de la meditación budista es prevenir la interferencia de los sistemas de procesamiento simbólico, como el lenguaje. A través de este procesamiento de símbolos nuestra mente materializa ideas y patrones de comportamiento. Estas ideas materializadas que adquirimos como parte de nuestra cultura son internalizadas y se convierten en nuestra realidad social. Hay dos líneas de simbolismos que utilizamos, una que deriva de la percepción del mundo (descriptiva) y otra que se relaciona con cómo deberían ser las cosas (prescriptiva), es decir, lo que debe ser deseado, temido, etc. Esta conciencia discriminatoria ha sido descrita como una bendición y maldición de la humanidad, ya que implica nuestra alienación unos de otros y de la naturaleza. Las ideas compartidas dan homogeneidad al grupo, aumentan el compromiso y la conformidad; estos guiones no sólo se alimentan de la experiencia perceptual, sino que se asocian a recuerdos, apegos emocionales, áreas motoras, etcétera, lo que impone una carga cognitiva muy pesada en el cerebro. Cuando una estructura simbólica de este guión no concuerda con la realidad que es percibida se amenaza esta

seguridad ontológica. Para resolver la inconsistencia entre ambas hay dos opciones, o se modifica el sistema conceptual o se altera la percepción de la realidad. Usualmente optamos por esta segunda opción para mantener nuestro *corpus* simbólico intacto, a través de lo cual se crean numerosos sesgos cognitivos y socioculturales en nuestra percepción e interpretación de la realidad. Entre más fuerte es la materialización de ideas, más se distorsionan nuestros procesos mentales para preservar el sistema de ideas, lo que provoca incomodidad y hasta sufrimiento para el individuo (Boyle, 2017; Davis, 2007, p. 106).

El trabajo de meditación ayuda a desmaterializar estas ideas, nos permite pasar de la percepción subjetiva a la observación objetiva, nos ayuda a recordar que las ideas que construimos para describir al mundo terminan estructurando el mundo en el que creemos que vivimos. En consecuencia, si cambiamos las ideas que tenemos del mundo, también cambian las relaciones que tenemos con los demás, lo cual no surge sólo a partir de reglas, sino de prácticas. Sin embargo no es un trabajo fácil, desmaterializar estas ideas significa alejarse, desviarse del grupo con sus respectivas consecuencias de alienación y señalamiento social (Boyle, 2017; Pynn, 2007, p. 140).

La práctica budista no implica sólo el preocuparnos por nuestra percepción de la realidad por que sí, sino que comprende que ésta tiene repercusiones muy importantes en nuestro comportamiento y por tanto en la deliberación ética.

La ética budista, particularmente del periodo *Mahayana*, no hace de su búsqueda primaria cuáles son nuestros deberes, o qué acciones son recomendables, o cuál es la relación entre el bien y nuestras acciones, ni siquiera qué nos haría felices individualmente. El Budismo *Mahayana* comienza con un problema que debe ser resuelto: la ubicuidad del sufrimiento, siendo su origen el apego y la aversión cuya raíz proviene de una confusión ontológica básica basada en los sesgos cognitivos y socioculturales ya descritos. Para resolver el problema es necesario analizar primero la experiencia propia y así nuestro lugar en el mundo. La solución al problema no se encuentra en la transformación del mundo, ni siquiera en la conducta, sino en la transformación de la experiencia (Garfield, 2010, p. 356).

Todas estas reflexiones surgen a partir de una experiencia humana, pero si hay otros seres sintientes que sufren ¿cómo podemos incorporarlos dentro de este contexto? No nos es posible conocer directamente sus experiencias subjetivas, pero inferimos su manera de experimentar el mundo a través del conocimiento biológico y conductual, pero también a través de la convivencia con ellos. Podemos darnos cuenta de que una parte de su sufrimiento no solo es independiente del ser humano, sino inherente a su naturaleza físico-psico-biológica, como la depredación, la enfermedad, sufrimiento mental, aislamiento social y la muerte. Por otro lado, hay una gran fuente de sufrimiento animal que proviene de las

acciones humanas a través de su explotación, consumo, confinamiento, destrucción y contaminación de su hábitat, agresiones directas, entre otras. Si nos preguntamos cuál es el origen de ese daño infligido, siguiendo la lógica budista, podemos responder que es un problema que proviene de la percepción que tenemos de ellos, hay un discurso dualista en el que se separa a la humanidad del resto del mundo natural, por tanto los animales no humanos son concebidos como menos o nada valiosos, como seres ajenos, distantes de nosotros debido al énfasis en parámetros arbitrarios que favorecen al ser humano,<sup>104</sup> lo cual genera ideas y estados mentales de rechazo y aversión que se cristalizan en acciones que constituyen maltrato hacia las demás formas de vida.

A través de un cambio de percepción, basado en la observación de la realidad y los hallazgos científicos, los cuales validan los procesos de condicionalidad e interconexión, así como sus consecuencias, se puede cambiar la postura que tenemos hacia los animales, si aceptamos por fin que somos parte no sólo del reino animal, sino del conjunto global de seres vivos. Cada vez se encuentran más evidencias de las capacidades cognitivas “avanzadas” de numerosas especies animales, las cuales no son tan distantes de las humanas. Su dolor y sufrimiento no son esencialmente distintos, no hay razones para considerarlos menos importantes o menos valiosos. Como afirma el budismo, el dolor y sufrimiento son igualmente importantes en todos los seres, no hay bases para poner uno por encima de otro, por tanto todo sufrimiento debe ser aliviado, sin importar quien lo padezca. No somos superiores, ni inferiores, ni iguales, somos seres sintientes, cada uno con sus individualidades y eso es todo lo que debe importar y hermanarnos.

La dualidad ontológica entre seres humanos y otros animales es una de las principales barreras para modificar nuestras actitudes hacia ellos. Si bien es cierto que la consideración de igualdad de origen y por tanto de derechos no ha sido una panacea para eliminar los actos crueles entre seres humanos, sí ha sido un fundamento importante para el avance en la consideración ética, moral y jurídica de todos por igual, sin importar características particulares como el color de piel, nacionalidad, identidad de género u orientación sexual. Otorgar una misma ontología a todos los animales por igual (incluyendo al animal humano) sería un primer y fundamental paso para modificar nuestra percepción de ellos y con esto nuestra manera de afectarlos. Si ya no nos son ajenos, si somos parte de un mismo proceso de vida iniciado hace millones de años, si un sufrimiento no vale más que otro, entonces el trato diferenciado hacia otros seres sería considerado como impropio, injusto e injustificado. Su explotación, maltrato y confinamiento serían vistos con otros ojos y no se aceptarían tan fácilmente.

104 Capacidades cognitivas, conceptos como la condición de persona o dignidad.



Aunque podría argumentarse que esta continuidad biológica entre seres humanos y otros animales ya es algo sabido desde hace tiempo gracias a los estudios biológicos, este conocimiento sigue siendo sobrepasado por el pensamiento dualista cartesiano. En teoría estamos emparentados, pero no así en la realidad que crean nuestras mentes sesgadas en las cuales aún buscamos excusas para decir que seguimos siendo superiores. Esto nos demuestra que la información no siempre es suficiente para tener un cambio de perspectiva y mucho menos de consideración ética, hace falta un trabajo más profundo de reflexión e incluso de meditación para explorar y desarticular las barreras mentales que nos alienan del resto de los seres vivos.

### **Ética budista y la conservación de especies en peligro de extinción**

Si aplicamos las reflexiones anteriores a la situación particular de los animales silvestres en zoológicos, desde esta perspectiva no tenemos la autoridad o derecho para privarlos de su libertad a nuestra conveniencia, tendría que ser por motivos fuertes que los beneficiaran, ya que el usarlos en espectáculos o simplemente como material de exhibición no son situaciones que justifiquen el cautiverio de seres sintientes relacionados con nosotros, pues además del daño causado directamente a los individuos, se perpetúa la perspectiva de que son seres inferiores sujetos a los deseos del ser humano. Por el contrario, tendríamos que preocuparnos por la liberación de estos seres, en la medida de lo posible. Esto está estipulado en el Sutra de la Red de Brahma, un texto budista Chan escrito en China alrededor del año 420, donde se exhorta a la liberación de los animales cautivos (Heirman, 2020, p. 35).

El primer argumento a favor del cautiverio de animales silvestres podría ser la conservación de especies en peligro de extinción con miras al trabajo *ex situ*, pero ¿es esto defendible desde una ética compasiva hacia el individuo?

Desde una perspectiva budista parecería difícil defender la conservación de una especie a diferencia de la consideración de los individuos, al no tratarse de una entidad sintiente, sino de un concepto. Dentro de la Declaración Budista sobre la Naturaleza se menciona que la supervivencia de una especie no debería estar supeditada a su utilidad para el ser humano (Rinpoche, 1986), pero no se dan más razones para su protección. Para esto podemos apelar a la procesualidad biológica y su importancia en la interconexión de seres vivos.

La primera respuesta a cuál es la diferencia entre individuos y especies que aparece es que el individuo es un ser vivo con cierta sintiencia e intereses, a diferencia de la especie, que es sólo un concepto, una categoría útil para estudiar y agrupar seres vivos.

Tomando como base la metafísica y ontología budistas, la existencia de una entidad viva es un fenómeno procesual, momentáneo, constituido de diferentes elementos, sin identidad propia, con una designación convencional a la suma de sus partes (nombre). En este sentido, una especie puede considerarse como una entidad constituida por elementos diversos (individuos) que poseen cierta homogeneidad entre ellos y que, como fenómeno procesual impermanente, se va modificando a través del tiempo manteniendo una continuidad. Si esto aplica para todo el mundo fenomenológico, entonces ¿qué diferencia habría entre individuos y especies? El término “especie” no es sólo una idea como podría serlo el vocablo “sustantivos”, puesto que este se usa para agrupar elementos simbólicos lingüísticos que no poseen vida ni sensibilidad. “Especie” es una entidad que convencionalmente agrupa a un número variable de seres vivos que, si bien mantienen características que los individualizan, también comparten una serie de elementos comunes (anatómicos, fisiológicos, reproductivos, cognitivos, conductuales, genéticos, evolutivos, históricos, etc.). Son individuos que pueden ser dañados, afectados, matados individualmente y en conjunto, que forman grupos con mayor o menor grado de cohesión y se reproducen preferentemente entre ellos. Estos rasgos compartidos hacen que su influencia en el mundo circundante tenga un efecto similar e incluso se les pueda catalogar a través de eso (polinizadores, depredadores, fotosintetizadores, etc.) que también los agrupa y distingue. Las alteraciones en los individuos que componen a las especies (evolución, especiación, extinción) por tanto tienen no sólo un efecto individual en el ambiente y otras especies o individuos debido a la interconexión de estos con su entorno, sino que su efecto también es algo común, grupal, es agregado a medida que más y más individuos de la especie pasen por algún proceso que les modifique; estos efectos no son sólo momentáneos, sino que tienen una injerencia importante en el desarrollo futuro de su entorno; su ausencia o continuidad afecta importantemente los procesos físicos y biológicos de las otras especies y ecosistemas.

Por consiguiente, en lo que respecta a la afectación del entorno, una especie funciona como una unidad que va modificándose de manera relativamente homogénea a través del tiempo y el espacio. Una especie es una entidad que otras no son, es una forma de vida con características únicas, con historia única, con efectos únicos, todo lo cual le haría tener un valor en sí misma. Si esta forma de vida se ve afectada por las actividades humanas, es diezmada, modificada o dañada de manera que esto provoque sufrimiento a los individuos que la componen, así como a los de otras especies, además de que estos efectos tengan un eco que se extienda y afecte al futuro indefinidamente ¿no sería responsabilidad humana evitar y/o resarcir el daño?

Cuando el cautiverio de animales silvestres se hace con el fin de conservar especies en peligro de extinción y esto se hace con los estándares más altos de bienestar posibles, podría dispensarse el daño a los individuos al privarles de su libertad siempre y cuando el programa se lleve a cabo correctamente y con probabilidades de éxito *in situ*. El problema que surge de esto, es que ya no son animales propiamente silvestres, pues el cautiverio los modifica. Este proceso podemos entenderlo a la luz de estudios sobre biosemiótica y fenomenología como los de Uexküll y Husserl previamente mencionados y que nos dejan entender que el ambiente en donde se encuentran y sus relaciones modifican la manera en que perciben y significan al mundo a su alrededor.

Desde estas perspectivas se contempla a los animales como elementos importantes en nuestra construcción subjetiva del mundo. Los seres humanos creamos un mundo humanizado a nuestro alrededor, por lo cual, los animales con quienes lo compartimos no sólo son afectados, sino que también son actores sobre nosotros, es decir, al tiempo que los animales son humanizados, quienes estamos en contacto con ello somos animalizados en respuesta (Domínguez, 2012; Ferencz-Flatz, 2017).<sup>105</sup> Husserl hace una separación entre los animales domésticos y silvestres, enfocándose principalmente en los animales de compañía, en donde ese proceso de humanización-animalización es más evidente. Nos modificamos mutuamente durante nuestra convivencia, se establecen normas, ritmos, rutinas, rituales, y a través de esto co-construimos un contexto intersubjetivo. Respecto a los animales silvestres, los estudios de Husserl han ayudado a entender cómo hemos extendido este mundo humanizado hacia ellos, ya sea por medio de la creación de “parques”, “reservas”, etc., es decir, ya no es simplemente un hábitat natural, sino algo que nosotros designamos e incluso manejamos. La naturaleza se ha vuelto parte de nuestro mundo humanizado (Ferencz-Flatz, 2017).

Los animales silvestres en cautiverio se encuentran en un proceso similar al de los animales de compañía. Si bien no están en contacto tan estrecho con los humanos, sí están siendo humanizados, pues tienen comunicación constante con humanos con los que se establecen reglas, rutinas y respuestas condicionadas, especialmente con el establecimiento de programas de entrenamiento que se han vuelto muy presentes en diversas instalaciones zoológicas para facilitar el manejo y evitar el estrés. Sin embargo la relación es más asimétrica que con los animales de compañía, es decir, ellos se humanizan, pero nosotros no nos vemos tan animalizados en respuesta, porque los mantenemos lejos, son sólo seres con los que trabajamos unas horas al día o vemos una vez al año en la visita al parque.

105 Husserl tuvo conocimiento de las teorías de Umwelt de Uexküll, por lo que su influencia es notoria en este tipo de afirmaciones.

El resultado es claro, los animales silvestres en cautiverio ya no son propiamente silvestres, están humanizados en mayor o menor grado. Esto se hace evidente por ejemplo en la dificultad que existe para poder reintroducirlos en sus hábitats naturales, pero también pone en duda los objetivos educativos que claman que son una forma de conocer a los animales silvestres, pues ya no lo son.

Dentro de este contexto, las prácticas contemplativas del budismo Chan y Zen enfatizan no sólo la apreciación estética, sino también el aprender de otras formas de ser y saber (Davis, 2007). Al estar en cautiverio y ser manejados por seres humanos, estos animales ya no son representantes de perspectivas o fenomenologías silvestres, pues su entendimiento y significación del mundo han sido modificados y reducidos, por lo que hay que poner en cuestionamiento algunas de las tareas de investigación y educación que se llevan a cabo en los zoológicos.

En resumen, a través de la filosofía budista podemos modificar la manera en que concebimos a los animales racional y afectivamente. Este cambio de percepción afecta también a la consideración ética que tenemos hacia ellos, nos hace preocuparnos por su bienestar y sufrimiento. Tradicionalmente esta consideración se ha tenido hacia los individuos, sin embargo podemos ver que es posible extender esto también hacia las especies, que no sólo son conceptos abstractos, sino conjuntos de individuos sintientes con efectos importantes en los ecosistemas. Con estas consideraciones en mente, la conservación de especies en peligro de extinción se vuelve relevante, lo que podría justificar programas de conservación *ex situ*. Sin embargo, el cautiverio, por muy bien llevado que sea, infringe un daño, una pérdida de libertad y agencia, además de una humanización de los animales. Decidir mantener animales silvestres en cautiverio debe ser la excepción, no la regla, debe ser un último recurso para ayudar a individuos y especies cuyo destino sería peor sin estas acciones. El cautiverio debe ser entendido como una responsabilidad de darles los mejores cuidados, pero sobre todo, como una medida temporal, pues el verdadero trabajo de conservación, el que tiene impacto a gran escala, ocurre fuera de los zoológicos, ocurre al conservar los ecosistemas donde habitan y al modificar nuestras formas de vida para afectar menos al ambiente. El verdadero trabajo de conservación ocurre en nuestras mentes al buscar entender que sus vidas y experiencias son tan valiosas como las nuestras.

### **CAPÍTULO III: LA FILOSOFÍA BUDISTA APLICADA A LOS DILEMAS DE LOS ANIMALES SILVESTRES EN ZOOLOGICOS**

Las concepciones filosóficas de la ética budista se cristalizan en la formulación de preceptos que guían la conducta tanto de manera negativa mencionando las acciones a evitar, así como de manera positiva, es decir acciones a cultivar, las cuales tienen también un efecto en nuestros estados mentales. El seguimiento de los preceptos tiene por tanto una finalidad doble, por un lado se procura no dañar sino beneficiar a todos los seres afectados por nuestras acciones, pero también el cultivo de virtudes en el agente. En este capítulo se abordará la aplicación de estos preceptos al caso específico de los animales silvestres en cautiverio. Se usará la formulación de los diez preceptos laicos, ya que es una lista muy comprensiva y que al mismo tiempo es aplicable a la vida laica contemporánea. Los diez preceptos se dividen en tres grupos: preceptos de la acción (primero al tercero), del habla (cuarto al séptimo) y de la mente (octavo al décimo). Finalmente se explora cómo este entrenamiento es entendible también como una forma similar de mejoramiento ético al que ha postulado a través de teorías posthumanistas y transhumanistas.

#### **3.1 Preceptos de la acción**

##### **Abstenerse de la destrucción de la vida / Acciones de amor y bondad**

El primer precepto corresponde al concepto de “ahimsa”, no dañar. A través de éste se evita matar o dañar intencionalmente a cualquier ser vivo, humano o no. Literalmente se refiere a los seres que respiran, por lo que puede inferirse que se alude a los animales y no tanto hacia otras formas de vida, sin embargo su interpretación ha sido la de un respeto general hacia todas las formas de vida, sólo con el énfasis en los seres sintientes debido a esta consideración especial. A través de la sabiduría se logra la imparcialidad en la consideración ética y se protege a todos los seres sintientes que comparten los ciclos vitales y experimentan diversos tipos de sufrimiento, como se expresa en los siguientes textos (Harvey, 2000, p. 69; Shih, 2019, p. 313):

*Dejar de lado la violencia con respecto a todos los seres, tanto los que están quietos como los que se mueven. . . no se debe matar a una criatura viviente, ni causar la muerte, ni aprobar que otros maten (Sutta Nipata).*

*Abandonando el ataque a los seres que respiran, se abstiene de esto; sin palo ni espada, escrupuloso, compasivo, temblando por el bienestar de todos los seres vivos (Majjhima Nikaya).*

Tradicionalmente en Occidente cuando se trata de la vida de los animales, la muerte no suele considerarse un daño real (argumentando que no tienen un plan de vida que se vea afectado por la terminación de su existencia), siempre y cuando se haga por razones "aceptables" y de manera "humanitaria" (Bekoff & Pierce, 2017, pp. 52–53; Waldau, 2000, p. 7). Sin embargo, el budismo tiene otra perspectiva, pues este primer y principal precepto se caracteriza por pedir la abstención de dañar a cualquier ser vivo y es complementado por incitar a las acciones basadas en el amor y la bondad, un estado mental benevolente que se materialice en procurar el bienestar del otro. En el discurso sobre el amor incondicional, el *Karaniya Metta Sutta*, así como en el *Dhammapada* (textos del budismo temprano), se hace la afirmación de que cada ser vivo desea la continuación de su existencia y esto debe ser tomado en cuenta a través del cuidado de todos los seres (Ricard, 2016, p. 29; Ryan, 1998, pp. 34–35). Un ejemplo contemporáneo de la trascendencia de la práctica de matar animales es la realización de rituales funerarios en centros de investigación de Japón, con el fin de honrar a los animales que perdieron su vida para que se llevaran a cabo los proyectos de investigación. Es interesante mencionar que estos rituales también se realizan con la finalidad de apaciguar los sentimientos de culpa del personal por quitar la vida a tantos animales durante el desarrollo de su trabajo (Nishikawa & Morishita, 2012).

El desarrollo de emociones benevolentes no debe considerarse como un simple ejercicio emotivo, pues este trabajo afectivo se lleva a una profundidad tal que conjunta también a la razón, se convierte en una sabiduría práctica que se logra primero a través de la autotrascendencia, es decir, al ser capaces de pensar en los estados mentales del otro (coloquialmente "ponerse en sus zapatos"), de manera que somos capaces de considerar el sufrimiento y felicidad de otros animales y no sólo los nuestros. En segundo lugar está la percatación que viene de la ley de condicionalidad acerca de nuestra interconexión con el resto del mundo y cómo nuestro bienestar y felicidad no están separados, sino que dependen del bienestar y felicidad de los otros, y de igual manera el sufrimiento también está interconectado, haciendo la miseria de unos la miseria de todos (Sangharakshita, 2004; Shih, 2019, p. 319).

A partir de aseveraciones como estas se especularía que el daño hacia cualquier ser vivo tendría el mismo peso ético; sin embargo, en otros textos se expresa que la gravedad de lastimar a otro ser puede ser mayor o menor, dependiendo del tipo de ser y de si este es o no un ser humano (Heirman, 2020). El filósofo Budhagosha lo expresó de la siguiente manera (Harvey, 2000, p. 52): "*Violentar a los seres que respiran*" es una acción de menor culpa cuando son pequeños, mayor culpa cuando tienen un marco físico grande. ¿Por qué? Debido al mayor esfuerzo involucrado. Pero cuando el tamaño o las buenas cualidades son iguales, la falla de la acción es menor debido a la suavidad (relativa) de las impurezas

*mentales y del ataque, y mayor debido a su intensidad. Hay cinco factores involucrados: un ser vivo, la percepción real de un ser vivo, un pensamiento de asesinato, el ataque y la muerte y sufrimiento como resultado de ello.*

Aunque se habla de grados, siendo más grave el matar a un ser humano o matar a animales grandes e inteligentes como elefantes que a otros animales más pequeños y con menores capacidades cognitivas, esto sólo es útil cuando no se tiene alternativa y hay que escoger el escenario de mínimo daño, o cuando se hace la evaluación posterior de los hechos, sobre todo se estableció en contextos monásticos para tomar una decisión basada en la gravedad del daño y poder establecer la forma de expiación del acto o incluso si procede la expulsión del grupo. Sin embargo, fuera de estas situaciones particulares y en la vida diaria, la idea es que se debe hacer un constante esfuerzo para no dañar a ningún tipo de ser vivo sin importar sus características, de ahí que haya prácticas como filtrar el agua para evitar beberlos, dar alimento a las colonias de hormigas o ejemplos de monjes que respetan la vida de seres generalmente despreciados, como son los piojos o animales venenosos,<sup>106</sup> tomar miel sólo de colmenas donde ya no hay abejas o evitar usar prendas de seda, hasta protegiendo las plantas de cualquier daño innecesario, así se mantiene esta actitud de cuidado universal como un ideal a seguir. En este sentido, Daoxuan, un monje budista de la China medieval concluyó que matar a una hormiga con mala voluntad es peor que matar a un ser humano por compasión, debido a que en el primer caso no hay vergüenza ni arrepentimiento, por lo que se mantendrán los estados mentales negativos, generando un karma negativo y más daño.

Para lograr estos escenarios de mínimo daño se deben tomar desinteresadamente las decisiones relativamente mejores de acuerdo con las causas y condiciones que se pueden ver, escuchar, reconocer o conocer. Esta deliberación comprende que probablemente la acción no sea del todo hábil, pero puede admitir humildemente que esta es la mejor decisión en este momento para causar un mínimo daño. Este tipo de actitud humilde, incluso si no puede garantizar la exactitud absoluta de la decisión, puede reducir la posibilidad de repetir obstinadamente los errores. A partir de esto, sólo se hará daño a otros seres cuando no se encuentre la forma de evitarlo y sean casos serios, por ejemplo de autodefensa o supervivencia (Harvey, 2000, p. 52,156,167,172; Heirman, 2020; Shih, 2019, p. 314,322). Como se expresa en el *Karaniya Metta Sutta*, este sentimiento de amor y benevolencia debe de irradiarse por igual a todos los seres (Harvey, 2000, p. 105).

<sup>106</sup> En estos casos lo preferible es removerlos y liberarlos a una distancia segura para todos. Cuando no se encuentran alternativas se debe buscar la manera menos cruel de hacerlo y se hacen rituales funerarios para ellos (Harvey, 2000, p. 169).

El concepto de “amor” (*metta*) dentro de la filosofía budista lleva implícitas ciertas características: es un amor que va más allá de la mera buena voluntad, pues tiene como parte de sus elementos la compasión, la alegría empática y la ecuanimidad,<sup>107</sup> cualidades que evitan caer en sentimentalismo, sobre racionalismo o en favoritismo (Goodman, 2014, p. 59; Harvey, 2000, p. 105). *Metta* es un amor que es suficiente para todos, ese es uno de los principales supuestos del budismo, el poder creativo de la mente, esta se concibe como una suerte de fuente viviente inagotable. Es posible incluso concebir este sentimiento permeando al mundo entero, a todos los seres vivos, sobrepasando cualquier obstáculo que encuentre en su camino. Esta capacidad de consideración más allá de la especie no es única de la tradición budista, otras culturas, religiones y filosofías también llegaron a conclusiones similares, lo cual es relevante remarcar, puesto que deja en evidencia que es una capacidad humana en general, y no sólo un fenómeno aislado (Bruce, 2018; Ryan, 1998, p. 31; Waldau, 2000).

En este primer precepto se busca que las acciones de quien se comprometa a seguirlo no sólo tengan un componente de amor o bondad, sino que también haya compasión hacia el sufrimiento de todos los seres sintientes, que haya alegría ante el bienestar del otro, y todo esto suceda dentro de un contexto de ecuanimidad, es decir, con imparcialidad y mesura. Pero dentro de este contexto es necesario preguntarnos cómo se concibe nuestra responsabilidad respecto a otros seres.

El ser humano se percibe dentro de un proceso de vida continuo con los otros animales. Los supuestos de la ontología interdependiente en el budismo implican sólo diferencias de énfasis entre humanos y otros animales, respecto a sus componentes, los cinco agregados mencionados anteriormente, por lo que no se consideran como entidades separadas, pero se distinguen en virtud de su responsabilidad ética, pues no se le atañe culpa al animal no humano que mata a otro, entendiendo los impulsos de su naturaleza como un imperativo, no así en el ser humano quien se presenta como un ser capaz de autorregular su conducta.<sup>108</sup> En el *Aggañña Sutta* se habla del término *Khattiya* que significa "el señor de los campos", concepto que originalmente representa a la casta de los guerreros, pero que se resignifica en este texto a través de modificar su relación con el entorno que no se basa en el poseer, sino en el amar, de manera que *Khattiya* debe entenderse principalmente como "protector". El guerrero es el protector de la gente sin importar su estatus social, con especial atención a los pobres; es también el protector de los

107 En el capítulo anterior se habló de cómo esta emoción se puede comprender desde el conjunto de prácticas denominadas “las moradas sublimes”, un conjunto de trabajos meditativos que abarcan el amor y la bondad (*metta*), compasión (*karuna*), alegría empática (*mudita*) y ecuanimidad (*upeksha*)

108 Es una idea similar a la presentada por Tom Regan en la que se diferencian los agentes morales de los pacientes morales.



animales y todos los seres vivos. En este texto se repite una y otra vez el mensaje de la no-violencia, la no-destrucción. El *khattiya* es el ser humano que tiene el poder y lo aleja del dominio para volcarlo hacia la protección, de ser el infractor del primer precepto (la abstención de la destrucción de la vida), se convierte en su devoto defensor (Ryan, 1998, pp. 90–93; Shih, 2019, p. 326).

Este compromiso con la no-violencia se evidencia en los edictos del rey Ashoka (304 - 232 a.c.), emperador de Mauria convertido al budismo. La actitud que tuvo su reinado ante los animales es analizada a más profundamente en el capítulo IV, pero a manera de resumen, se establecieron leyes de protección animal y aunque el consumo de animales no estaba estrictamente prohibido, sí se decretaron políticas para su reducción gradual, con la intención de ser abatido en un futuro (Harvey, 2000; Ryan, 1998).<sup>109</sup>

El amor hacia los animales no debe basarse en atribuirles cualidades humanas o idealizar su animalidad, sino en la apreciación activa y pasiva de sí mismos, dejándolos ser quienes son, observándolos, aprendiendo la forma en que se expresa su vida; “el perro ladra... igual que un perro”. La vida y el universo no son racionales, es el pensamiento antropocéntrico que espera que las voces de los demás seres se ajusten a las formas humanas de conocer, comunicar y expresar. Enfrentando la alteridad de los animales, sus rostros, que para Dogen no son sólo la frente de la cabeza, sino sus fenomenalidades interdependientes. Emmanuel Levinas dijo: “Ver una cara ya es oír: no matarás”, la consideración ética hacia los animales en el budismo no es meramente un producto de la razón, surge de la interconexión experimentada, sabiduría y compasión, visión correcta e intención (Davis, 2007, p. 124; Pynn, 2007, pp. 145–147; Schroeder, 2007).

Todos estos escritos dejan claro que así como no se discrimina por especie, tampoco se discrimina por su relación con el ser humano, por lo que se debe de respetar de igual manera a los animales domésticos que a los silvestres. Respecto a los animales usados para experimentación, desde la perspectiva budista esto es un uso de los animales que algunos podrían considerar análogo al sacrificio de animales en rituales religiosos (es decir, se matan por un interés humano), los cuales el Buda consideró reprobables (Harvey, 2000, p. 168). Sin embargo creo que esto es equiparable cuando se trata de experimentación médico-biológica que beneficia primordialmente al ser humano. La investigación que se realiza dentro de los zoológicos no es necesariamente antropocéntrica si va encaminada a entender y ayudar a los animales y se lleva a cabo de maneras que no dañen a los sujetos de estudio. En estos casos la investigación sería aceptable en sí misma, lo que aún

<sup>109</sup> Textos como en *Digha Nikaya* reprobaban la matanza de animales al considerarlos parientes y colaboradores en diversas tareas (Ryan, 1998, p. 50).

quedaría por discutir es si esto sería suficiente para justificar el cautiverio. Otra situación es cuando la investigación se hace con fines egoístas, como el desarrollo de técnicas de reproducción que no tienen como objetivo principal ayudar a la especie o individuos, sino conservar la población en cautiverio para mantener la exhibición de los mismos. En estos casos sí podríamos aplicar la misma visión que con los sacrificios religiosos y considerarlo una práctica no aceptable.

El primer precepto nos habla de no destruir la vida, sino de apreciarla, de valorarla al grado de amarla en todas sus expresiones, en todas sus manifestaciones. Nos dice que la manera de relacionarnos con los otros es a través de evitar dañarles y procurar su beneficio. ¿Si amáramos las vidas de los animales silvestres querríamos para ellos una vida en confinamiento? ¿Sería aceptable capturar a los que viven libremente para que pudiéramos apreciarlos en un exhibidor? ¿Estaría bien seguir reproduciéndolos como instrumento para nuestro beneficio? ¿Qué sería necesario para justificar su encierro?

Cuando los seres humanos pensamos en el amor incondicional, visualizamos la relación de una madre con su hijo (como se ejemplifica en el *Karaniya Metta Sutta*). Desde esta perspectiva, los padres a veces tienen que hacer cosas que no son del agrado de los hijos, que incluso les lastiman (como una cirugía médicamente necesaria), pero se justifican porque representan su mejor interés, se hacen por su beneficio. Esta misma consideración es aplicable para los animales desde la perspectiva budista, por tanto, infringir un daño grave como el cautiverio debería estar ampliamente justificado en el beneficio de los animales implicados, así como de sus generaciones futuras.

La captura animales de vida libre y/o su reproducción en cautiverio exclusivamente para continuar la exhibición no es justificable ya que se causa un daño a los individuos al privarlos de su libertad y no provee de ningún beneficio ni al individuo ni a su especie. Si el individuo se captura de vida libre, ingresarle en un cautiverio es un daño, es forzarle a abandonar su hábitat, su forma de vida, su familia, su lugar dentro del ecosistema. A veces se habla de que los animales silvestres en cautiverio están mejor porque tienen una esperanza de vida mayor (Tidière et al., 2016) pero una vida más larga no se traduce necesariamente en una vida mejor. Si bien es cierto que tienen alimentación y cuidado médico constante (en los mejores casos), no puede negarse que hay numerosas limitaciones en cuanto a libertades, interacciones y expresión de conductas cuando se compara con sus contrapartes en vida libre. Además, desde el punto de vista motivacional de los agentes, ¿cuál es nuestra intención de mantenerlos cautivos en este caso si no es otra que satisfacer un deseo de entretenimiento? Quizá podría haber efectos positivos colaterales, como aumentar el conocimiento de la especie, lo que a largo plazo podría ser

beneficioso, pero sigue siendo un argumento débil para la defensa del cautiverio, pues si de verdad queremos conservar a la fauna silvestre, más que capturarlos deberíamos preocuparnos por preservarlos en vida libre.

El entretenimiento y la educación de seres humanos son objetivos que bien pueden ser alcanzados por otros medios, de manera que no es necesario su confinamiento. Respecto a la educación especializada en el cuidado y manejo de animales silvestres, esta podría ser realizada si hubiera otras justificantes de cautiverio, como en especies en programas de conservación *ex situ*, santuarios, o bien, tendría que limitarse a el entrenamiento con animales domésticos y ejercida cuando fuera necesario un manejo de animales en vida libre.

Esta obtención de conocimiento tiene un costo que va más allá de la pérdida de libertades por parte de los animales silvestres, pues su alojamiento no es seguro ni para ellos ni para los seres humanos que están alrededor. Todo el tiempo ocurren ataques, generalmente accidentales, pero que lastiman y hasta le cuestan la vida a los involucrados (Schalinski et al., 2008). No es un acto sabio ni compasivo el exponer a tantos seres a estos peligros si no hay una justificación muy importante.

La conservación de especies *ex situ* sólo es aceptable si se realiza dentro de un programa propiamente elaborado, con las medidas máximas de seguridad y bienestar y que tenga como principal objetivo la conservación *in situ*. El ideal a seguir es que los zoológicos dejen de ser necesarios para su supervivencia, este asunto se retomará más adelante pues se involucran también las acciones guiadas por los demás preceptos.

Por otro lado, es común el rescate de animales provenientes del comercio ilegal, centros de investigación, espectáculos o colecciones privadas, los cuales generalmente no pueden ser liberados pues sus patrones de conducta y hasta sus cuerpos están seriamente modificados.<sup>110</sup> En estos casos darles una buena vida serían acciones de bondad, pero para esto no es indispensable exhibirlos.

La ausencia de exhibición no está peleada con las labores de educación y concientización, pues éstas también se pueden llevar a cabo en santuarios o incluso directamente en las escuelas. De hecho, el mensaje que se transmitiría sería muy diferente, pues más allá de los datos y hechos comunicados, el mensaje implícito de que no son seres que podamos instrumentalizar para nuestro beneficio y cuyo cuidado es sólo una concesión

<sup>110</sup> La conducta de este tipo de animales se modifica debido al contacto y aprendizaje de los humanos, así como por vivir en ambientes ajenos a su hábitat natural, además de las alteraciones hechas en sus cuerpos debido a los requerimientos de las investigaciones científicas, o bien por las mutilaciones que se hacen a veces para minimizar el riesgo de ataques por parte de ciertos animales, por ejemplo, la eliminación de garras y colmillos en grandes felinos.

nuestra (como se maneja actualmente a través del bienestarismo), sino que son seres valiosos en sí mismos y por lo tanto nuestras acciones deben ir encaminadas a su cuidado y bienestar, son mensajes muy diferentes.

Actualmente se presenta una nueva tendencia en exhibición, los zoológicos reversos.<sup>111</sup> La idea es que los visitantes se introduzcan en pequeñas jaulas para entrar a los albergues de los animales. Los animales siguen en cautiverio y en general siguen siendo instrumentalizados, pero la publicidad de que “los humanos son quienes están en jaulas y los animales son libres” es engañosa.

Finalmente, una vez que se ha establecido una relación de bondad y compasión, la generosidad surge de manera natural y orgánica, pues dar, ayudar, proveer desinteresadamente es una expresión del amor.

### **Abstenerse de tomar lo que no es dado libremente / Generosidad**

Cuando se trata de nuestra relación con animales no humanos, frecuentemente tomamos de ellos aquello que no nos dan libremente, los obligamos a producir para nosotros, a vivir con nosotros y a morir por nosotros. Tomar sus vidas por las fuerzas es en sí un acto de violencia que vulnera su agencia e intereses y sólo podría estar justificado como una decisión subrogada que busque su mejor interés o si acaso como acto último de supervivencia.

Para el budismo la generosidad se entiende más allá del punto de vista material, pues también se valora el dar tiempo, compañía, apoyo, entre otros. De hecho, una de las formas más grandes de generosidad se considera el seguimiento de los preceptos *per se*, porque a través de eso se libera a los seres de la amenaza y mala voluntad que se evitan al seguir estas guías de conducta (Harvey, 2000, p. 66). A partir del seguimiento de estas normas de conducta empezaríamos por liberar a los animales de la amenaza de nuestras malas acciones, un gran regalo. Si la humanidad, pudiera, a través de los preceptos, beneficiar a los animales de diversas maneras, no explotándolos o matándolos, no afectando sus hábitats, no privándoles de su libertad, proveyéndoles de alojamiento cuando lo necesitan, no haciéndolos vivir por y para los seres humanos, podríamos hablar de una gran generosidad.

En algunos lugares de Asia los monasterios budistas cuidan de animales huérfanos como crías de ardillas o perros, o se cuidan animales “retirados” para que puedan vivir sus últimos días en paz (Harvey, 2000, p. 174). En este sentido los zoológicos que cuidan de

<sup>111</sup><https://www.natureworldnews.com/articles/44202/20200806/reverse-zoos-wildlife-allow-caged-humans-feed-animal.htm>

animales en estas mismas situaciones estarían siendo generosos con ellos, asumiendo que no hay ningún otro lugar o condición mejor para ellos, digamos liberación o estancia en un santuario o una institución con mejores condiciones.

Respecto a la preservación del ambiente, se ha observado que en Tailandia las áreas aledañas a los monasterios han funcionado como reservas naturales, incluso hay programas para entrenar a los monjes en temas de conservación de la naturaleza, a la cual se le aprecia por múltiples razones. Además de contener a numerosos seres vivos, los ambientes naturales son también fuente de tranquilidad y un medio para comprender la realidad, pues se considera su manifestación más pura (Harvey, 2000, p. 180).

La generosidad se extiende hacia los animales de numerosas maneras, dando cuidados o alimentación, pero en general podemos proveerles de los recursos necesarios para que puedan afrontar las situaciones en las que se encuentran. En este punto vale la pena reflexionar sobre las motivaciones detrás de la acción, pues no se consideraría esta generosidad como propiamente hábil si proviniera de una actitud de arrogancia en la cual "yo, como ser humano, sé lo que es mejor para tí, animal no humano" y por tanto decido enteramente sobre tu vida. Para que una generosidad desinteresada y bondadosa se manifieste debe provenir de una perspectiva no antropocéntrica, donde se les dé la atención debida, donde la acción sea precedida de la observación y consideración de las necesidades del otro, adentrándose lo más posible en su subjetividad, sin obedecer a fines egoístas.

Podemos ser generosos también dándoles libertad, autonomía, capacidad de agencia, respeto, no interferencia salvo en casos de necesidad especial, sólo interfiriendo en sus vidas si es para su bienestar y en situaciones particulares en que su sufrimiento sea tal, que haya un imperativo realmente humanitario de ayuda al otro. El asunto de la interferencia en la vida animal es sumamente delicado, pues a primera vista pareciera que es algo bueno interceder por el bienestar de los animales, pero como dijimos anteriormente, antes de actuar es importante observar, conocer y reflexionar, pues en nuestros intentos por ayudar podemos perjudicar seriamente. En el caso de animales silvestres podemos poner como ejemplo el estrés que sufren algunas especies, por ejemplo de aves o cérvidos, cuando se hacen manejos (médicos, zootécnicos o de otro tipo), pues son especies altamente reactivas y que al percibirse amenazadas desencadenan una respuesta fisiológica muy fuerte que les puede costar la vida (Hamidieh et al., 2011; Herráez et al., 2013; Montané et al., 2002). Los movimientos intervencionistas piden frecuentemente la intervención en los animales silvestres con la finalidad de aliviar su sufrimiento (Horta, 2017), pero frecuentemente lo hacen ignorando las complejas relaciones ecológicas, evolutivas y

tróficas. Ayudar a unos implica afectar a otros, también altera las frecuencias genéticas que serán transmitidas y por tanto sus procesos de adaptación evolutiva, acciones como proveer alimento a veces incrementan la transmisión de enfermedades. Otro ejemplo es la separación de un individuo de su grupo por un periodo de tiempo prolongado, removiéndolo de su estatus jerárquico, por lo que probablemente sería agredido si la reintroducción no se realiza adecuadamente. Es por esto que las decisiones de intervenir en sus vidas tienen que ser seriamente justificadas y llevadas a cabo con los estándares más altos posibles y por expertos.

Situándonos en el caso de los animales de zoológico, hay diversas formas de generosidad posibles:

- Proveer de una buena vida a aquellos individuos que ya están en cautiverio y no hay forma de liberarlos o trasladarlos a instalaciones donde podrían estar mejor.
- Dejar de extraer animales de vida libre, especialmente cuando se hace con fines meramente lucrativos y de exhibición.
- No privar de la vida a aquellos individuos que no sean considerados como “valiosos” o que sean “excedentes” dentro de la colección.
- Sólo interferir en la vida de los animales, cuando se hace por un bien ya sea al individuo o a la especie.
- Otorgarles la mayor cantidad de recursos posibles, no sólo para satisfacer sus necesidades biológicas, sino también mentales, como el sentimiento de logro al conseguir un objetivo o la libertad de elección (capacidad de agencia).
- Priorizar el bienestar de los animales antes que su exhibición, por ejemplo, darles suficientes áreas fuera del alcance de la observación de los visitantes, no forzarlos a interactuar con seres humanos, evitar la reproducción que es exclusivamente para sostener a los ejemplares en exhibición, o no entrenarlos para dar espectáculos.
- Si una institución zoológica no contara con las posibilidades de dar una buena calidad de vida a los animales que alberga, el reubicarlos en lugares donde puedan tener mejores condiciones de vida sería un acto de generosidad. Por ejemplo, cuando se aboga por el traslado de animales a santuarios, si se comprueba que esta sería una mejor condición de vida para ellos, los zoológicos deberían ayudar y hasta promover tales acciones, aún si esto implica quedar sin la especie animal para exhibición, porque se está priorizando el bien al animal.

- Destinar recursos económicos, materiales y humanos para apoyar proyectos de conservación *in situ*.

Cuando hablamos de animales silvestres, quizá el mayor acto de generosidad sería dejarlos vivir libremente en su hábitat natural, pero para esto el ser humano tendría que:

1. No tomar para sí lo que queda de los ecosistemas naturales.
2. Regresar y restaurar parte de los que ya ha tomado y dañado.
3. Eliminar o por lo menos reducir los impactos directos e indirectos que provoca la actividad humana, como la contaminación, deforestación, cambio de uso de suelo y el cambio climático.

Para que los seres humanos hagan esto de manera voluntaria, es necesario verlo como algo no sólo bueno, sino necesario, idealmente desde una perspectiva de bondad, compasión y generosidad hacia todos.

A diferencia de formulaciones como los 5 dominios del bienestar animal, la consideración animal desde la generosidad budista partiría no sólo de una perspectiva en que se beneficia al animal dentro del marco de los intereses humanos involucrados, sino que se partiría de buscar el interés individual subjetivo o de grupo o especie, dependiendo del caso, una beneficencia verdadera y no condicionada a intereses humanos.

### **Conducta sexual apropiada / Tranquilidad, sencillez y contento**

Una conducta sexual con animales es inapropiada en cualquier contexto por ser un abuso de poder por parte del ser humano, de manera similar a la pedofilia, pero este no es un tema que se tratará dentro de este trabajo, pues no es una de las consideraciones relevantes cuando se trata de animales silvestres en zoológicos. Sin embargo, sí podemos considerar la manipulación que hacemos de los animales con fines reproductivos, ya sea inhibiendo o forzando su reproducción.

En general, muchos de los animales que se encuentran bajo cuidado humano no son libres de expresar y ejercer sus conductas sexuales y reproductivas, frecuentemente se inhiben ya sea por aislamiento, reducción y segregación de grupos, a través de aplicación de fármacos o técnicas quirúrgicas. En algunas ocasiones estas decisiones se hacen pensando en el mejor interés del individuo (para evitar escapes, agresiones, transmisión de enfermedades o prevención de patologías como piometra, quistes ováricos o neoplasias) o por un bien mayor, como evitar la sobrepoblación dentro de las instituciones o evitar la propagación de enfermedades hereditarias. Si la decisión es por su bienestar y por la

prevención del sufrimiento de las crías, sería una acción relativamente justificada, pues se siguen limitando sus libertades y capacidad de agencia. Pero si la prohibición sexual y reproductiva proviene de un interés humano, por ejemplo evitar complicaciones logísticas o consideraciones arbitrarias sobre el valor de los individuos (por ejemplo que su genotipo no sean los “ideales”), entonces sí estaríamos ejerciendo un biopoder antropocéntrico sobre ellos (Ávila Gaitán, 2019).

En las situaciones en que la reproducción es permitida o incluso forzada, hay diversos escenarios, el más hábil sería aquel en que la reproducción se realiza dentro de programas efectivos de conservación de especies, pues en este caso se buscaría un beneficio a la especie y al ambiente con posibilidades de éxito. Sin embargo, a veces la reproducción tiene otras intencionalidades como son el mantener las poblaciones en cautiverio, usarlos como moneda de intercambio, explotar a las crías como atracción turística o por seguir la idea de mantener las conductas “naturales” en los animales, en estos casos nos encontramos en zonas grises que deben analizarse.

La intención de mantener las poblaciones en cautiverio puede tener diversas motivaciones, que irían desde la generación egoísta de dinero hasta la utilización de los animales como herramientas de sensibilización y educación. Otra situación que ocurre debido a que en algunos países la compra-venta de animales silvestres está muy regulada o hasta prohibida, es que ciertas instituciones zoológicas reproducen a los animales para luego hacer intercambios de animales. En cualquiera de los casos se está instrumentalizando a los animales con poco beneficio para ellos, además de que la generación de dinero, sensibilización y educación son actividades que podrían llevarse a cabo de otras maneras. Al final quizá la idea sea mantener la tradición de los parques zoológicos, lo cual cae dentro de la falacia *ad antiquitatem* y no es un argumento válido para seguir reproduciendo animales que nunca experimentan la libertad ni apoyan la conservación de su especie.

Las crías tienen un atractivo especial para el público, por lo que la reproducción es deseable desde un punto de vista mercadotécnico, si esta fuera la única intención detrás de la reproducción, sería un escenario similar al anterior en el que la motivación es una instrumentalización egoísta. Por otro lado, el argumento que apela a permitir a los animales expresar sus conductas y ciclos “naturales” pierde su validez pues los animales no están en vida libre, están en cautiverio y hasta en zonas geográficas lejanas a los lugares donde naturalmente habitarían. Son seres que están en ambientes humanizados, no hay



realmente mucho de “natural” en sus vidas que son regidas por agentes humanos.<sup>112</sup> Esta situación es aún peor cuando las crías se matan al poco tiempo, pues no se tiene un “uso” para ellas. Esto no es eutanasia, es zoocidio.

Respecto al cultivo de tranquilidad, sencillez y contento, los zoológicos aún se conciben como centros importantes de diversión y esparcimiento. Por un lado se encuentran los estados mentales de los visitantes y por otro el del personal a cargo de los zoológicos. Más allá de la posibilidad de una labor educativa, la avidez de los visitantes por presenciar a los animales “salvajes” tiene relevancia en la asistencia a los zoológicos, donde el público espera ver ejemplares exóticos, activos y atractivos sin tener en cuenta las implicaciones y los costos que estos animales tienen que pagar para esto, como la pérdida de una gran cantidad de libertades. Cuando la principal función de los zoológicos sigue siendo la exhibición, satisfacer las expectativas de los visitantes es una prioridad, independientemente de si estas expectativas son hábiles o no, y si benefician o perjudican a los animales.

Una buena parte de los zoológicos son instituciones privadas, por lo que, aunque tengan una buena intención de ayuda y cuidado a los animales que mantengan dentro de su colección, sigue siendo principalmente un negocio y gran parte de las decisiones que se toman tienen en cuenta ese componente económico. Por ejemplo, una de las razones para implementar programas de enriquecimiento ambiental, además de mejorar la salud mental, es para que los visitantes vean a los animales activos, o bien, la producción de material audiovisual obedece más a fines mercadotécnicos que educativos.

Estas acciones finalmente derivan de estados mentales de avidez y codicia provenientes de una falta de entendimiento del daño que causan, por lo que se abordarán más profundamente en los últimos preceptos que se enfocan a la mente.

### **3.2 Preceptos del habla**

Para Dogen, las palabras son un arma de doble filo; pueden ser una expresión sublime de la verdad y conectarnos con el mundo, o desviarnos y alienarnos. El razonamiento discursivo divide al mundo, la clasificación conduce a la separación y la objetivación, sin embargo, aunque el lenguaje tiene limitaciones, es útil como paso provisional hacia la verdad (Davis, 2007, p. 119; Pynn, 2007, p. 142).

El habla del ser humano en referencia a sí mismo, hacia los otros animales y la relación entre ambos tiene relevancia por ser una expresión, materialización y reforzamiento de su

<sup>112</sup> Entendiendo por natural aquellas expresiones y formas de vida en las que el humano no ha tenido injerencia.

concepción mental, trato y nivel de consideración ética. El habla torpe que causa confusión mental y sufrimiento en nosotros(as) mismos(as) y en los demás proviene de la falta de entendimiento, de la confusión mental y de la falta de amor y compasión. Se considera un habla torpe cualquier forma de mentir, engañar, tergiversar, calumniar o exagerar, incluyendo la comunicación no verbal. También es torpe utilizar el habla para generar conflictos y desarmonía. El mentir debe ser evitado también porque va en contra de la búsqueda de la verdad, entre más engañamos a los demás, más nos engañamos a nosotros mismos y viceversa.

Cuando se habla de animales no humanos se usa un vocabulario distinto que al referirse a los humanos, por ejemplo, se evita usar términos relacionales como hijos o amigos, o simplemente asignarles un nombre. El uso de nombres para designar a los animales es una manera de darles una identidad y facilitar la conexión con los humanos (Bertenshaw & Rowlinson, 2009). Estas relaciones se han estudiado en los animales destinados a la producción, pero no dentro de los zoológicos. En instituciones zoológicas se llegan a nombrar a algunos individuos de especies carismáticas, pero no a todos. De manera que hay una discriminación en cuanto a quiénes se les otorga una personalidad y a quienes no. Por ejemplo, si muere la única osa polar (*Ursus maritimus*) del zoológico, como en el caso de Yupik en Morelia, es un acontecimiento; sin embargo, especies menos carismáticas o exóticas de las cuáles hay muchos más individuos, por ejemplo los teporingos (*Romerolagus diazi*), no gozan de tales concesiones, a pesar de ser una especie endémica y en peligro de extinción.

El uso de palabras precisas difiere grandemente del uso de eufemismos que estos disfrazan y distorsionan la realidad. Los eufemismos limpian los hechos de sus torpezas y nos permiten llevar a cabo acciones sin sentimientos de culpa. De esta manera, los animales no se matan, sino que se “duermen”, se “sacrifican” se les da un “punto final humanitario”, no son sujetos usados y torturados en la investigación biológica, sino “herramientas biológicas de investigación”, “dan sus vidas” por nuestro bienestar, no están cautivos sino “bajo cuidado humano”. Nos referimos a ellos como “cosas” o “propiedades”, removiendo así cualquier valor intrínseco que debiera ser tomado en cuenta o que nos pudiera provocar dilemas éticos. El habla se vuelve engañosa, hasta deshonesto, quizá como una manera de no perder nuestra llamada “humanidad” mientras actuamos de formas crueles e “inhumanas”. Irónicamente se utiliza el término “humanitario” como una forma de limpiar una acción en particular, es decir, se mata a un ser, pero si se hace de manera “humanitaria”, es una buena acción, sin importar la motivación, resultados o hasta incluso los métodos. A los animales silvestres en particular se les llama “recursos naturales” y por

tanto pueden ser motivo de apropiación (Bekoff & Pierce, 2017; Harvey, 2000, pp. 74–75; Ricard, 2016, pp. 48–51).

Más allá del habla, el precepto aplica a otras formas de comunicación que también modifican la percepción de la realidad a través por ejemplo de obras de arte u otro tipo de representaciones, como el monumento al ratón de laboratorio en Novosibirsk, Rusia. Esta escultura hace un homenaje a todos los roedores matados en pro de la investigación biomédica, pero también estetiza de una manera romántica la situación. La imagen de la estatua es de un ratón agradable, con anteojos y cobijita (tipo abuelita) tejiendo una cadena de ADN. Este tipo de mensajes, al igual que los usados en la mercadotecnia, de la cual no se escapan los zoológicos, promueven una visión engañosa de la verdadera situación de los animales, es también una manera de aliviar cualquier sentido de culpa que pudiera surgir de su uso y abuso (Kuster, 2020).

La comunicación es engañosa cuando se trata de ocultar información. En los zoológicos muchas veces se busca evitar que se sepa sobre ataques, agresiones o escapes. Una justificación de ello es que esta información es a veces exagerada, sacada de contexto o usada en contra de la institución, pero también evita que el público sepa lo que en realidad pasa dentro de estos lugares, lo que daña la imagen, reputación, pero también el negocio y sus ganancias.

Para poder reevaluar nuestra relación con los otros animales, no puede pasarse por alto el análisis del lenguaje y comunicación en general usados para ellos. Una nueva actitud, una nueva consideración ética debería, como consecuencia, derivar en una nueva forma de hablar, en un nuevo vocabulario que denotara su cercanía con nosotros, que les otorgara una identidad como individuos, no sólo como grupo. Se debería dejar atrás la designación como objetos, como propiedades, pero sobre todo, dejar atrás los eufemismos y otros términos engañosos que nos evitan enfrentar la realidad de nuestros actos y evitan que reconozcamos la verdadera naturaleza compartida entre los seres vivos.

A la fecha hay aún mucha reticencia a referirse al ser humano como “animal” o a usar el término “animales no humanos”, tampoco se acepta completamente el considerar la existencia de “personas no humanas”; esta es una clara manifestación del pensamiento dualista que proviene de una concepción esencialista que da al ser humano propiedades particulares y hasta superiores en relación al resto de los seres vivos. Si eliminamos estas creencias y nos situamos en una realidad distinta, en la cual todos los seres vivos tenemos el mismo origen y naturaleza, no habría motivos para usar lenguajes diferentes ni para ofenderse por ello.

Se ha abordado cómo hablamos sobre otros animales, pero también es necesario reflexionar sobre la comunicación no verbal que establecemos con ellos y que es generalmente ignorada. Todos los animales nos expresamos a través de posturas corporales, gestos, acciones y vocalizaciones, independientemente de tener o no un lenguaje articulado. Esto es particularmente fácil de entender cuando interactuamos con perros, pues han coevolucionado con nosotros y su expresión se ha hecho muy fácil de entender (Greenall et al., 2022; Kaminski et al., 2019). Sin embargo, no estamos acostumbrados a entender estos lenguajes en otros animales, muchas personas no saben identificar cuando un animal no humano expresa sus estados mentales. Un estudio reciente encontró que la edad, la capacidad de empatía y la familiaridad con la especie son factores que ayudan a identificar adecuadamente los significados de las vocalizaciones de animales (Greenall et al., 2022). Quienes hemos vivido y trabajado con y por ellos hemos llegado a tener cierto entendimiento sobre sus vidas internas, sobre las subjetividades que se asoman en los gestos más sutiles. Este conocimiento debe ser revalorado y dársele la importancia que merece. El énfasis que se ha hecho por siglos en los parámetros “científicamente comprobables” (como en la ciencia del bienestar animal) y la aversión al antropomorfismo han hecho una cultura de desestimación de la comunicación con otros animales. Si bien es cierto que en algunas ocasiones esta comunicación es malinterpretada y hasta perjudicial cuando, por ejemplo, se transfieren valores y emociones del ser humano hacia ellos (una verdadera antropomorfización), esto no deberían detenernos de tomar en cuenta la comunicación empírica e intuitiva que se establece entre ellos y nosotros cuando hemos pasado tiempo conviviendo y conociéndonos. Aquellos que están más cercanos a ellos, cuidadores, veterinarios, biólogos, etc., son voces que merecen ser escuchadas cuando se discute su bienestar, aún si no tienen un aval “científicamente probado”. Sin embargo, esto no significa que otras personas no puedan mejorar su comprensión hacia otras especies, si, como se mencionó anteriormente, la capacidad de empatía mejora este entendimiento interespecie, las técnicas de entrenamiento mental de desarrollo de emociones positivas que aumentan esta habilidad (por ejemplo las *Brahma Viharas* o moradas sublimes) son una gran herramienta para mejorar nuestra relación con los otros animales.

Un espacio de comunicación muy importante dentro de los zoológicos ocurre dentro de los programas de condicionamiento operante, a través del cual hay una interacción muy directa y constante entre los humanos y los animales con diversas finalidades, como son facilitar el manejo, realizar procedimientos médicos o como parte del enriquecimiento ambiental (Martínez del Castillo, 2006; Melfi et al., 2019). Durante las sesiones de entrenamiento la comunicación verbal y no verbal es fundamental, pues, contrario a las ideas antiguas que suponían que estos animales eran bestias que debían ser sometidas a

través de golpes y castigos, ahora se reconoce su alta capacidad cognitiva y sensitiva, por lo que los entrenamientos se realizan con estímulos positivos que incluyen un buen trato y premios, manteniendo una comunicación calmada y amable ante la cual el animal responde positivamente.

Este tipo de comunicación activa y pasiva de ambos lados es distinta de la contemplación pasiva que se promueve en ciertas ramas del budismo, como el Zen, la cual es unidireccional, pues el ser humano contempla, observa y aprende del animal no humano, pero esto no deriva necesariamente en una comunicación de vuelta al animal (Davis, 2007).

La comunicación con los animales no humanos es un tema delicado a tratar, pero no debería ser desestimada sólo por estas dificultades. El entrenamiento en virtudes como la empatía, compasión y ecuanimidad a través del budismo serían de gran ayuda para encontrar la manera adecuada de comprenderlos sin sobreponerles nuestras subjetividades y sesgos.

### **3.3 Preceptos de la mente**

Los preceptos de la mente son relevantes debido a que la falta de claridad mental provoca que se rompan los otros preceptos con todas sus consecuencias y daños, tanto al agente mismo como a otros. El énfasis budista en la práctica de la meditación se debe a la comprensión de que el mantener una mente clara se refleja en una mayor conciencia de nuestros actos, pues las acciones se originan de estados mentales. Los pensamientos no son inocuos pues, por un lado tienen manifestaciones materiales a través de las acciones, pero también van forjando el carácter y hábitos, es decir, las tendencias del ser. Si mantenemos nuestra mente lúcida y cultivamos estados mentales positivos derivados de la sabiduría y la bondad, esto provocará acciones hábiles de beneficio hacia el agente y los demás, mientras que quienes mantienen estados mentales negativos provenientes de la ignorancia y la aversión, realizarán acciones dañinas para todos. La finalidad es que se beneficien tanto el agente como terceros, el agente a través del cultivo de cualidades positivas o virtudes, y los demás que se ven beneficiados por sus buenas acciones.

#### **Abstención de la codicia. Cultivo de la tranquilidad**

Cuando la mente no mora en la tranquilidad debido a la avidez de posesiones o sensaciones, buscamos esos satisfactores sin importar los daños que se ocasionen, ya sea directa o indirectamente. Una mente guiada por la codicia pasa por encima de los otros, pues la obtención de sus objetivos es prioridad.

La codicia tendría relevancia en el contexto de zoológicos cuando se usa a los animales como medios para obtener experiencias agradables, ganancias económicas a través de su exhibición, venta o de otro tipo de actividades, o cuando se usan como símbolos de reputación, estatus social o herramienta política. Por ejemplo, la presencia de animales “especiales” como podría pensarse de un oso panda (*Ailuropoda melanoleuca*) otorga fama, prestigio y potencialmente más ganancias para la institución, a la vez que es una estrategia entre los estados como parte de negociaciones políticas (Hartig, 2013).

El budismo no se opone a la negociación o a la generación de ganancias que sean adquiridas de formas que no transgredan los preceptos y cuyo uso sea en beneficio tanto de quien lo produce como de los demás. La riqueza se concibe como un instrumento para el beneficio de todos los seres, no como un fin en sí mismo (Goodman, 2014, p. 72; Harvey, 2000, p. 166). Más aún, aunque se considera meritorio el alimentar a un animal hambriento, esta acción pierde sus virtudes si se realiza con la intención de obtener algo a cambio, es decir, el cuidar de un animal no es justificante para su instrumentalización ya que le causa sufrimiento, además de ser una acción egoica motivada sólo por el interés propio o avaricia (Granoff, 2019). De inicio es cuestionable si el obtener beneficios a partir del cautiverio y reproducción de animales silvestres podría considerarse como una acción aceptable. Empezando por la motivación, si esta es principalmente la de un negocio a costa de la libertad y vida de los animales, no es algo que pueda denominarse hábil, especialmente si no conlleva ningún beneficio para los animales. En el caso que la motivación principal fuera el ayudar a los animales, ya sea dándoles alojamiento y calidad de vida a aquellos que no pueden trasladarse a santuarios o liberarse, o bien dentro de programas de conservación bien estructurados, si la exhibición se hace poniendo prioridad en el bienestar animal antes que las ganancias que, si bien benefician a los humanos involucrados, también sean de utilidad a los animales mismos (proveyéndoles de buena calidad de vida y destinando una parte para proyectos de conservación *in situ*), entonces podríamos contemplar el zoológico como un centro de acciones hábiles financieramente hablando. En el *Ugrapariṛcchā Sūtra* se menciona lo siguiente: *Sobre los pobres, uno debe otorgar riqueza; al enfermo debe dar medicina. Uno debería ser un protector para quienes no tienen protector, un refugio para quienes no tienen refugio, un asilo para quienes no lo tienen.* Si éste es el objetivo y motivación detrás del manejo de un zoológico, se vuelve un medio hábil para el beneficio de todos (Goodman, 2014, p. 91).

Si bien es cierto que los zoológicos requieren de una gran cantidad de recursos costosos para su mantenimiento, como personal especializado, alimentos de calidad importados, mantenimiento de las instalaciones, etc., destinar menos del 1% de las

ganancias a los programas de conservación<sup>113</sup> es muy poco. Cada zoológico tendría que hacer una revisión de sus finanzas con la finalidad de reestructurarse económicamente para poder destinar una mayor cantidad de recursos a los programas de bienestar y conservación.

### **Abstención del odio/aversión. Cultivo de la compasión**

Los estados mentales de aversión no siempre son tan obvios como cuando llegan a los extremos del odio, a veces se presentan de formas muy sutiles. Podría decirse que la mayoría de los seres humanos no odian a la mayoría de los animales, pero la concepción general de estos es aversiva, en el sentido del distanciamiento y de desvalorización del otro. Numerosas culturas y civilizaciones se han construido sobre esta base de pensamiento de superioridad humana, por lo que desafiarla a través del llamado a la compasión de otros seres es considerado no sólo inapropiado, sino una afrenta a la sociedad misma.

La historia de los zoológicos comienza con la idea de que al ser seres inferiores, es permisible su captura y cautiverio sin ningún tipo de cuestionamiento ético. Las primeras colecciones de animales silvestres cautivos comenzaron con las primeras urbanizaciones mayores alrededor de 300 A.C. en lugares como Mesopotamia, Egipto o China. Con el florecimiento de la agricultura, economía y las rutas de comercio se comenzaron a capturar animales silvestres destinados a la exhibición como símbolo de poder y estatus. Posteriormente las expediciones científicas transportaron animales desde lugares remotos y se comenzaron a construir albergues más elaborados. Con el surgimiento de las ciudades también comienza la distinción ideológica entre los espacios urbanos y silvestres. Se considera que mantener a estos animales en exhibición sin que murieran (lo cual era una gran reto en sí) fue una manera de conservar un lazo con los ambientes naturales originarios del ser humano. A partir del siglo XIX algunas de estas colecciones privadas se transformaron en exhibiciones públicas, dando origen a la figura contemporánea del zoológico (Benbow, 2004; Kisling, 2000; Mellor, 2016, p. 7).

En la actualidad las motivaciones detrás del cautiverio de animales silvestres en zoológicos es muy variada, sirven no sólo como elemento de exhibición y entretenimiento, también como símbolo de status social o político, como sujetos de investigación científica, y últimamente como parte de programas de rescate y conservación. Casi todas estas acciones tienen como sustento la idea de aversión sutil hacia los animales, la cual permite utilizarlos a conveniencia, excepto quizá el rescate y la conservación, siempre que su motivación no sea antropocéntrica.

113 De acuerdo a los datos publicados por la WAZA en su sitio web <https://www.aza.org>

La aversión que subyace al especismo no está igualmente dirigida hacia todos los animales, algunos son más valorados que otros creando una desigualdad de consideraciones. El menosprecio dirigido hacia especies poco carismáticas crea desigualdad en la atención y recursos independientemente de otras consideraciones realmente importantes, como necesidades, calidad de vida o estatus de conservación.

Otras formas de desvalorización son las que se hacen con base en el material genético, pues las ideologías de pureza racial siguen manifestándose en la manera en que se manejan los programas de conservación, considerando que lo principal es la pureza racial de los individuos de cierta especie o subespecie, dejando de lado e incluso matando a aquellos cuyo material genético no cumpla las expectativas, ya sea por sus frecuencias genéticas o por ser un individuo híbrido. Esto es inaceptable, el ADN de un ser vivo no debe determinar su consideración ética, ningún animal deja de sentir, de sufrir o de ser feliz por ser híbrido o no estar en peligro de extinción. Su herencia genética no hace de ellos individuos diferentes, es decir, la valoración genética obedece a un pensamiento esencialista, es parte de un imaginario de determinismo genético. Desde esta perspectiva diferentes frecuencias genéticas deben generar seres esencialmente diferentes y por tanto su discriminación no sólo es éticamente aceptable, sino que se considera que está científicamente justificada.

El budismo no es una filosofía esencialista, por el contrario, la condicionalidad elimina cualquier pensamiento esencialista, todos los seres somos vacuos, es decir, carecemos de esa esencia única porque somos igualmente productos de causas y condiciones, igualmente surgidos de los mismos elementos químicos orgánicos e inorgánicos. El valor de la vida está en la vida misma, en su unicidad, su interés de autopreservación, su sensibilidad, sintiencia y experiencia única de su realidad circundante. Por tanto, no tiene ningún sentido ni justificación el valorar con base en el material genético, no está justificado ningún trato diferenciado de los animales por estas razones.

Como se menciona al reflexionar sobre el primer precepto, cuando rompemos las barreras conceptuales que nos apartan del resto de los seres vivos y somos capaces de extender hacia ellos no sólo una mera consideración intelectual, sino también emocional, ya no nos es aceptable el privarlos de su libertad para fines que no les provean un beneficio, si los entendemos como parte de nosotros, si aceptamos que su sufrimiento es igualmente valioso a el nuestro, surge la compasión hacia ellos. Automáticamente dejan de ser elementos de diversión y comercio pues lo que surge en nosotros es la disposición de cuidarlos, de ayudarlos y de comprenderlos. Así como la exhibición de seres humanos peculiares llegó a un punto en que se consideró cruel e inaceptable, esto mismo ocurrirá



con la instrumentalización animal si seguimos el camino de la valoración y compasión hacia ellos.

Las prácticas rituales también son útiles en este aspecto, no necesariamente como un componente religioso, sino como momentos de apreciación y agradecimiento, por ejemplo la realización de rituales funerarios para los animales que fallezcan bajo cuidado humano. Esta práctica se realiza en algunos zoológicos de Japón, al igual que memoriales para ellos (Nishikawa & Morishita, 2012).

### **Puntos de vista erróneos / Sabiduría**

Aunque el odio es una emoción diametralmente opuesta a la compasión, se considera que mantener puntos de vista erróneos (los sesgos cognitivos y socioculturales que nos impiden ver la realidad), son más fundamentales porque justamente son la causa del odio y la aversión que originan todas las otras aflicciones. Si alguien actúa desde la ignorancia, pensará que las consecuencias negativas de sus acciones son insignificantes o que ni siquiera son su responsabilidad al fallar en ver la conexión entre ambas.

El capítulo anterior menciona cómo el trabajo de meditación puede ayudar a desmaterializar los sesgos cognitivos y socioculturales que impiden la percepción objetiva de la realidad, nos ayuda a recordar que las ideas que construimos para describir el mundo terminan estructurando el mundo en el que creemos vivir. Sin embargo, no es un trabajo fácil. Desmaterializar estas ideas significa alejarse y desviarse del grupo con sus respectivas consecuencias de alienación y señalización social (Boyle, 2017).

Una de las ideas principales en occidente es la supremacía humana sobre todos los demás seres vivos, esta idea está arraigada profundamente en cada parte de nuestras vidas, ideas, cultura y estilo de vida. Con frecuencia, denunciar esta situación se recibe con desprecio o incredulidad. Es por eso que en el budismo es importante la formación de una comunidad, para brindar apoyo y compañía durante estos procesos. Es más fácil lidiar con situaciones difíciles si tenemos amigos a nuestro lado que comprenden porque ellos mismos están en el mismo camino de transformación.

El sistema de meditación de atención plena llamado mindfulness se ha utilizado durante más de 50 años y ha demostrado ser útil en situaciones de estrés y ayudar con los problemas de salud (Eberth & Sedlmeier, 2012; Huxter, 2015; Rana, 2015; Tang et al., 2015). Sin embargo, tal vez sea el momento de liberar más de su potencial y usarlo también para aliviar el sufrimiento de otros seres. Para lograrlo, el trabajo meditativo no debe separarse de su contexto budista, como se viene haciendo desde hace varios años con la

intención de proveer de un contexto secular (Huxter, 2015, p. 30), porque si lo reducimos a una práctica de serenidad limitamos su alcance, pero también eliminamos el entrenamiento, apoyo y contención emocional que los maestros budistas han desarrollado cuidadosamente, sabiendo que aumentar la conciencia sin desarrollar emociones y estados mentales positivos (como la bondad, empatía, compasión y ecuanimidad) puede incluso ser perjudicial para los practicantes (Lomas et al., 2015).

A través de una visión correcta que comprenda nuestra estrecha conexión con el resto de los animales y por tanto la importancia de considerar su sufrimiento como elemento relevante en la manera de relacionarnos con ellos, es que podríamos reconsiderar nuestras actitudes y prácticas dentro de las instituciones zoológicas.

El replanteamiento de la justificación del cautiverio de animales silvestres no tiene sentido si nos seguimos manteniendo dentro del marco conceptual que le dió origen, especialmente si ese contexto no corresponde con los hallazgos científicos, además de ser altamente cuestionado por la sociedad actual que observa las consecuencias socioambientales del pensamiento de superioridad y dominio del ser humano sobre el resto de los seres vivos.

Es aquí donde el pensamiento budista ofrece su más grande aportación, nos da una conceptualización del mundo que nos hermana con la vida en todas sus formas. La explicación de la realidad a través de la condicionalidad e interconexión se integra de manera orgánica con los hallazgos científicos, pues ambos tipos de conocimientos han surgido a partir de la contemplación y experimentación del universo.

La filosofía budista y las técnicas de meditación son herramientas útiles para trabajar sobre nuestro especismo porque reconocen y abordan el problema desde sus raíces, porque simplemente decirle a la gente que trate mejor a los animales no es suficiente. Esto puede entenderse como un tipo de mejora ética, aspecto que se abordará más adelante.

### **3.4 Críticas a la inclusión de los animales en la ética budista**

Algunos autores han hecho críticas respecto a la inclusión de animales en la ética budista, argumentando que no es total, es decir, no se prohíbe la violencia hacia ellos de manera absoluta y que finalmente se mantiene el antropocentrismo al valorar más la vida de los seres humanos (Jena, 2019; Waldau, 2000). Vayamos a la primera parte, si bien el budismo enaltece la compasión y el respeto a la vida, también es una filosofía realista y acepta que no hay manera en que podamos evitar de manera total la afectación de otras formas de vida, de ahí que no lo haga una prohibición absoluta y desplace el énfasis hacia

la intención detrás de la acción, por tanto es una ofensa grave el matar a un animal deliberadamente, pero no accidentalmente o indirectamente, por ejemplo en las prácticas agrícolas indispensables para la supervivencia. Sin embargo es inevitable que alguien considere este realismo práctico como hipocresía, más aún cuando ciertas ramas del budismo no condenan el consumo de carne tampoco de manera absoluta, especialmente entre comunidades monásticas Theravada que siguen las prácticas del budismo temprano. Dentro de este contexto en que los monjes consiguen su alimento pidiéndolo de casa en casa, aceptando cualquier cosa que los laicos quieran darles, se estableció que no era condenable comer carne dada de esta manera, pues sería un rechazo al gesto generoso de alimentarles, pero sí lo sería si el animal fuera matado expresamente para alimentar a los monjes. De nuevo volvemos al dilema entre la practicidad y el absolutismo. Negarse a aceptar las ofrendas de comida puede alejar y hacer sentir mal a los laicos que les apoyan, además de que podría considerarse una expresión de apego, no sólo a las preferencias culinarias, sino también al budismo mismo. Esto podría sonar ilógico, pero no lo es, pues el budismo no se concibe a sí mismo como nada más que una herramienta en el camino hacia la iluminación, no es un fin en sí mismo, apearse demasiado a una herramienta va en contra del objetivo final para el cual se usa la herramienta, nos distrae y obstaculiza el alcance de la meta real.<sup>114</sup> Apearse demasiado a una regla sobre qué comer y qué no comer, especialmente cuando no es una decisión personal, sino que depende enteramente de las limosnas dadas por otros, podría conducir a estados mentales negativos y por tanto a acciones torpes. Ante esto podemos hablar de la situación del Dalai Lama, quien después de muchos años de ser vegetariano ahora come carne dos veces por semana debido a que tuvo problemas hepáticos, por lo que sus doctores le recomendaron volver a consumir pequeñas cantidades de carne. A pesar de esto, él sigue defendiendo que una dieta vegetariana es mejor y que todos aquellos que puedan seguirla, lo hagan.<sup>115</sup> Para el budismo la compasión empieza en uno mismo, no hay autosacrificios, no es un absolutismo sino una práctica en la que se avanza en distintos aspectos éticos gradualmente. Lamentablemente esto también sirve como forma de justificar el mantenimiento de acciones torpes, pues se pueden justificar confundiendo la autocompasión con autocomplacencia.

Respecto a la discriminación de la vida animal en favor de la humana, no es ningún secreto que se tenga en gran estima a la vida humana por una simple razón, es apropiada para el alcance de la iluminación, que es finalmente el objetivo de la práctica budista, pero de aquí no se sigue, como algunos quieren interpretar, que los animales no humanos valen menos o no tengan valor. Si retomamos la ley de la condicionalidad, donde no hay una

114 Frecuentemente se hace una analogía del budismo con una balsa, la cual debe dejarse una vez que se ha cruzado el río, pues sería absurdo seguirla cargando en tierra.

115 <https://www.dalailama.com/messages/transcripts-and-interviews/barkha-dutt-interview-part2>

ontología distinta para los seres vivos, todos estamos interconectados, todos nos hermanamos en el sufrimiento y por tanto el sufrimiento de todos debe ser aliviado, no hay razón para afirmar que los animales sean menospreciados, por el contrario, el ser humano tiene la tarea de su crecimiento espiritual, pero sobre todo de un desarrollo ético que le lleve al respeto cada vez mayor hacia todas las formas de vida. Si esto no fuera cierto, no habría practicantes que respetan la vida aún de piojos o pulgas. El camino a la iluminación, especialmente como se comprende desde el budismo *Mahayana*, es a través de la compasión y cuidado hacia todos los seres. Ahora, como veíamos en el párrafo anterior, esto no evita que algunas personas hagan interpretaciones tergiversadas que permitan la expresión de prejuicios conscientes o inconscientes. Finalmente la práctica es humana y con esto no siempre podemos escapar de nuestras fallas tan fácilmente, de ahí que una de las recomendaciones para el practicante es relacionarse con personas más experimentadas en la práctica que le ayuden a visibilizar estos puntos ciegos.

Hablamos de practicantes, de personas que libremente deciden seguir una filosofía y práctica que tiene un componente de mejoramiento ético, pero ¿por qué deberíamos seguirlo? ¿De qué sirve hablar de una práctica budista si no hay razones para decir que es algo que debería hacerse y con qué propósito?

### **3.6 Mejoramiento ético**

Dentro de las posibilidades que se asoman a través del posthumanismo y más específicamente, el transhumanismo, está la posibilidad de intervenir directa o indirectamente en las personas para poder aumentar su capacidad de actuar en beneficio de los demás (prosocialidad) y disminuir al mismo tiempo las acciones que son dañinas a cualquier nivel.

El mejoramiento ético se entiende como un aumento de la capacidad de considerar al otro de manera constante y sin que esto represente un decremento en la consideración de alguien más. Con el fin de modificar esta capacidad, es necesario comprender cómo se articula. Cuando realizamos una acción esta tiene diversos componentes, pues surge de una base neurofisiológica, psicológica (motivación, emoción, cognición) y sociocultural; al mismo tiempo se da un debate entre el interés propio, de grupo o global. Así mismo, la capacidad ética también puede dividirse en un primer orden que comprende las capacidades más básicas como la empatía y el altruismo, mientras que las capacidades de segundo orden son las que regulan a las de primer orden, como el razonamiento y el autocontrol<sup>116</sup> (Ahlskog, 2017; Persson & Savulescu, 2019).

116 Aunque es un tanto logocéntrico asumir que la capacidad de razonar está por encima de la capacidad de sentir.

Desde que los primeros seres humanos se formaron como tales, hemos tenido la capacidad de afectar considerablemente tanto a nosotros mismos como a otras formas de vida. Al igual que en otras especies de vertebrados sociales, nuestra especie desarrolló un sentido de moralidad que le ayudó a mantener la armonía del grupo y mejorar su supervivencia, sin embargo, desde los inicios de la revolución industrial esta capacidad de daño empezó a incrementarse fuertemente, teniendo la posibilidad de acabar no solo con cientos, sino con miles de vidas y/o ecosistemas enteros en tan sólo unos segundos a través de la creación de armas de destrucción masiva, o maquinaria equiparablemente destructora del ambiente, lo cual ya no pudo ser regulado ni contenido a través de las capacidades morales del ser humano (Ahlskog, 2017; Persson & Savulescu, 2019; Virilio & Bratton, 2006; Zarsoza et al., 2016).

Pero más allá de la destrucción masiva, en nuestro día a día nos podemos ver abrumados por la gran cantidad de afectaciones que se derivan de nuestro estilo de vida, pues el sufrimiento de numerosos seres y deterioro ambiental se esconden detrás de cada producto que consumimos. En la actualidad se tiene la percepción de que es más fácil lastimar a otros que beneficiarlos. La violencia social y la crisis ambiental ya no son fenómenos alejados y que sólo afectan a unos cuantos, nos han alcanzado en nuestros barrios, dentro de nuestras casas, se esconden en cada producto que consumimos y sabemos que viene de la explotación y muerte de alguien más. Los efectos de la sobrepoblación y el sobreconsumo capitalista nos han empobrecido a todos niveles, dejándonos con una sensación de incapacidad para salir del sistema, una inercia moral que no se quiere preocupar por ser cuestionada, pues no presume que algo bueno pueda salir de ello. Esto nos lleva a buscar mecanismos para evitar la responsabilidad y por tanto la incomodidad de enfrentar las consecuencias de nuestros actos (Bandura, 1999).

Sin embargo, es posible que estas percepciones estén sesgadas al pensar sólomente en otros seres humanos. Si ampliamos nuestra mirada, nos daremos cuenta de la gran cantidad de seres vivos no humanos que podemos beneficiar diariamente con acciones sencillas al cambiar algunos hábitos de consumo, como reducir o evitar el consumo de productos animales, o dejar que algunos insectos compartan el espacio con nosotros. Si comenzar a hacer el bien puede ser tan sencillo al realizar acciones que no ponen en riesgo nuestra supervivencia, sino sólo dejando de lado ciertos hábitos y comodidades, ¿por qué es tan difícil que las personas realicen tales acciones? Si lográramos sobrepasar estos impedimentos para asegurar que la población fuera capaz de actuar más allá del beneficio propio, esto correspondería a una revolución social y política que probablemente sería provechosa a gran escala.

Una explicación es que la capacidad moral que hemos adquirido biológicamente está adaptada a un contexto de vida en pequeñas comunidades, de manera que se desarrolla empatía y sentido de deber y lealtad sólo a un número reducido de seres cercanos (un egoísmo aplicado al grupo), mientras que los demás son ignorados o hasta rechazados si representan una amenaza para el grupo (Bugnyar Thomas, 2017; Persson & Savulescu, 2019).

Ante esto el mejoramiento ético de los seres humanos se perfila como una opción a considerar seriamente. Lo primero es aclarar que “mejoramiento” no implica un tratamiento, es decir, se busca elevar la capacidad moral preexistente en los individuos, no atender a casos extremos donde esta capacidad se encuentra severamente disminuida o incluso ausente. Lo segundo es comprender que la capacidad ética o moral tiene diversos componentes y causalidades. Esta capacidad tiene componentes biológicos desarrollados evolutivamente y que proveen al ser de un sistema nervioso central cuya neurofisiología posibilita fenómenos como la empatía y el altruismo. También se involucra un componente sociocultural que se va aprendiendo y desarrollando a lo largo de la historia de vida. Estas facultades no son definitivas, pueden ser moldeadas a través del aprendizaje, trabajo mental, medicamentos y ahora hasta con implantes cibernéticos (Ahlskog, 2017; R. Lee, 2019; Persson & Savulescu, 2019; Sangharakshita, 2013).

La manipulación de las funciones neuronales a través de fármacos se ha intentado con resultados muy variables. Se han utilizado hormonas como la oxitocina, que se secreta normalmente durante las interacciones afectivas con otros individuos y que tiene como efecto el aumento de emociones afectivas y de la empatía, pero sólo hacia los individuos cercanos con quienes se interactúa. Esto puede incluso ser contraproducente a una escala mayor, ya que se reafirma la unidad de grupo y se rechaza a todo aquel que sea ajeno. Otros estudios han utilizado psicotrópicos como la MDMA (comúnmente llamada éxtasis) que aumentan el sentido de unidad con los demás en algunos casos, pero no siempre. Al trabajar con la neurofisiología se tiene como base el desarrollo de acuerdo al contexto evolutivo que favorece la unión y convivencia de grupos pequeños, pero que no es fácil de expandir hacia grupos más grandes o individuos lejanos en tiempo y en espacio (Ahlskog, 2017; Persson & Savulescu, 2019). Las técnicas farmacológicas de mejoramiento ético aún están muy poco desarrolladas, por lo que no pueden conocerse sus alcances y consecuencias a profundidad, como la duración de sus efectos, pues una vez eliminado el principio activo, quizá la conducta prosocial sería reversible.

Una parte importante en el momento de hacer análisis y reflexiones éticas es la capacidad cognitiva del individuo, cuyo razonamiento le ayude a comprender los contextos y

repercusiones de sus acciones. Memoria y capacidad de raciocinio son cruciales para el mejoramiento ético indirectamente, pero al ser elementos indirectos, hacen que su mejora no repercuta necesariamente en una acción benéfica, pues reconocemos que mucho del daño en este mundo es realizado por personas con coeficientes intelectuales elevados. El aumento de capacidades cognitivas puede tener consecuencias no deseadas, el dicho de “la ignorancia es una bendición” existe dado que a veces el despertar de la conciencia se encuentra con un mundo donde hay mucha maldad y autodestrucción, lo que puede llevar a la frustración, tristeza y desesperanza. Por otro lado, como lo describe Jorge Luis Borges en su cuento *Funes el memorioso*, aumentar algunas capacidades cognitivas no asegura que el cerebro pueda manejar efectivamente una cantidad tan grande de información (Borges, 2011). Si se pretende utilizar este método, lo más conveniente es que fuera un elemento complementario de alguna otra técnica más dirigida y con resultados más predecibles.

Una gran cantidad de avances se han hecho últimamente en el terreno de los implantes cibernéticos. Estos despiertan múltiples preguntas, inquietudes y temores. Uno de sus usos podría ser el mejoramiento de la capacidad ética, directamente interfiriendo en la toma de decisiones, o bien indirectamente a través del aumento de las capacidades cognitivas (R. Lee, 2019; Llano-Alonso, 2019). A pesar de los avances, aún no se ha llegado a un punto en que este tipo de tecnología pudiera representar una solución social a gran escala. Se requiere de mayor investigación en sus usos y aplicaciones, además de los costos elevados que impiden su acceso masivo, así como por el rechazo que se genera ante la idea de modificaciones de este tipo en el cuerpo.

Otra de las preocupaciones sobre el uso de estas técnicas de mejoramiento ético, es que podrían ser aplicadas sin el consentimiento del individuo, es decir, de manera forzada (Llano-Alonso, 2019). Dadas las complicaciones de las opciones anteriores, lo deseable sería contar con una técnica de mejoramiento ético que se diera de manera voluntaria, a largo plazo, que incluyera a seres lejanos en tiempo y espacio, accesible y que no involucrara modificaciones neurofisiológicas o anatómicas radicales.

Las técnicas de meditación que se derivan de la filosofía y prácticas budistas, entrenan a la mente para aumentar la claridad, atención y percepción mentales, pero también para expandir los sentimientos de empatía y afecto a niveles personal, grupal y global,<sup>117</sup> al tiempo que disminuyen los instintos egoístas. Esto último es importante, porque el trabajo de meditación puede acceder y trabajar directamente no sólo con las emociones, sino también con el ego para disminuir centrismos, como el egocentrismo, androcentrismo o

117 Esto no sólo se limita a los seres humanos, sino que se incluyen a otros seres vivos y hasta el planeta mismo.

antropocentrismo (Ahlskog, 2017; Persson & Savulescu, 2019; Sangharakshita, 2013). Así, el budismo se constituye como un ejercicio posthumanista y hasta transhumanista no tecnológico que deriva en una reconcepción del ser humano resaltando su interconexión con otros seres vivos y por tanto su consideración ética (Orrantia-Cavazos & Valle-Lira, 2021).

Un error común y que impide la mejora ética es considerar que la ética se encuentra abstraída de las valoraciones apreciativas no cuantitativas del ser humano. Si limitamos las fuentes que informan nuestras valoraciones éticas a sólo datos y argumentos lógicos, tendremos como resultado una ética igualmente limitada. Johann von Goethe propuso hace siglos la contemplación y apreciaciones cualitativas de la realidad como otra manera de comprender al mundo, más allá de las explicaciones cuantitativas positivistas de la ciencia, reconociendo que existen varias aproximaciones al entendimiento de la realidad, todas ellas relevantes y complementarias (Arnau, 2020). El añadir estos elementos contemplativos, meditativos y reflexivos a las fuentes que informen nuestra consideración ética nos permite realizar una evaluación integral de nuestra relación con los otros animales. Es por esto que el mejoramiento ético a través de la filosofía budista podría abarcar tanto las capacidades de primer orden (origen de las motivaciones para actuar éticamente) como las de segundo orden (regulación de la conducta), de manera que se tendría un trabajo integral en el que se obtendrían resultados a corto y largo plazo, además de que este tipo de entrenamiento mental se debe hacer voluntariamente, evitando las imposiciones y dilemas éticos que podrían derivarse de otros tipos de intervenciones.

En relación a la consideración ética hacia los animales, ya se ha observado que la información no es suficiente, pues a pesar de los argumentos y datos sobre las consecuencias de su maltrato, usualmente son quienes tienen una predisposición previa a considerarlos quienes aceptan llevar a cabo acciones en favor de los animales. Una razón para que esto ocurra es que se desestima a los factores psicológicos, afectivos y socioculturales, fuertemente informados por visiones antropocéntricas, racionalistas y mecanicistas (Bekoff & Bexell, 2010). A través del estudio y meditación derivados de la filosofía budista se trabaja justamente la deconstrucción de estas concepciones y por tanto se logra modificar la consideración ética desde su origen.

La participación voluntaria del personal que labora en los zoológicos para incrementar la capacidad de consideración hacia los animales con quienes trabajan y sería de gran ayuda:



- Crearía un lazo afectivo mayor con los animales a quienes cuidan, lo que repercutiría en un mejor cuidado y mayor satisfacción ante el bienestar del otro (empatía).
- Sería de ayuda para lidiar con situaciones dilemáticas en las cuales normalmente se recurre a medios letales sin mayor deliberación y sin considerar las vidas de los animales por encima de las ideologías o conveniencias humanas. No se seguirían matando animales por razones como su material genético.
- Sería conveniente tener un trabajo de manejo de las emociones, pues al trabajar con seres vivos a los cuales se les aprecia, es inevitable llegar a sufrir cuando ellos enferman o mueren, generando un desgaste emocional. Este trabajo emocional también nos ayudaría a observar el tono emocional en el habla y comunicación en general.
- Considerando la importancia de la seguridad y la gran cantidad de accidentes que derivan en lesiones y muertes de animales humanos y no humanos, una mayor capacidad de atención sería de ayuda para disminuir estos accidentes.

El mejoramiento ético a través del entrenamiento y estudio, retomando el espíritu socrático de educación, pero agregando elementos de la filosofía budista, es una gran alternativa al uso de fármacos o implantes cibernéticos, ya que se haría de manera voluntaria, accesible, dirigida y controlada, sin la necesidad de alterar al individuo artificialmente.

#### **CAPÍTULO IV: PERSPECTIVA NORMATIVA DEL CONFINAMIENTO DE ANIMALES EN ZOOLOGICOS**

La deliberación filosófica, así como los avances en biomedicina y tecnociencia, son necesarios en sí mismos, pero también son fundamentales como base para el avance de normas jurídicas que reflejen el pensamiento y valores no sólo de la sociedad actual, sino de la sociedad a la cual aspiramos convertirnos. La legislación y otros tipos de normativas referentes al cautiverio de animales dictan en gran medida las condiciones en que se mantienen. Si las leyes y normas son insuficientes o inadecuadas ya sea en su ideología, alcance o ejecución, eso tendrá un efecto directo en la calidad de vida de los animales.

La inclusión de los animales dentro del derecho ha sido complicada, pues esta disciplina se ha creado asumiendo que entre los seres vivos sólo los seres humanos son sujetos de derecho. En relación a los animales no humanos, desde el derecho romano se han incluido en diferentes categorías relacionadas con objetos inanimados, poniendo una traba que impide asignarles derechos. Algunos intentos de incluir a los animales en una categoría diferente a la de "cosas" se han construido a partir de la creación de sub categorías intermedias entre persona y cosa como "persona no humana", "no cosa" o "no persona", pero también a través de la figura de sujeto de derecho (Nava Escudero, 2019; Waldau, 2000). Esta categorización corresponde a una visión antropocentrista, en la que persiste la noción de que son seres inferiores. A pesar de ello sí ha habido un avance en el proceso de protección desde el ámbito jurídico y desde una perspectiva bienestarista, que ha correspondido a la evidencia científica de la capacidad sensitiva y cognitiva de una gran variedad de animales vertebrados e invertebrados, siendo estos últimos aún grandemente ignorados por el derecho (Mendl & Paul, 2004; Plotnik et al., 2006; J. D. Rose et al., 2014; Sneddon et al., 2014; Špinka, 2012; Stelling, 2014). Sin embargo, las leyes relacionadas con el trato animal van muy por detrás de los descubrimientos científicos y la deliberación filosófica, pues apenas ha comenzado a considerar la protección para algunos grupos animales en tiempos recientes, usualmente incluye a aquellos favorecidos por el contexto sociocultural y que gozan de los afectos humanos, más que proteger a aquellos que más lo necesitan, como son los animales explotados por trabajo o comida, o aquellos torturados en festividades culturales o religiosas. Un ejemplo de esto ocurrió en la Ciudad de México, donde los bovinos fueron excluidos de la Ley de Protección de los animales del Distrito Federal para mantener la práctica de la tauromaquia (La Asamblea Legislativa & Legislatura, s/f).

Dentro de la sociedad contemporánea ya no es aceptable seguir considerando a los animales no humanos como posesiones, recursos naturales u objetos a ser utilizados sin

ninguna consideración. Las leyes deben reflejar la necesidad de un nuevo paradigma de respeto y cuidado hacia los animales no humanos. En este capítulo se hace una lectura y revisión de algunas leyes y reglamentos federales mexicanos, tratados internacionales (Convención para la diversidad biológica y CITES) y códigos de ética de las dos asociaciones internacionales más importantes relacionadas con los animales silvestres en zoológicos. Finalmente se aborda el tema de cómo contemplar los derechos animales desde el budismo.

#### **4.1 Leyes y normas mexicanas relevantes para la situación de animales silvestres en cautiverio**

En este apartado se presentan las reflexiones derivadas de las siguientes leyes y normas mexicanas:

- Ley General de Vida Silvestre y su reglamento. (LGVS, 2015, Rg. LGVS, 2014)
- NOM-059-SEMARNAT-2010 Protección ambiental-Especies nativas de México de flora y fauna silvestres- Lista de especies en riesgo. (NOM-059-SEMARNAT-2010, 2010)
- NOM-033-SAG/ZOO-2014 Métodos para dar muerte a los animales domésticos y silvestres (Legislativa, 2015).
- NMX-AA-165-SCFI-2014 Requisitos para la certificación con respecto al bienestar animal, conservación, investigación, educación y seguridad en los zoológicos. (NMX-AA-165-SCFI, 2014)

Al revisar estas normativas se encuentran elementos comunes que evidencian la ideología subyacente antropocéntrica, que si bien ha habido un intento de darles una mejor posición a los animales, esto no se ha logrado de manera efectiva en muchos ámbitos.

#### **Cosificación e instrumentalización de los animales**

La legislación mexicana respecto a los animales silvestres parte de los artículos 27 y 73 de la Constitución que legisla los recursos naturales (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917, p. 30,73); por tanto la Ley General de Vida Silvestre (LGVS) y su Reglamento (RLGVS) surgen de esta concepción de los animales como objetos a ser aprovechados para el bienestar del ser humano, pues ni siquiera están reconocidos como

un objeto de legislación en sí.<sup>118</sup> En la LGVS se establece que la conservación de especies no se realiza por su valor inherente, sino para servir como un recurso al ser humano, por lo que la prioridad de la ley es regular su aprovechamiento, no su cuidado. Esta ideología de cosificación e instrumentalización por tanto se extiende también a las normas mexicanas que se derivan de ellas y no pueden contravenir esta postura.

Por su lado, la Ley de Protección de los Animales del Distrito Federal (LPADF) tiene como objetivo la protección de los animales que se encuentren en la entidad, siempre y cuando no sean gallos de pelea, toros de lidia o sean considerados como “plagas”. Esto obedece a una discriminación con base en intereses humanos principalmente no vitales; de hecho los animales no se definen como seres sintientes ni conscientes, sólo como “seres vivos sensibles al ambiente”, similar a una planta (Ley. Protección. Animal. D.F., 2014, p. 3). Esto pudiera haber sido hecho para abarcar a un número mayor de animales como los invertebrados, pero no es el caso ya que no se mencionan.

Es claro que en general las leyes y normas revisadas tienen una perspectiva bienestarista, que si bien no cuestiona su uso, sí aboga por un trato humanitario que no contravenga los intereses humanos. Al seguir siendo categorizados como cosas o pertenencias, en la mayor parte de estos textos legales los animales no son considerados más allá de su utilidad, excepto en algunos párrafos en los que se habla de darles un “trato digno y respetuoso”, que hace referencia a evitar dolor y sufrimiento. La poca valoración de sus vidas deriva en definiciones como la de crueldad<sup>119</sup> o maltrato<sup>120</sup> en las que no se considera que quitar la vida sea un daño, de hecho ni siquiera se usa la palabra matar, sólo se habla de “sacrificio” en animales valorados por el ser humano, o de “control y erradicación” de animales considerados perjudiciales, es decir, en los primeros se usa un eufemismo y en los segundos lenguaje propio de objetos. La palabra muerte sólo aparece dentro de la parte de sanciones de la LGVS en relación a matar sin la autorización correspondiente, por tanto, lo importante es tener un permiso legal, pero no se establece el mejor interés del animal como razón para no matar (LGVS, 2015, p. 42).

118 Es por esto que las leyes de bienestar y/o protección animal sólo son locales (no existe una ley federal) y se amparan en la autonomía de cada estado ya que no son elementos de regulación exclusiva de la federación.

119 Acto de brutalidad, sádico o zoofílico contra cualquier animal, ya sea por acción directa, omisión o negligencia (LGVS, 2015, p. 2).

120 Todo hecho, acto u omisión del ser humano, que puede ocasionar dolor, deterioro físico o sufrimiento, que afecte el bienestar, ponga en peligro la vida del animal, o afecte gravemente su salud o integridad física, así como la exposición a condiciones de sobreexplotación de su capacidad física con cualquier fin (LGVS, 2015, p. 4).

De acuerdo a la legislación, tanto el estado como los ciudadanos tienen obligaciones de no maleficencia hacia los animales, la cual depende de la interpretación del daño que se tenga, pero al ser considerados como cosas, los derechos son solamente para los “legítimos poseedores” que pueden hacer uso de ellos, salvo ciertas restricciones que garanticen su aprovechamiento a largo plazo, como la conservación de especies a través de reproducción o vedas en el aprovechamiento extractivo. En cuanto a los animales silvestres en confinamiento se menciona darles una buena calidad de vida, pero al mismo tiempo dice que su exhibición deberá realizarse de forma que “se eviten o DISMINUYAN<sup>121</sup> la tensión, sufrimiento, traumatismo y dolor que pudiera ocasionárseles” (LGVS, 2015, p. 16). El sufrimiento animal derivado de su exhibición está justificado si favorece a los intereses del ser humano, lo mismo aplica para el entrenamiento y los métodos de muerte.

Al analizar algunas otras definiciones es notorio que no son del todo precisas, por ejemplo, en la LGVS se define la vida silvestre como: *Los organismos que subsisten sujetos a los procesos de evolución natural y que se desarrollan libremente en su hábitat, incluyendo sus poblaciones menores e individuos que se encuentran bajo el control del hombre, así como los ferales* (LGVS, 2015, p. 6). Esto es muy poco específico cuando hablamos del contexto de los zoológicos, pues los procesos de evolución natural están claramente interrumpidos en todo animal que se encuentre bajo cuidado humano. No es posible categorizar tajantemente a los grupos animales, los procesos de adaptación al ser humano y domesticación son largos y complejos.<sup>122</sup> Entre los animales que se han domesticado desde hace miles de años, como los perros, pasamos por los que tienen ya tiempo a nuestro lado, pero aún no están completamente domesticados, como los hurones; también están los que viven con nosotros en una libre asociación, a veces llamados animales urbanos o liminales como las palomas o ratas. Otro es el caso de los animales silvestres que se tienen en cautiverio y por tanto han perdido justamente ese estatus de “silvestres” al estar en contacto estrecho y en dependencia con el ser humano, por lo que no tienen una categoría apropiada y sólo se describe su situación como “animales silvestres en cautiverio” aunque esto sea una contradicción de términos.

En la Ley de Protección de los Animales en el DF (LPADF), así como en la NMX-AA-165-SCFI-2014 sí se establecen obligaciones de beneficencia, vinculantes en el primer caso y lamentablemente no vinculantes en el segundo. No está claro por qué no puede elevarse a obligación este nivel el estándar mínimo para los zoológicos, si alguna institución no

121 Énfasis agregado, no está en el texto original.

122 El proceso de domesticación se lleva a cabo a través de muchas generaciones pues involucra una serie de cambios anatomofisiológicos y conductuales que favorecen su relación con el ser humano, al grado de que eventualmente se da una coevolución entre ambos, como ha ocurrido con los perros.

puede o quiere dar esta calidad de vida a los animales bajo su cuidado, debería ser una situación inaceptable. Por su lado la LGVS otorga un reconocimiento de logros para quienes trabajen en pro del bienestar animal, pero es poco como incentivo.

En este sentido, las medidas de educación y promoción del buen trato a los animales se mencionan como obligación de diversas instancias gubernamentales. Igualmente en la NMX-AA-165-SCFI-2014, se establece que los zoológicos deben contar con *Un programa de sensibilización enfocado a todos los trabajadores y colaboradores, con el fin de proveer información acerca del compromiso del zoológico, integrándolos a esta tarea desde su labor diaria* (NMX-AA-165-SCFI, 2014, p. 21). Ante esto sería coherente establecer programas de mejoramiento ético a través de técnicas no invasivas de estudio y sensibilización hacia los animales, si se considera que estas acciones llevarían al personal a dar un mejor trato a los animales bajo su cuidado, mientras que harían más efectivas las labores educativas al público.

Un impedimento para esto es la poca información que hay respecto a la importancia de las humanidades para el bienestar animal. Dentro de algunos ámbitos veterinarios se tiene la concepción errónea de que el bienestar animal es equivalente a bioética<sup>123</sup>, esto es evidente en la NMX-AA-165-SCFI-2014 pues especifica que los zoológicos deben “Contar con un Comité de Bienestar Animal o de Bioética que documente sus sesiones” (NMX-AA-165-SCFI, 2014, p. 14), asumiendo que son lo mismo. Es una visión muy reducida de la bioética que desestima las deliberaciones humanísticas, concibiendo a las evaluaciones médico-biológicas como las únicas suficientes y relevantes.

El bienestar en los animales de zoológicos se aborda con mayor detalle en la NMX-AA-165-SCFI-2014. En ella se menciona que las instalaciones deben garantizar que los animales puedan expresar su comportamiento natural y se presentan requerimientos en cuanto al espacio necesario para alojar aves, pero no otro tipo de animales, por lo que queda a discreción de cada institución. Si bien no es fácil establecer un estándar debido a la gran variedad de animales alojados dentro de los zoológicos, esto va en contra de su bienestar pues en algunas ocasiones tienen albergues muy pequeños, especialmente cuando no son especies populares y carismáticas. En la norma no hay lineamientos específicos para pequeños mamíferos ni invertebrados que son excluidos a pesar de que un gran número de ellos se encuentran en estas instituciones.

123 Mientras que el bienestar animal se refiere a la evaluación del estado de salud de los animales y las medidas para proveerles las mejores condiciones de vida, la bioética trata sobre los estudios interdisciplinarios entre las ciencias de la vida y humanidades, particularmente la ética.

Este bienestar animal supuestamente debe garantizar el comportamiento natural, lo cual suena muy bien en teoría, pero la realidad es que las limitantes para esto son demasiadas, los animales no pueden migrar, escarbar profundamente, trepar grandes alturas, integrarse a otros grupos a voluntad, nadar o sumergirse a profundidad, etc., por lo que esta garantía realmente no puede cumplirse y peor aún, está por debajo del interés y comodidad humanos. Por ejemplo, se permite la mutilación de aves para impedir su capacidad de vuelo y poder albergarlas en exhibidores abiertos, sin considerar la pérdida de la libertad de movimiento, vulnerabilidad y alteraciones de comportamiento que esto ocasiona (Grant et al., 2017).

En relación al final de la vida, esta norma establece algunos criterios aceptables para aplicar la “eutanasia” (muerte), dejando fuera las malformaciones que no afecten la calidad de vida, ni las muertes ocurridas como medidas de seguridad. Las técnicas para dar muerte a un animal están establecidas en la NOM-033-ZOO-2014, la cual, a pesar de que inicia contextualizándose dentro del Plan Nacional de Desarrollo, cuyo objetivo es impulsar la producción animal, define a los animales como seres sintientes y conscientes<sup>124</sup> y por tanto especifica que los métodos de muerte deben evitar en la medida de lo posible el dolor y sufrimiento, aminorando un poco su trato cosificado.

En lo referente a fauna silvestre en zoológicos, esta norma en general prescribe sedación y sobredosis de anestesia como métodos de muerte o como preparación para aplicar métodos más agresivos como el uso de técnicas mecánicas que destruyen el cerebro (pistolas de perno oculto, armas de fuego) u otros métodos físicos crueles como la hipotermia o decapitación, siendo también incluidos los embriones que hayan completado más de un 50% de su desarrollo. Las excepciones son los casos de urgencia en que la vida de animales humanos y no humanos estén en riesgo; en estos casos está permitido aplicar métodos más radicales como el uso de armas de fuego o drogas paralizantes sin la medicación previa.

### **Conservación y educación**

En México las listas de especies en peligro de extinción se determinan de acuerdo a la NOM-059-SEMARNAT-2010, en concordancia con el Convenio Sobre la Diversidad Biológica de 1992, el cual fue firmado por el gobierno mexicano y tiene un efecto vinculante. En esta norma se establecen los criterios y metodologías para evaluar la condición de riesgo de distintas especies de seres vivos en riesgo de extinción, considerando las

<sup>124</sup> Animal: Ser vivo pluricelular, sensible, consciente, constituido por diferentes tejidos, con un sistema nervioso especializado que le permite moverse y reaccionar de manera coordinada ante los estímulos (Legislativa, 2015).

características particulares de cada una. De acuerdo a la LGVS las listas se actualizan cada 3 años, no se menciona la posibilidad de hacerlo anticipadamente ante situaciones de mayor riesgo o amenaza, ya sea por fenómenos naturales (incendios, erupciones volcánicas, brotes epizooticos) o catástrofes antropogénicas (accidentes petroquímicos, caza excesiva, devastación de hábitats). Esto es especialmente importante considerando la acelerada extinción masiva que estamos viviendo.

Como medidas para la conservación, en México la legislación establece que los animales silvestres en cautiverio no pueden ser comerciados libremente, sus movimientos tienen que ser monitoreados por las autoridades para tener un mayor control y evitar el tráfico de animales, lo cual, lamentablemente sigue ocurriendo aún a pesar de las regulaciones. A nivel de zoológicos, esto implica que si bien muchos de ellos son negocio como centros de exhibición y esparcimiento, no pueden funcionar como criaderos para venta al público, por lo que la extracción de animales de estas instituciones llega a ocurrir, pero de otras maneras, como por ejemplo el intercambio entre instituciones.

Un elemento importante dentro de las labores de conservación, pero también de salubridad, es la prevención de enfermedades infecciosas, por lo que la NMX-AA-165-SCFI-2014 establece que *Se debe impedir el contacto con humanos con enfermedades respiratorias contagiosas* (NMX-AA-165-SCFI, 2014, p. 57), sin embargo en zoológicos como Africam Safari siguieron manteniendo el contacto directo con lémures aún durante la pandemia de SARS-CoV-2 y hasta lo publicitan de esta manera en sus redes sociales, supeditado la salud animal ante las ganancias económicas.<sup>125</sup>

Respecto a la financiación de los proyectos de conservación, los ingresos que generen los particulares del uso de animales silvestres pueden ser usados con este fin a su criterio, sin embargo, los ingresos que genere el estado de estas actividades deberán dedicarse a trabajos de conservación (LGVS, 2015, p. 35). De alguna manera es una justicia retributiva si se lleva a cabo como se establece y beneficiara los proyectos de conservación *in situ*, pero lamentablemente la legislación no va más allá, pues no es obligación llevar a cabo este tipo de proyectos, con que se tengan niveles mínimos de bienestar, es suficiente para el estado. Esto provoca que sean pocas las instituciones que llevan a cabo verdaderos programas de conservación y no sólo reproducción para mantener las poblaciones en exhibición.

125 <https://africamsafari.com/experiencias-exclusivas/>



## **Misceláneos**

Una de las características que supuestamente diferencian a los circos de los zoológicos es el crear espectáculos con animales especialmente entrenados para ello. Aunque en México se ha prohibido el uso de animales en los circos, muchos zoológicos siguen realizando espectáculos con animales e incluso se les da a los visitantes acceso directo a ellos, sin importar los riesgos de agresiones, zoonosis y antropozoonosis y los protocolos de control de enfermedades dentro de situaciones como la pandemia de SARS-CoV-2. Esto no es ilegal, no está sancionado por el estado y beneficia más al negocio que a la conservación y bienestar animal, pues si bien ciertos tipos de entrenamiento funcionan como terapia ocupacional y además facilitan el manejo, no es necesario hacer de ello un espectáculo. Una de las excusas es que estos funcionan como medio educativo, lo cual podría ser un punto a favor de estos espectáculos si verdaderamente funcionan como tal.

De acuerdo a la legislación los zoológicos deben garantizar la seguridad de los seres humanos (LGVS, 2015, p. 15), lo cual hasta cierto punto no es posible. Ni siquiera podemos garantizar nuestra seguridad en relación a aquellos animales que consideramos domésticos y de compañía, como perros y gatos, mucho menos es posible asegurar que no ocurrirán eventos que resulten en daños y hasta la muerte cuando estamos en contacto cercano con animales no domésticos y cuyas capacidades cognitivas y físicas de fuerza y velocidad son tan grandes. Los ataques y accidentes ocurren aún siguiendo los protocolos de seguridad.

Las inspecciones que realizan a las instituciones que mantienen animales silvestres en cautiverio sólo pueden reportar situaciones que se salgan de la ley, por tanto, si la ley permite el matar o no buscar la beneficencia hacia los animales en los zoológicos, eso no es penado. Esto se basa grandemente en los planes de manejo que se hayan presentado para obtener la autorización, el cual debe incluir medidas de trato digno, de nuevo, quedando esto muy ambiguo.

## **4.2 Tratados internacionales**

### **Convenio sobre la Diversidad Biológica**

Ante la creciente y contundente evidencia de la crisis ecológica a finales del siglo pasado el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) inició trabajos en noviembre de 1988 para dialogar y establecer acuerdos en lo referente a la biodiversidad, los cuales culminaron el 22 de mayo de 1992 con la Conferencia de Nairobi para la adopción del texto acordado del Convenio sobre la Diversidad Biológica (PNUMA, 1992). En este convenio se tuvo como objetivo el uso sostenible de la diversidad biológica,

sus componentes y la distribución justa y equitativa entre seres humanos de los beneficios derivados del uso de los recursos genéticos.

Aunque de entrada se habla de un valor intrínseco de los seres vivos, este no se aplica a los individuos, ni siquiera a las especies, sino a la biodiversidad, y acto seguido enlista una serie de valores instrumentales: ecológicos, genéticos, sociales, económicos, científicos, educativos, culturales, recreativos y estéticos. Se establece que el valor intrínseco finalmente sólo es uno entre otros, los seres vivos se mantienen en su estatus de recursos biológicos y los estados tienen el poder y autonomía para su uso y gestión. Posteriormente establece como prioridad la conservación *in situ*, dejando a la *ex situ* como auxiliar y que de preferencia se enfoque a las especies locales. No se prohíbe la extracción de animales de vida libre si se requieren para programas de conservación.

No existe una definición de animales silvestres, sólo de “especie domesticada”, la cual se entiende como aquella en la que su proceso de evolución ha sido influido por el ser humano para satisfacer sus propias necesidades. Si entendemos que los animales silvestres en cautiverio no están siguiendo su evolución natural, pues los humanos deciden sobre sus procesos reproductivos, vida y muerte, y además que su mantenimiento en cautiverio obedece a un interés humano para su aprovechamiento, podemos deducir que los animales que se encuentran en zoológicos encajan dentro de esta definición de “domésticos”. Ya no son silvestres, su situación se asemeja más a la de perros o cabras, han sido humanizados, apropiados y modificados por un interés humano. Entonces, ¿qué opciones quedan? ¿Aceptar nuestra interferencia y dejar de lado las ilusiones de su estatus silvestre para manejarlos a nuestro beneplácito o dar un paso atrás y buscar ir quitándoles las manos de encima? Esto último sólo se lleva a cabo cuando son animales en programas de liberación y se les prepara para vivir fuera de los cuidados humanos.

El convenio demanda, además de los trabajos de conservación, la investigación científica en el área, sin embargo, esto no se establece como un requisito para el mantenimiento de animales silvestres en cautiverio, por lo que la existencia de instituciones que no realizan ninguna de estas labores está permitida. Dentro de los programas de investigación se pide el establecimiento de programas de educación y capacitación científica y técnica, pero se dejan fuera las disciplinas sociales y humanidades. La educación al público general no parece ser un punto importante, ya que sólo se le dedican dos párrafos en todo el texto.

Un punto relevante es el abrir el intercambio de información entre países e instituciones con el fin de que no haya acumulación de conocimiento y el estímulo de la cooperación científica y técnica.

El documento ahonda bastante en las cuestiones financieras, lo cual es importante desde un punto de vista práctico y político.

El trabajo derivado de la convención no terminó con la publicación del convenio, pues el grupo de trabajo se ha seguido reuniendo y estableciendo agendas de trabajo, poniendo énfasis en algunos aspectos como la situación de mujeres indígenas, reducción de la pobreza, inclusión de grupos regionales, etc,<sup>126</sup> además del establecimiento de distintos programas específicos: biodiversidad agrícola, en humedales, bosques, aguas continentales, islas, océanos y montañas.

## **CITES**

La Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES)<sup>127</sup> es un acuerdo internacional concertado entre los gobiernos de diferentes países. Tiene por finalidad velar que el comercio internacional de especímenes de animales y plantas silvestres no constituya una amenaza para la supervivencia de las especies en peligro de extinción. La CITES se redactó como resultado de una resolución aprobada en una reunión de los miembros de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (IUCN por sus siglas en inglés) en 1963.

La CITES es jurídicamente vinculante y regula más de un millón de transacciones internacionales al año de flora y fauna. Toda importación, exportación, reexportación o introducción que involucre a las especies amparadas por la Convención debe autorizarse mediante un sistema de concesión de licencias. Se protegen a especies en peligro de extinción para que sus movimientos internacionales no obedezcan meramente a fines comerciales ni que pongan en peligro la supervivencia de la especie. Sin embargo hay exenciones por ejemplo para los artículos personales o bienes del hogar que sean especímenes muertos de algunas especies con riesgo bajo incluidas en la CITES, pensando en los adquiridos por turistas, animales criados en cautiverio y cuyo comercio no amenace a las poblaciones silvestres o bien cuando se trate de préstamos, donaciones e intercambios no comerciales de especímenes de museo, herbario, diagnóstico e investigación forense.

Recientemente ha habido reportes de corrupción dentro de la CITES que involucran a personal de todos niveles. Estas acusaciones exponen fraudes de permisos para las exportaciones de simios de Guinea, la copia y el soborno para obtener permisos de exportación en Madagascar, permisos falsificados en la República Democrática del Congo,

126 <https://www.cbd.int/decision/cop/?id=12268>

127 <https://cites.org/>

información falsa sobre cría en cautividad en permisos de exportación de simios de Nigeria y reutilización de permisos en Vietnam para el cuerno de rinoceronte, cuya caza fue facilitada por cazadores profesionales corruptos (Outhwaite, 2020).

Se acusa también a las autoridades de CITES de sucumbir ante la presión de grupos de caza deportiva para seguir permitiendo el movimiento de trofeos de caza, aún de especies en peligro de extinción como tigres (*Panthera tigris*), rinocerontes (familia Rhinocentoridae) y oryx (*Oryx sp.*).<sup>128</sup> Eso se hace mediante las exenciones que permiten la movilización de animales o subproductos, por ejemplo postulando a los trofeos de caza como provenientes de un deporte no comercial. Otro de los escándalos ha sido la exposición del tráfico de animales silvestres para algunos zoológicos, particularmente en China,<sup>129</sup> donde se trasladaron más de cinco mil animales silvestres entre 2016 y 2019, entre los que se encontraban grandes primates, elefantes (familia Elephantidae) y una gran cantidad de jirafas (*Giraffa camelopardalis*) con fines comerciales, pero que entran dentro de las exenciones al haber sido criados en cautiverio y cuyo destino fue finalmente desconocido.

### 4.3 Códigos de Ética

#### **Código de ética de la Asociación Mundial de Zoológicos y Acuarios (WAZA)**

Actualmente el “código de ética” que se encuentra en el sitio web de la asociación se limita a un breve texto donde se habla de bienestar animal.<sup>130</sup> Sin embargo, es posible encontrar uno más extenso fechado en 2003 y que fue desestimado posteriormente por la institución, se hace un análisis de este último documento en el que se establece el respeto a la dignidad de los animales en zoológicos. Entre sus principios básicos se encuentran:

- Apoyo a la conservación de especies, sin que esto signifique el detrimento del bienestar animal.
- Promover el interés en la conservación de animales silvestres, biodiversidad y bienestar dentro de la asociación.
- Cooperar con otras organizaciones en los esfuerzos de conservación.
- Promover la investigación y divulgación de sus resultados.
- Promover los programas educativos.

128 <https://theecologist.org/2019/jun/06/trophy-hunting-lobbyists-pose-conservationists>

129 <https://www.independent.co.uk/climate-change/news/china-south-africa-cites-chimps-elephants-trade-legal-b1790888.html>

130 <https://www.waza.org/priorities/waza-code-of-ethics/>

Todos los miembros de la WAZA se comprometían a adherirse a los estándares más altos de bienestar animal. Dentro de esto se permitían las presentaciones (tipo espectáculo) siempre y cuando estas tuvieran un mensaje educativo y/o de conservación, se enfocaran en comportamientos naturales y no comprometieran el bienestar de los animales involucrados. En este mismo sentido, los alojamientos deberían ser grandes y complejos, permitiendo la expresión de comportamientos naturales así como la implementación de programas de enriquecimiento ambiental. Manteniendo la intención de la “naturalidad” de los animales, la mutilación con fines estéticos no estaba permitida, pero sí se permitía la mutilación en aves para evitar su vuelo.

Respecto a la adquisición de animales, esta debía ser realizada entre zoológicos, limitándose a animales que hubieran nacido en cautiverio, excepto cuando se tratara de rescates, por lo que se excluía la extracción de vida libre.

Todos los miembros de la asociación debían participar activamente en labores de investigación aprobadas por un comité de ética, poniendo siempre como prioridad el bienestar de los individuos y la conservación de especies, no haciendo uso de procedimientos invasivos.

El documento cerraba declarando que la WAZA y sus miembros debían hacer todos los esfuerzos a su alcance para alentar a los zoológicos y acuarios de calidad inferior a mejorar y alcanzar los estándares adecuados. Si era claro que la financiación o la voluntad de mejorar no existían, la WAZA apoyaría el cierre de dichos zoológicos y acuarios.

Es claro por qué este código de ética fue removido, pues va en contra de muchas de las prácticas que aún se realizan dentro de los zoológicos (y acuarios), por ejemplo, la adquisición de animales provenientes de vida silvestre. Uno de los casos más conocidos son los acuarios y la adquisición de delfines, pero esto también ocurre en zoológicos, pues hay especies que no se reproducen suficientemente en cautiverio para mantener la exhibición, como son los elefantes. Algunas asociaciones han denunciado que ante esto, las instituciones adquieren a los animales bajo la bandera de falsos rescates. Esta situación se menciona en el capítulo I.<sup>131</sup>

131 [https://africanelephantjournal.com/hearts-of-darkness-a-history-of-zimbabwe-and-chinas-cruel-trade-in-baby-elephants/?fbclid=IwAR3YHBahO1H5u5g1I5qSPvCJD97tDaFqEaQhL4saUCPseH-48\\_OlqBlrttl](https://africanelephantjournal.com/hearts-of-darkness-a-history-of-zimbabwe-and-chinas-cruel-trade-in-baby-elephants/?fbclid=IwAR3YHBahO1H5u5g1I5qSPvCJD97tDaFqEaQhL4saUCPseH-48_OlqBlrttl)

<https://zooxi.org/la-exportacion-de-los-ultimos-elefantes-de-africa/>

[https://zooxi.org/la-exportacion-de-los-ultimos-elefantes-de-africa/?fbclid=IwAR34iYCdevfM3Ec2SvEub25hwEty-T9pXNxCYmZs2j9\\_H2V9bIMWcpgZUgc](https://zooxi.org/la-exportacion-de-los-ultimos-elefantes-de-africa/?fbclid=IwAR34iYCdevfM3Ec2SvEub25hwEty-T9pXNxCYmZs2j9_H2V9bIMWcpgZUgc)

<https://www.nytimes.com/2019/07/09/magazine/elephants-zoos-swazi-17.html>

También se ha denunciado que a pesar de que los lineamientos especifican la importancia de realizar actividades de investigación, los zoológicos que realmente llevan a cabo esto son una minoría y sus sujetos de investigación suelen reducirse a especies carismáticas, lo cual también se aborda en el capítulo I (Che-Castaldo et al., 2018; Hvilsom et al., 2020; Loh et al., 2018; P. E. Rose et al., 2019).

La última declaración es especialmente importante, porque implica que la asociación debería actuar en contra de aquellos zoológicos que incumplan estos estándares, justamente lo que muchos activistas demandan. Quizá la asociación prefirió evitar problemas y limitarse a promover estos estándares dentro de sus miembros, pero sin hacerlos obligatorios, lo cual es decepcionante. Seguimos dejando a los animales en zoológicos supeditados a la buena voluntad del ser humano, la cual, lamentablemente, no siempre se encuentra presente.

### **Código de ética de la Asociación Europea de Zoológicos Acuarios (EAZA)**

El código de ética de la Asociación Europea de Zoológicos y Acuarios desarrollado en 2015 se encuentra vigente en su página web (EAZA Council, 2016). En la primera parte de este código se especifica el deber de sus miembros deben promover el interés en la conservación de la biodiversidad y sustentabilidad,<sup>132</sup> la investigación en estas áreas, difundiendo los resultados y colaborando con otras instituciones, agencias gubernamentales, etcétera.

Se hace un gran énfasis en las tareas de educación ambiental y estos programas educativos no deben limitarse dentro de la institución, sino que deben colaborar con otros organismos de la comunidad y a escala global. Se habla explícitamente de que la educación se debe basar en hechos científicos, de manera que cuando se tenga que abordar aspectos culturales, religiosos o “ideas alternativas” deben marcarse claramente como tales.<sup>133</sup> Si bien esto es importante para evitar la desinformación, también puede llevar a un dogmatismo cientificista y a la exclusión de disciplinas humanísticas, lo cual parece reflejar la visión de la asociación no sólo en lo referente a la educación, sino también en la manera en que se trata a los animales en los zoológicos asociados. Como ejemplo de esto, en el capítulo I se habló de situaciones en las cuales se matan crías como métodos de control poblacional en zoológicos de Europa, los cuales argumentan que sus acciones tienen

132 Uno de los documentos complementarios ahonda en el tema del aceite de palma, abogando por limitar su uso y comprar exclusivamente el que provenga de producciones certificadas para evitar la deforestación en países asiáticos.

<https://www.eaza.net/assets/Uploads/EAZA-Documents-Other/EAZA-Guidelines-on-Palm-Oil-Council-approved-September-2019.pdf>

133 <https://www.eaza.net/assets/Uploads/Standards-and-policies/EAZA-Conservation-Education-Standards-2016-09.pdf>

sustento científico, pero que son condenables desde una perspectiva bioética que reconozca el valor de cada individuo y por tanto la importancia de no dañarlos, ni mucho menos quitarle la vida. Ante esto también hay que cuestionar la percepción que el personal tiene de los animales, pues al matarlos a conveniencia los cosifica, además de ignorar las cualidades virtuosas que se pierden en sus personas.

Las situaciones en las que está permitido matar animales se detallan en su documento sobre alojamiento y cuidados.<sup>134</sup> Para empezar, le llaman eutanasia a cualquier situación en la que se maten animales, lo cual es inapropiado, ya que, a pesar de que se haga de manera indolora, esta no se realiza por el mejor interés del individuo. Para esta asociación está permitido matar:

- ❖ Como alternativa a la crianza artificial cuando ésta resulte problemática.
- ❖ Animales que no pueden contribuir a la reproducción, por ejemplo debido a la vejez, la sobrerrepresentación genética o la posesión de rasgos genéticos heredables indeseables.
- ❖ Animales jóvenes nacidos a pesar de las medidas o recomendaciones que limitan la reproducción y que han nacido recientemente, han alcanzado la edad de destete u otra edad en la que naturalmente dejarían a los padres o al grupo natal.
- ❖ Incompatibilidad de un animal con sus congéneres.
- ❖ Híbridos y animales de una subespecie desconocida o indefinida en los casos en que se considere de importancia.
- ❖ Animales que son más peligrosos de lo que se espera razonablemente.
- ❖ Animales que a pesar de los cambios en las condiciones (por ejemplo, institución, recinto o dieta) continúan mostrando un comportamiento anormal o una timidez extraordinaria.
- ❖ Animales que por alguna razón no pueden ser colocados en instalaciones adecuadas.
- ❖ Animales de rehabilitación lesionados donados o adquiridos de otra manera.
- ❖ Seguridad y protección

<sup>134</sup><https://www.eaza.net/assets/Uploads/Standards-and-policies/2020-10-EAZA-Standards-for-Accommodation-and-Care.pdf>

Podemos ver claramente que el matar animales no está considerado como un daño, por el contrario, es una práctica aceptable y que se lleva a cabo a la ligera, cotidianamente y sin requerir explorar alternativas, por ejemplo, el intercambio de animales con otros zoológicos, tratamientos farmacológicos para problemas de conducta, etc.

Al igual que en otros estándares de cuidados, causar daños como la mutilación con fines de control de movimiento en aves está permitida, aunque en este caso sí se aclara que es preferible mantenerlas en aviarios cerrados para no llevar a cabo estas prácticas.

Respecto a las estrategias publicitarias, en los casos en que se usen a los animales, la imagen que se proyecte de ellos debe ser respetuosa y positiva. En las exhibiciones los animales no deben ser provocados de maneras no naturales para satisfacer al público. Las demostraciones se deben basar en comportamientos naturales con entrenamiento basado en refuerzos positivos y supervisados por personal especializado. La separación de crías de sus madres con propósitos de exhibición está supuestamente condenada, excepto que se considere que esto no cause estrés a las crías o a sus madres, pero no queda claro qué parámetros se usan para determinar si esta separación es estresante o no. También se establece como aceptable que terceros puedan usar a los animales de las instituciones para montar exhibiciones, pero no se especifica si la intención es aumentar el potencial educativo y de divulgación o sólo permitir una forma más de negocio.

Al final de la primera parte se incluye un apartado en el cual se aborda el trato a los seres humanos dentro de las instituciones, el cual no debe ser discriminatorio y estos deben contar con todas las medidas de seguridad pertinentes. La segunda parte se enfoca en el comportamiento del personal. Inicia haciendo mención a la comunicación dentro de las instituciones, pues esta debe ser honesta y transparente; la comunicación con los visitantes debe de ser un reflejo de los valores de la institución. Es muy positivo que se aborde este punto que suele ser ignorado. En el documento se hace énfasis en la actitud de cooperación entre el personal, así como el reconocimiento de las aportaciones de cada individuo o grupo de personas. El reconocimiento de los méritos es importante dentro del trabajo en equipo, el bienestar y satisfacción del personal con su trabajo son aspectos valiosos.

Finalmente el documento hace mención de otros textos que son de carácter obligatorio para el personal, entre los que se incluyen lineamientos para el manejo de animales, estándares de conservación, investigación y educación, lineamientos para el uso de animales en actos promocionales, una guía sobre técnicas de muerte y reintroducción. Dentro de esto se incluyen las sanciones que se aplicarán ante las violaciones a estas directrices.



Las sanciones<sup>135</sup> inician con advertencias cuando se cometen violaciones leves, pero si se acumulan tres advertencias o se comete una violación grave, entonces la institución es excluida. Esto significa que tiene una limitada participación dentro de la asociación; este estado dura dos años, después de lo cual puede levantarse la sanción si la institución ha cooperado y se apega a los estándares. Si la institución no coopera o sigue sin apearse a los lineamientos, entonces es eliminada de la asociación definitivamente.

#### **4.7 Budismo, animales y políticas públicas**

Al igual que algunos movimientos de protección animal antiespecistas, en el budismo se aboga por proteger los intereses de los animales no humanos por encima de los intereses humanos de instrumentalizarlos como medios para sus fines. Es por esto que sí difiere particularmente del movimiento bienestarista predominante en las labores legislativas que no cuestiona el derecho humano a dominar al resto de las especies, sólo pide un mejor trato dentro de su explotación (Waldau, 2000).

A diferencia de una gran cantidad de leyes de protección animal, en la ética budista no se hace distinción en la protección de los animales por su relación con el ser humano, no importa el uso que se les dé, o si tiene o no dueño o tutor. De esta manera, desde los animales de compañía, los usados en producción y hasta los silvestres se encuentran dentro la misma consideración y por tanto merecen el mismo nivel de protección, la cual no sólo aplica al matarlos, sino ante cualquier acto de crueldad o que provoque sufrimiento sobre ellos (Waldau, 2000). Más aún, el cuidado de un animal no es meritorio si no se satisfacen cabalmente las necesidades del individuo (descartando esta ética de mínimos bienestarista que permea el ámbito normativo) ni tampoco si se realiza con la intención de obtener algo a cambio como ya se ha explicado (Granoff, 2019).

Otro punto en que el budismo difiere del ámbito jurídico es que en este se toma como fundamental el concepto de persona, pues sólo las personas se consideran sujetos de derecho. Principalmente se considera como persona a un ser humano que tiene conciencia sobre sí mismo, raciocinio y una identidad, aunque esta terminología también se le han otorgado a entidades no humanas como la "Tierra" o la "Naturaleza" con el fin de promover su cuidado (Nava Escudero, 2019), pues finalmente son conceptos meramente convencionales que se acuñan para llevar a cabo la actividad jurídica, por tanto cabe preguntarse si las renuencias para otorgar derechos a los animales tienen más que ver con una falta de voluntad que con impedimentos técnicos.

135<https://www.eaza.net/assets/Uploads/Governing-documents/2019-05-EAZA-Sanctions-in-case-of-violation.pdf>

El concepto de persona no resulta relevante dentro del budismo, pues la concepción del ser tiene una ontología diferente al deconstruirlo en los 5 *skandhas* o agregados<sup>136</sup> que dan lugar a una procesión de estados físicos y mentales que le constituyen temporalmente. Dado que estos agregados surgen en dependencia a condiciones, no se considera que aquello a lo que llamamos personalidad sea un fenómeno permanente. Se contempla a los seres vivos como un complejo de procesos que dan origen a elementos psicológicos y corporales con una historia y una relativa continuidad. Estos procesos se caracterizan por su impermanencia y dependencia a las condiciones que les dieron origen y les permiten mantenerse durante algún tiempo. Es por esto que las capacidades físicas y mentales que podrían ser catalogadas como “persona” o “identidad” se consideran como transitorias, pues están en un flujo continuo, algunas van surgiendo y cesando naturalmente como parte de procesos biológicos u otras causas; la idea de que estas capacidades o características sean tomadas como las bases de la consideración ética o jurídica no se apoya dentro del budismo, pues equivale a decretar que sólo tenemos valor en ciertos momentos y en otros no, lo cual no tiene sentido, lo congruente es considerar al ser en su totalidad psicofísica a través del tiempo y del espacio. Esto hace incongruente el tratar a un ser de maneras radicalmente distintas en distintos momentos de su vida. Todo ser merece de consideración ética como un ser vivo sensible, con una biografía continua y un destino (Goodman, 2014, p. 10; Keown, 2001, pp. 28–30; Sangharakshita, 2001, p. 164).

Como consecuencia de esta concepción de los seres vivos como faltos de un ser esencial o fijo, el budismo no contempla nada que pueda ser entendido como la esencia de la naturaleza humana, no hay ningún factor que pueda ser destacado como más o menos esencial. El término que más puede acercarse a la definición de persona es *puggala*, que se ha definido como “la existencia continua de cualquier ser vivo”. Damien Keown hace la mención de que esta situación no se debe a una falta de sofisticación en la filosofía budista, sino que simplemente dentro de su concepción no existe razón para tales definiciones, además de restringir su universo ético, pues la definición de persona no sólo excluye algunos seres humanos, también deja fuera a muchos otros seres vivos (Keown, 2001, pp. 30–32).

Esta falta de discriminación entre seres vivos es notoria en el primer precepto que prescribe no dañar intencionalmente a ningún ser vivo, humano o no; literalmente se refiere a los seres que respiran. Se protege a todos los seres sintientes que comparten los ciclos vitales y experimentan diversos tipos de sufrimiento, como se expresa en los siguientes textos (Harvey, 2000, p. 69):

136 1) Forma y cuerpo; 2) Sentimientos y sensaciones; 3) Percepción y memoria; 4) Estados mentales o condicionamientos; 5) Conciencia.

*Dejar de lado la violencia con respecto a todos los seres, tanto los que están quietos como los que se mueven. . . no se debe matar a una criatura viviente, ni causar la muerte, ni aprobar que otros maten (Sutta Nipata).*

*Abandonando el ataque a los seres que respiran, se abstiene de esto; sin palo ni espada, escrupuloso, compasivo, temblando por el bienestar de todos los seres vivos (Majjhima Nikaya).*

Una primera expresión de la ética budista y su aplicación en las políticas públicas se observa en los edictos del rey Ashoka<sup>137</sup> donde se incluía la protección de los animales aboliendo su daño o destrucción (Ryan, 1998, p. 42). En el primer edicto se proclama (Ryan, 1998, p. 92):

*“Ningún ser debe ser matado aquí en la ciudad, Pataliputta (actualmente llamada Patna)... Vastos números de seres eran usados cada día en las cocinas reales. Al momento presente este número se ha reducido a tres, dos pavos reales y un venado, y los venados no son matados con regularidad. En un futuro ninguno de estos seres deben de ser matados.”*

En el quinto edicto se prohíbe matar a ciertos animales, como psitácidos, gansos, murciélagos, hormigas reinas, tortugas, puercoespines, ardillas, animales domésticos y todo animal de cuatro patas que no sea usado por el ser humano. Tampoco se deben matar animales con crías. Los bosques no deben ser quemados con la finalidad de matar a sus habitantes silvestres. No se deben alimentar animales vivos a otros animales. El rey Ashoka ordenó que se plantaran hierbas medicinales y árboles que dieran sombra y cavar pozos en el camino tanto para ayudar tanto a seres humanos como animales no humanos como parte de sus obras de caridad (Harvey, 2000, p. 173; Ryan, 1998, p. 92).

Otros textos como en *Digha Nikaya* reprueban la matanza de animales (Ryan, 1998, p. 50):

*Como madre (ellos pensaron), padre, hermano  
cualquier otro tipo de parentesco,  
las vacas son nuestros parientes más excelentes  
de quien vienen muchos remedios.*

*Dadores de bienes y fuerza, de buena  
complexión y la felicidad de la salud,  
habiendo visto la verdad de este*

137 (304 - 232 a.c.), emperador de Mauria convertido al Budismo.

*ganado nunca lo mataron.*

-

*Pero ni con pezuñas ni cuernos  
las vacas causan daño nadie,  
gentiles son como ovejas  
dándonos cubos de leche;  
a pesar de esto, el rajá se apoderó  
de sus cuernos, las mataron por la espada.*

*Entonces los devas, los antidioses, los demonios, guiados  
por Indra, incluso los antepasados,  
gritaron "¡Contra el Dharma<sup>138</sup> es todo esto!"  
mientras caía la espada sobre las vacas.*

*En tiempos anteriores se encontraron tres males:  
deseo, hambre y decadencia;  
pero debido a la matanza de ganado,  
vinieron noventa y ocho enfermedades.*

*Este manejo adhármico<sup>139</sup> de armas,  
descendiente de tiempos antiguos:  
en esto son los inocentes asesinados,  
mientras los sacerdotes caían del Dharma.*

El ejemplo de Ashoka es muy interesante porque proporciona protección a otros seres vivos, pero no lo hace de manera absoluta ni inmediata, sino a través de incrementos graduales, entendiendo que le toma tiempo a una sociedad adaptarse a nuevas normas, demostrando compasión no sólo hacia los animales no humanos, sino también a los humanos, para los cuales no sólo será una imposición, sino que, si se acompaña de una práctica que incluya el estudio y trabajo mental de emociones como la empatía y compasión, se lograría un mejoramiento ético de la comunidad, en quienes acepten voluntariamente este trabajo personal.

En la actualidad es difícil encontrar ejemplos de cómo la filosofía budista se aplica a nivel gubernamental, pues hay países como China, que a pesar de haber sido sede de

138 Se entiende por Dharma las enseñanzas del Buda.

139 "a" funciona como prefijo de negación, por lo que "adhármico" sería una acción contraria a las enseñanzas.

escuelas budistas, no son naciones que realmente se rijan por este sistema de pensamiento, además de que la globalización, colonización y el capitalismo han permeado demasiado en las sociedades y por tanto en sus agendas políticas. Esto ha ocasionado choques entre ambas ideologías, como por ejemplo en Tailandia donde se desarrollan movimientos ecologistas budistas que realizan acciones para proteger a la naturaleza como la ordenación de árboles, esperando con ello defender los bosques de la tasa tan alta de deforestación que obedece al desarrollo económico capitalista. Además las áreas aledañas a los monasterios son reservas naturales y los monjes se capacitan en temas de conservación de la naturaleza (Darlington, 1998; Harvey, 2000, p. 180).

Un mejor ejemplo de la aplicación de la filosofía budista a gran escala es el reino de Bután que ha seguido esta tradición por más de 1000 años. El gobierno de este país basa el sistema de desarrollo en la Felicidad Nacional Bruta y el Camino Medio<sup>140</sup> que buscan el bienestar de la población en armonía con el ambiente, al tiempo que se preservan la cultura y los valores espirituales, por lo que se ha invertido en energías limpias como la hídrica y solar para reemplazar la quema de combustibles fósiles. Esta política se ha materializado en leyes que aseguran que siempre se mantenga un mínimo del 60% de su territorio con cobertura forestal, la creación de programas de reforestación, establecimiento de viveros, dispersión de semillas y el programa de educación forestal para crear una conciencia ecológica dentro de la población. Estas estrategias no sólo tienen como objetivo preservar los recursos naturales, sino también proteger a los animales silvestres y su hábitat. El resultado de esto es que este país actualmente presenta una huella ecológica negativa por el escaso impacto con el que usa sus recursos y su bajo nivel de consumo externo (Chophel et al., 2012; Uddin et al., 2007; van Vuuren & Smeets, 2000).

Enfocándonos en la actitud específica hacia los animales, la práctica de liberación de animales llamada *Tsethar* en tibetano (*Tse* = vida, *Thar* = liberación) es común dentro de Bután. Normalmente se realiza para liberar animales que estaban destinados para consumo<sup>141</sup>, pero si analizamos lo que hay detrás, veremos que representa mucho más que evitar la muerte de un animal. Es una práctica entendida dentro del paradigma del *Bodhisattva*, quien tiene el voto de liberar a todos los seres. Esta ceremonia se realiza

140 Aunque frecuentemente se interpreta el camino medio de manera paralela al justo medio aristotélico, en realidad esto sólo es cierto en un sentido primario, pues el fin último del camino medio es la trascendencia de la dualidad en cualquiera de sus expresiones.

141 En Bután se crían animales para consumo, principalmente de leche y huevo, el consumo de carne es muy escaso, llegando sólo a los 3 Kg / persona /año. Al igual que en el gobierno del rey Ashoka, en Bután no se prohíbe el consumo de animales, pero sí se establecen políticas de protección de los animales, estándares de bienestar y limitaciones en el consumo de carne. Se prohíbe comer carne sólo en los meses de los principales rituales, y básicamente en cualquier momento importante, pues este consumo se consideraría algo poco auspicioso (Chophel et al., 2012, p. 10,12).

tradicionalmente con los animales de consumo que son los más cercanos, pero también se llega a liberar animales silvestres. Lo que se les dice en el momento de la ceremonia es: *“ahora eres libre, no te mataremos por tu carne, no te venderemos por un precio, no te haremos trabajar para nosotros, no usaremos su lana (en el caso de un cordero), que el momento sea propicio, que las consecuencias sean buenas”* (Chophel et al., 2012, p. 9). Estas palabras nos hacen ver que el espíritu de la práctica es liberar a los animales del uso que hacemos de ellos, entendiéndolos como seres valiosos en sí mismos y respetando sus vida. Uno de los problemas de estas prácticas es que llega a niveles comerciales en los que no se cuida de la integridad de los animales, ni de sus condiciones post-liberación, ni de las consecuencias ecológicas en el caso de fauna silvestre. Además, se pierde el sentido compasivo de la práctica, realizándose con fines egoicos de obtención de mérito y recompensas, y no por el beneficio de los animales (Schumann, 2021).

Respecto a otro tipo de animales, en Bután hay una gran cantidad de perros sin hogar y el gobierno destina millones para su cuidado, sin incluir nunca prácticas de exterminio, al igual que para ningún otro animal.<sup>142</sup> En el caso de los animales silvestres, además de los programas de conservación de su hábitat, no se toman acciones contra ellos aún cuando se den conflictos con el ser humano, como la destrucción de cultivos o depredación de animales domésticos (Chophel et al., 2012, p. 12). La conservación de la naturaleza se mantiene como una prioridad a cargo de la División para la Conservación de la Naturaleza<sup>143</sup>, la cual tiene diversas estrategias para la protección de la fauna silvestre que se enfocan en la preservación del hábitat y no se contemplan estrategias que involucren el cautiverio. Por ejemplo, el Centro para el Tigre de Bután tiene estas áreas prioritarias:

- Comprender la ecología de los tigres de montaña y otros gatos.
- Conservación de los hábitats disponibles para los tigres: de los mapas a la acción.
- Mitigar los conflictos entre seres humanos y tigres.
- Contribuir a la política regional y global del tigre a través del discurso con socios conservacionistas y partes interesadas.

El ejemplo de Bután nos deja ver una manera en la que la filosofía budista se puede materializar a través de políticas públicas que se preocupen por el bienestar de los seres humanos, pero al mismo tiempo promuevan el cuidado de los animales no humanos y la

142 Esto se entiende en el caso de vertebrados, no está claro si aplica también para invertebrados.

143 <http://www.dofps.gov.bt>

salvaguarda del medioambiente. Como vemos, su aproximación no es prohibitiva ni abolicionista, sino promotora del cuidado y respeto, así como preventiva, es decir, al mantener más de la mitad del territorio con cobertura forestal y usar fuentes de energía hidroeléctrica en lugar de combustibles fósiles se da una protección automática del medioambiente y los animales silvestres, por lo que dentro de su territorio no son necesarios trabajos de restauración ambiental ni de conservación de especies.

Otro ejemplo interesante de la inclusión de la filosofía budista en la política es el ocurrido en China después de la revolución socialista, en la cual se crearon movimientos de protección animal sustentándose en ideas del budismo; sin embargo, con la finalidad de preservar el movimiento, los fines e incluso los valores de estos grupos debieron subordinarse a las agendas y propaganda política gubernamental. Al final, sólo se defendían aquellos animales que eran convenientes política y económicamente, mientras que se seguía atacando a aquellos que se consideraban indeseables, como algunos insectos. Este evento es una gran lección de cómo las buenas intenciones pueden distorsionarse si se alejan de su fundamento filosófico y se subyugan ante el poder del estado (Schumann, 2021).

Regresando al caso de México, debido a que la constitución no trata el tema de los animales específicamente, se crea un hueco jurídico en relación a ellos. A los animales silvestres se les comprende dentro de la categoría de recursos naturales, son objetos de uso y como tales, pueden ser instrumentalizados para la obtención de ganancias. Las restricciones para esto son mínimas, pues fuera de algunos lineamientos generales que regulan su tenencia, los estándares más altos de bienestar animal no son obligatorios, al igual que los trabajos de educación al público y de conservación de especies. Esto hace que la calidad de las instituciones zoológicas sea muy variada, pues va desde los zoológicos que se preocupan por el bienestar de los animales y desarrollan trabajos de conservación, educación e investigación efectivos, hasta los que son meramente negocios donde todo está en función de las ganancias y los animales apenas son mantenidos con vida.

Por su lado los códigos de ética siguen esta misma tendencia, priorizando el negocio y conveniencia del ser humano al tiempo que se pronuncian a favor del bienestar y la conservación de animales silvestres. Este doble discurso provoca situaciones como la retirada del código de ética de la WAZA probablemente para no afectar los intereses de sus asociados y las políticas de muerte en el código de la EAZA que se amparan bajo el “sustento científico” y no sólo terminan con la vida de numerosos animales a conveniencia,

sino que se esmeran porque este discurso antropocentrista y cientificista sea dispersado entre la población.

La generación de listas de especies en peligro de extinción determina el comercio y movimiento de especies, pero no tiene inferencia en cuanto a la distribución de los recursos dentro de los zoológicos, pues estos frecuentemente se asignan a especies de acuerdo a su carisma o a la agenda institucional o política, más que a la vulnerabilidad o necesidades de las especies o individuos. Hace falta una mirada desde la justicia distributiva y restitutiva y desde la imparcialidad para que sean beneficiados los grupos animales en mayor riesgo y con necesidades especiales, no sólo los más redituables económicamente.

Tenemos a estos animales cautivos, con escasa libertad, frecuentemente sin ningún beneficio individual o de especie y la legislación y asociaciones están bien con ello porque son objetos, propiedades, instrumentos a ser aprovechados por el ser humano. Las leyes mexicanas se crearon con base en una filosofía de cosificación de la vida extrahumana que ha permitido su uso, abuso, explotación y exterminio. Es momento de crear una nueva visión de la vida no humana, donde el valor de lo vivo no sólo se determine por su utilidad, sino que se les reconozca de manera intrínseca y se actúe en consecuencia, incluidos los actos jurídicos.

Existen ya muchas teorías filosóficas que dan razones para la consideración ética, no sólo de los animales, sino también del resto del mundo natural, se han dado múltiples argumentos que son constantemente ignorados ante la idea de supremacía del ser humano. En las leyes y códigos de ética se hacen exhortos para que el personal que trabaja en los zoológicos se esfuercen por darles las mejores condiciones de vida e incluso que haya trabajo de manejo de emociones y empatía para relacionarse mejor con los animales a su cuidado, siendo todo esto posible de desarrollar desde las prácticas y teorías budistas, que no requieren de una conversión religiosa para ser enseñadas y aplicadas.

Mientras no se trate el tema de fondo, esta percepción discriminatoria hacia los animales por considerarlos esencialmente ajenos e inferiores, mientras no se desarrolle un trabajo profundo de mejoramiento ético a partir no sólo de la educación científica, sino también humanística, emotiva y hasta estética, dentro de la cual se aborde la interconexión de la vida en este planeta, no nos será posible cambiar nuestra actitud hacia los otros seres vivos y poder demandar y crear leyes que les reconozcan como seres valiosos en sí mismos, leyes que busquen garantizar un bienestar del ser humano, pero no en aislado, sino entendido como imposible de lograr sin incluir el bienestar los otros animales e incluso plantas y ecosistemas.



Los conceptos como “una salud” han intentado dar cuenta de esto, la humanidad no puede estar bien si los otros animales, plantas y ecosistemas no están bien. Quizá nos quedaría más claro si habláramos de “un sufrimiento”, pues el sufrimiento es el mismo, no sólo pensando en animales con un sistema nervioso que también sufren, sino pensando en que el daño que causamos a un ser vivo no se queda ni se limita al ser vivo lastimado, pues se origina en nuestra mente creando patrones conductuales de agresión y violencia que son repetidos hacia otros seres vulnerables y finalmente estos daños han terminado regresando a nosotros en distintas formas, como por ejemplo las crisis socioambientales.

Es realmente entristecedor pensar que una era geológica lleve nuestra marca, no por la grandeza de nuestras acciones, sino por la destrucción de la que somos capaces (Dirzo et al., 2014). El antropoceno es la definición de nuestro fracaso como habitantes de este planeta. Es deber no sólo de los individuos, sino de los estados poner en marcha acciones para minimizar estos estragos, empezando por leyes que tengan un sustento no antropocéntrico, que permitan las actividades humanas de supervivencia en armonía con la vida dejando atrás la supremacía ideológica arbitraria que nos ha regido por tanto tiempo. Hace 2500 años un hombre nos dijo que la ley de condicionalidad nos hermana e interconecta con toda la vida en este mundo, estamos tardado mucho en escucharle verdaderamente.

El caso de Bután nos ayuda a vislumbrar cómo sería llevar una institución, población y hasta nación en concordancia con la filosofía budista, conservando el interés por el bienestar del ser humano, pero sin ponerlo arbitrariamente por encima de la vida e intereses de los otros seres vivos, sino buscando tener armonía, bienestar y felicidad en conjunto. Su política en cuanto a conservación de especies busca resolver el problema de fondo, la pérdida de los hábitats, antes que intentar paliarlo superficialmente a través de la conservación *ex situ*. En países como México, esto nos enseña algo que ya debería ser obvio, el énfasis y objetivo principal debe ser no sólo detener la deforestación, sino restaurar los ecosistemas y su biodiversidad. Debemos dejar atrás concepciones erradas como el “desarrollo sustentable” que sólo busca seguir explotando a otras formas de vida y a la naturaleza en general sin preocuparse realmente por ellos.

La legislación nacional y políticas internas dentro de los zoológicos necesitan revisar sus prácticas y objetivos para desarrollar planes de acción que sean realmente efectivos y a largo plazo y no sólo limitarse a hacer menos daño y mantener generación tras generación de animales cautivos sin posibilidad de alguna vez volver a ser libres. Si ponemos de verdad el énfasis en la conservación *in situ* podríamos dejar de idealizar la conservación *ex situ*, posicionarla en su verdadera dimensión como herramienta de ayuda para ciertos

individuos o especies que requieran asistencia, y sólo eso. Ayudar a quien necesite ayuda, buscar, en la medida de lo posible, regresarles su estado silvestre, su capacidad de autogestión, liberarlos de nuestra injerencia.

## **CAPÍTULO V. PROPUESTA BIOÉTICA DESDE EL BUDISMO SOBRE LOS ANIMALES SILVESTRES EN ZOOLOGICOS**

La situación de cautividad en que se han mantenido millones de animales silvestres desde hace milenios no había sido tema de cuestionamiento ético hasta fechas recientes. Estas situaciones eran aceptadas debido a que la ideología predominante ha sido primordialmente antropocéntrica, mecanicista, reduccionista y dualista, de manera que simplemente no había nada que cuestionar, pues se consideraban seres inferiores que podían ser usados por el ser humano, además de que este uso no tenía consecuencias para ellos, pues no eran más que máquinas insensibles.

La situación cambió el siglo pasado debido principalmente por los avances en biomedicina que dan evidencia irrefutable de nuestra cercanía con el resto de los animales con quienes compartimos capacidades como la sintiencia y la conciencia, así como la crisis ambiental que ha llevado al planeta a una sexta extinción masiva. Al mismo tiempo se dieron nuevos paradigmas filosóficos que concebían a la ética más allá de las relaciones humanas y desde distintas perspectivas. Así es como surgen las éticas animales o zooéticas (como el utilitarismo y deontología ampliados), otras éticas más incluyentes (biocentrismo, ecocentrismo, holismo, etc) y algunas que cuestionan lo que significa ser un ser humano (posthumanismo).

Los animales silvestres no pueden mantenerse fácilmente bajo cuidado humano, requieren de instalaciones especiales, alimentación muy particular y costosa, medidas de bioseguridad<sup>144</sup> y seguridad muy estrictas y en muchos casos, de una gran cantidad de espacio y diversidad ambiental, además de personal especializado en su cuidado. Todo esto es muy difícil de proveer, tanto logística como económicamente, por lo que la mayoría de los zoológicos no alcanzan los estándares más altos de bienestar para sus residentes. Para esto se requiere de una gran cantidad de recursos humanos y materiales, así como de políticas públicas efectivas. Los trabajos de conservación de especies son igualmente difíciles de lograr, son pocas las instituciones que tienen la capacidad de llevarlos a cabo de manera exitosa, y estos programas sólo abarcan a una minoría de las especies e individuos

144 De acuerdo a la FAO: La bioseguridad es un enfoque estratégico e integrado que engloba los marcos normativos y reglamentarios (con inclusión de instrumentos y actividades) para el análisis y la gestión de los riesgos relativos a la vida y la salud de las personas, los animales y las plantas y los riesgos asociados para el medio ambiente. La bioseguridad abarca la inocuidad de los alimentos, las zoonosis, la introducción de plagas y enfermedades de los animales y las plantas, la introducción y liberación de organismos vivos modificados (OVM) y sus productos (por ejemplo los organismos modificados genéticamente u OMG) y la introducción y gestión de especies exóticas invasivas. La bioseguridad es, pues, un concepto global con importancia directa para la sostenibilidad de la agricultura y los aspectos de amplio espectro de la salud pública y la protección del medio ambiente, incluida la diversidad biológica. El objetivo primordial de la bioseguridad consiste en prevenir, combatir y/o gestionar los riesgos para la vida y la salud. <https://www.fao.org/3/a1140s/a1140s02.pdf>

que se encuentran en cautiverio. En resumen, se tienen a millones de animales silvestres en cautiverio, la mayoría con estándares bajos de bienestar y sin programas efectivos de conservación.

Esta situación genera una gran cantidad de conflictos cognitivos y axiológicos. Por un lado, ya no es posible seguir validando las perspectivas mecanicistas y deterministas con que se concebían a los seres vivos, sin embargo se siguen tratando como objetos. Por otro lado, las diversas posturas axiológicas que confluyen no son compatibles y por tanto no es claro cómo deben de tratarse a estos individuos, si en consideración a su sintiencia o manejarlos como poblaciones o especies dentro de las cuales los individuos pueden ser descartados si no entran dentro de los planes de manejo y conservación.

Estas interrogantes siguen sin resolverse, sin embargo, algunos nuevos elementos pueden traer luz dentro del debate, como son las teorías metafísicas procesuales junto con las ciencias de la complejidad que proveen un nuevo paradigma desde el cual concebir no sólo a nosotros y a los otros seres vivos en aislado, sino las relaciones que tenemos con ellos y por tanto son relevantes para la consideración ética. Una de estas perspectivas es la filosofía budista, la cual ha tenido a los animales como sujetos de consideración ética desde un inicio, y por lo tanto provee de elementos que deben ser tomados en cuenta para enriquecer las discusiones y tomas de decisiones.

La teoría ética budista es compleja y diversa, con fundamentos psicológicos muy importantes. El budismo se pregunta qué contextos cognitivos y motivacionales dan surgimiento a acciones torpes (que causan daño a los seres vivos) y cuáles a acciones hábiles (que no dañan y/o causan beneficio a los seres vivos). A partir de esto desarrolla numerosas estrategias prácticas no sólo para comprender, sino también para implementar estas consideraciones en nuestras actividades cotidianas. Este modelo de ética incluye al resto de los seres vivos de manera orgánica por dos motivos, primero, porque tenemos el mismo origen y en segundo lugar porque el sufrimiento es el mismo entre todos los seres sintientes.<sup>145</sup>

Una aproximación práctica al problema del sufrimiento animal se hace a través de la reflexión de los preceptos éticos y su relación con el bienestar animal. Estos preceptos nos piden esforzarnos por evitar las acciones dañinas para todos los seres, pero también por cultivar y promover las acciones benéficas hacia todos los seres.

145 La observación de las expresiones y conductas de dolor en otros animales y su comparación con los humanos es una constante en la literatura budista. Esto no era comprobable hace miles de años, sin embargo los practicantes budistas decidieron hacer caso a la inferencia en este tema, es decir, si tenemos un mismo origen y nos comportamos de maneras similares ante estímulos que sabemos son dolorosos, significa que ellos también tienen experiencias de dolor y sufrimiento. El hecho de que esta intuición y deducción fue correcta ha sido finalmente comprobado por la ciencia.

Estas consideraciones éticas son útiles para enriquecer el debate subyacente en la normativa relacionada con los animales silvestres en cautiverio. Pues a pesar de haber leyes y normas, al final depende del criterio, capacidad y disposición de cada institución qué tipo de trato se dará a los animales, mientras que no cruce ciertos lineamientos mínimos de crueldad.

La filosofía budista provee de varias herramientas para facilitar la transferencia de esta perspectiva a un nivel práctico. Dentro de este estudio se decidió usar la formulación de los diez preceptos éticos, ya que proveen de lineamientos y reflexiones que abarcan diversos ámbitos de la conducta humana, sin ser contemplados para contextos restrictivos de formas de vida particulares, como los contextos monásticos. Sin embargo existen otros conceptos y formulaciones que podrían ser explorados en estudios posteriores, como el noble sendero óctuple o el desarrollo de las perfecciones o *paramitás*.

Los preceptos no son enunciaciones de obligaciones, no se trata de prohibiciones ni de reglas generales, pues las situaciones complejas no pueden ser medidas con una sola regla. En lugar de esto se establecen guías para la reflexión y acción que deben ser interpretadas en cada contexto, evitando así caer en el relativismo.

Los preceptos se dividen en tres grupos, preceptos del cuerpo o de la acción, preceptos del habla y preceptos de la mente. Los preceptos del cuerpo o de la acción son tres, en ellos se prescribe el abandono de aquellas acciones que dañen a los seres vivos y se procuren aquellas que les son benéficas a través del cultivo de estados mentales de amor y generosidad. Estas acciones se expresan en forma de un cuidado con consideración a las situaciones particulares de cada individuo a través de la observación y contemplación del otro.

Los preceptos del habla son cuatro y abogan porque los humanos tengamos una comunicación veraz, armoniosa, útil y amable, ya sea verbal o no verbal. En este punto es necesario tener en cuenta dos aspectos, primero analizar cómo es que hablamos de los animales no humanos, (si nuestra expresión se refiere a seres vivos sintientes, o cosas y pertenencia) pues eso es consecuencia directa de la manera en que los percibimos y concebimos psicológica y cognitivamente. El otro punto también es cómo nos comunicamos directamente con ellos, pues si bien no es posible tener un diálogo verbalizado (salvo algunos grandes primates que aprenden lenguajes de señas), sí hay una comunicación constante entre los animales silvestres en cautiverio y aquellos que les cuidan, pues por ejemplo se establecen dinámicas de manejo y muchas veces de entrenamiento operante, las cuales pueden tener una cualidad de amabilidad y armonía, o bien causar estrés y daños por ser hostiles.

Los preceptos de la mente tienen relevancia como el origen del pensamiento y las acciones. Los marcos conceptuales desde los cuales significamos al mundo y nuestras experiencias afectan directamente la manera en que interactuamos con otros y cómo afectamos el ambiente alrededor. Debido a esto se aboga por cultivar la tranquilidad mental, la compasión y la sabiduría para contrarrestar la codicia, el odio o aversión y la ignorancia a través de la meditación, reflexión y estudio de la filosofía budista. Como se mencionó anteriormente, si trabajamos directamente con la manera en que concebimos a otros seres vivos podemos incidir en el origen y las consecuencias de nuestras acciones. Una gran parte de este trabajo se dedica a reducir el egoísmo y enfatizar la interconexión de todos los seres vivos, lo cual nos permite tomar en cuenta las necesidades e intereses de los demás con mucha más seriedad. Un efecto secundario es el debilitamiento de pensamientos ilusorios, como son los pensamientos de superioridad que derivan en los centrismos (egocentrismo, antropocentrismo, androcentrismo, especismo, entre otros) y por tanto en la discriminación arbitraria hacia grupos de seres vivos humanos y no humanos. Si consideramos que los otros animales son nuestros hermanos y desarrollamos hacia ellos sentimientos de afecto y aprecio, el resultado será una conducta de consideración y cuidado.

El budismo reconoce la complejidad que se esconde detrás de las acciones del ser humano, es por eso que comprende que un argumento lógico no es suficiente para lograr un cambio de conducta en la mayoría de los casos. Cuando no hay una predisposición a aceptar la expansión del círculo de consideración ética, por más argumentos que se presenten, siempre habrá un contraargumento, pues las ideologías se arraigan en nuestra mente y son frecuentemente muy difíciles de modificar sin un trabajo mental dirigido.

Así es como esta filosofía nos provee de nuevas herramientas para mejorar la manera en que concebimos y nos relacionamos con otros animales, además de dar nuevos elementos para enriquecer la parte normativa de su tenencia y cuidado. En este contexto el budismo no es abolicionista, pero tampoco consentiría en el cautiverio sin razones importantes y de beneficio para los animales mismos, por lo que cada caso tendría que ser analizado para tener en consideración sus particularidades. Con el fin de facilitar el análisis, pero sobre todo la reflexión específica para cada caso se presenta la siguiente guía de preguntas.

### **Guía de preguntas para el análisis de casos en instituciones zoológicas**

A continuación se presenta una guía de preguntas para orientar las reflexiones sobre la situación de los animales silvestres en zoológicos. Los cuestionamientos surgen del análisis del cautiverio de estos animales desde la perspectiva de los 10 preceptos budistas,

agrupándolos en tres categorías: acción, habla y mente. Estas preguntas se pueden utilizar para diferentes contextos y especies animales con la intención de indagar sobre las motivaciones, acciones y consecuencias de las situaciones que se presentan en las instituciones zoológicas.

### **Preceptos de la acción**

1. ¿Qué beneficios tendría o tiene ese individuo al ser mantenido en cautiverio? ¿Qué libertades pierde o qué efectos detrimentales tiene en su vida?
2. Al incorporar nuevos individuos, ¿de dónde provienen? (otras instituciones, comercio (i)legal, extracción de vida libre) ¿Qué implica para ese individuo ser traído a este lugar? ¿Su situación mejora, se mantiene igual o empeora? ¿Pierde o gana algo con el traslado? (libertad, espacio, relaciones sociales, protección).
3. ¿Existen opciones de alojarle en santuarios, instituciones con mayores recursos o de ser regresado a la vida libre?
4. ¿Cuenta la institución con la capacidad de darle los mejores cuidados? Espacio, alimentación, personal capacitado, socialización, medidas de seguridad.
5. ¿Las condiciones climáticas locales les son benéficas o es necesario y posible protegerles del clima? Hay que tener en cuenta las condiciones poco usuales, pero no imposibles, como oleadas de temperaturas extremas, huracanes, tornados, terremotos, etcétera.
6. ¿Se va a continuar la reproducción de los individuos? ¿Cuál es la motivación detrás de esto? ¿Qué se va a hacer con las crías? Volver al punto 1.
7. ¿Existen programas efectivos de conservación para la especie? (Si estos programas están correctamente estructurados, son interinstitucionales, se llevan a cabo de manera compasiva y considerada con los individuos, tienen proyecciones de conservación y reintroducción *in situ*).
8. ¿Se protege a los animales del estrés causado por la presencia de visitantes? Considerar ruido, olores, reverberaciones, presencia visual y contacto directo.
9. ¿Qué mejoras se han hecho recientemente en cuanto a la infraestructura,

logística, alimentación y cuidado de los animales? ¿Es posible aumentar el espacio y complejidad de los albergues?

10. ¿Se realizan programas de educación al público? ¿Qué enfoque tienen estos? ¿Se evalúa su efectividad? ¿Se podrían realizar sin necesidad de tener a un animal físicamente cautivo? ¿Se incorporan elementos humanísticos o sólo se proveen datos científicos?
11. ¿Cuántos accidentes o ataques ocurrieron en el último año? (interacciones agonísticas humano-animal y animal-animal) ¿Es esto menor o mayor que años anteriores? ¿Podrían mejorarse las condiciones de seguridad?
12. ¿Qué tan fácil es para los visitantes acceder a los albergues?
13. ¿Las instalaciones tienen sistemas de seguridad contra incendios, inundaciones o sismos? ¿Existen planes de evacuación en caso de ser necesario?
14. ¿Son seguros los albergues para los animales que alojan y sus cuidadores? ¿Es posible que cualquiera de ellos sufra caídas, electrocuciones, ahogamiento, ataques de congéneres u otros animales? ¿Pueden los visitantes agredirlos directa o indirectamente? (ya sea aventando objetos, comida, golpeando las instalaciones, gritos, etcétera).

### **Preceptos del habla**

15. ¿Qué tipo de lenguaje se usa para hablar de y con los animales? Lenguaje verbal y no verbal. Analizar la relación y comunicación entre animales y sus cuidadores, incluyendo personal médico y sesiones de entrenamiento. Observar si es amable y armonioso u hostil y violento.
16. ¿Se les identifica como cosas o seres vivos?
17. ¿Se les ha dado un nombre o identidad a los individuos?
18. ¿Se expresan falacias, exageraciones, subestimaciones o eufemismos en el lenguaje? Incluyendo el lenguaje interno así como el promocional de la institución.
19. ¿Se presentan formas de hablar entre el personal que causen desarmonía, confusiones o malentendidos?



20. ¿Existen foros de expresión para el personal más allá de los reportes formales técnicos? ¿Hay espacios para discutir cuestiones emocionales relacionadas con el cuidado de los animales o la interacción entre el personal? (En este punto la presencia de facilitadores como mediadores de conflictos podría ser de beneficio).
21. ¿Se habilitan canales de comunicación con personas u organizaciones externas que tengan inquietudes o preocupaciones por la situación de los animales? ¿Son escuchadas las críticas o sólo desestimadas?

### **Preceptos de la mente**

22. ¿Qué relación considero que tengo con los animales no humanos? Biológica, evolutiva, moral, ética, afectiva, laboral. ¿La relación es de control-subordinación o de cuidado?
23. ¿Cuál es el objetivo principal de la institución? (negocio, educación, investigación, conservación) ¿La manera en que se gestiona obedece a este objetivo principal o se da prioridad a otras metas?
24. ¿Existe un trato diferenciado entre especies debido a popularidad o apreciaciones estéticas? ¿Se le asignan la misma cantidad de recursos a diferentes especies y grupos taxonómicos? ¿Los programas de conservación abarcan a distintos grupos taxonómicos?
25. ¿Se realizan programas de capacitación constante del personal directamente a cargo de los animales?
26. ¿Se promueve la educación, concientización y sensibilización del personal y del público?
27. ¿Se preocupa la institución por el bienestar físico y mental del personal?
28. ¿Qué se hace con el dinero generado de su exhibición? Si se destina a mejorar las condiciones de vida de los animales, apoyo a programas de conservación *in situ*, capacitación y seguridad del personal, etcétera.
29. ¿Se realizan algún tipo de ceremonias para honrar a los animales que han fallecido? Puede ser no sólo para los animales que conforman la colección del zoológico, también aquellos que pierden sus vidas para convertirse en su alimento

Es indispensable que el ejercicio de reflexión se realice con la presencia y participación de personas externas y que se incluyan no sólo a especialistas en áreas médico-biológicas, sino también a profesionistas de áreas humanísticas. Si el diálogo se cierra sólo a un gremio en particular, se corre el riesgo de que las prácticas e ideologías normalizadas no sean evidentes y eso repercute en invisibilización de áreas que requieran mejorarse.

Al realizar estas deliberaciones las políticas internas de las instituciones se verían enriquecidas, ya que los trabajos de reflexión y meditación como parte de la capacitación y sensibilización constante del personal ayudarían a mejorar no sólo la relación y el cuidado con los animales a su cargo, también para mejorar las relaciones laborales del personal, que es de suma importancia, pues el tipo de trabajo que se lleva a cabo requiere de una gran colaboración y comunicación entre todas las partes, no sólo por la comodidad, sino también por cuestiones de seguridad, pues el manejo de especies potencialmente peligrosas es sumamente delicado. Frecuentemente se llevan a cabo manejos en los que las vidas de todos los involucrados (humanos y no humanos) están en juego y dependen unos de otros para su seguridad.

### **Las 10 características de un zoológico éticamente aceptable**

Un zoológico éticamente aceptable desde la perspectiva budista debería no sólo pronunciarse en favor de los animales, sino realmente actuar en consecuencia. Un zoológico cuyo marco conceptual aspira al respeto y cuidado imparcial y desinteresado de los animales bajo su cuidado debería poner como prioridad no sólo su bienestar inmediato, sino considerar el futuro de su descendencia, entendiendo que el cautiverio infringe un daño y por tanto no es automáticamente justificable sólo porque pensamos que no les tratamos tan mal. Un zoológico ético por lo tanto:

1. Alberga sólo a los animales que puede cuidar adecuadamente y se esfuerza por el mejoramiento constante de sus condiciones de vida.
2. No perpetúa el cautiverio con fines exclusivamente de exhibición.
3. Da alojamiento a animales rescatados que no tienen otro lugar donde vivir.
4. Tiene como prioridad el trabajo de conservación y educación de las especies en peligro de extinción sin sesgos hacia especies carismáticas y colabora con programas de conservación *in situ*.
5. Sus programas educativos no están solamente basados en datos científicos, sino

que incluyen también la reflexión y sensibilización a través de elementos humanísticos.

6. Se preocupa por el bienestar, capacitación y sensibilización constante del personal.
7. La tranquilidad y privacidad de los animales es valorada y por tanto la presencia de visitantes debe ser lo menos disruptora posible.
8. Promueve el trato ético a los animales dentro y fuera de la institución.
9. Realiza proyectos de investigación no invasiva ni lesiva en beneficio de los animales.
10. Valora la vida de cada uno de los individuos que alberga y sólo les quita la vida cuando esta acción sea verdaderamente por su mejor interés.

## CONCLUSIONES

La filosofía occidental ha proveído de una gran cantidad de perspectivas para en análisis de las relaciones entre los seres humanos con los otros animales, sin embargo es pertinente y necesario seguir enriqueciendo esta discusión con nuevas formas de entender nuestro lugar en el mundo, las cuales se han desarrollado desde orígenes distintos y cuyos argumentos se han moldeado y madurado a través de los siglos. La filosofía budista es un sistema de pensamiento altamente sofisticado, comprensivo y con una metodología epistémica que requiere de la autocrítica y comprobación a través de la experiencia, por lo que evita los dogmatismos. Es por esto que su conocimiento no sólo es compatible con los hallazgos científicos, sino que los acepta a manera de comprobación y enriquecimiento.

La interconexión entre seres vivos, nuestra interdependencia en un mundo en el que todos estamos conectados en innumerables formas es la fundamentación de la filosofía budista. El análisis profundo de los fenómenos a partir de sus causas y condiciones ha llevado a esta filosofía a encontrar una metodología que mejora nuestra manera de entender el mundo y responder ante él a través de estados mentales de afecto, comprensión, compasión y ecuanimidad. El practicante hace de su vida una misión de cuidado hacia sí mismo y hacia los demás, porque comprende que no hay divisiones reales, porque no evalúa el sufrimiento de unos por encima del de los otros. Así desde el budismo se ha abogado por el bienestar de los animales domésticos, así como por la conservación de los ecosistemas y sus habitantes silvestres.

El budismo trabaja la mente a través de la meditación para entrenar al individuo a observarse y observar al mundo y ver cada situación como única. A cada momento surge la pregunta ¿qué es lo que está pasando en este momento? ¿Qué hace a esta situación diferente de otras? A través de esto se evitan las respuestas automatizadas o absolutistas que quizá pueden ser convenientes, pero que también llegan a generar injusticias.

La filosofía budista se sustenta en una metafísica procesual que comprende una única ontología del mundo fenoménico, la condicionalidad, la cual evidencia la complejidad e interconexión entre todos los elementos que la conforman, los cuales son impermanentes y carecen de una naturaleza intrínseca. La vida en este planeta es un gran proceso iniciado hace millones de años y que continúa a través de las diversas formas de vida que surgen y cesan continuamente, como olas en un océano. Los seres humanos somos una gran ola que ha salido de control aplastando y modificando a muchas otras olas de especies animales y ecosistemas.

Si todos los seres sintientes estamos conformados de la misma manera, tenemos un mismo origen, el sufrimiento de todos los sintientes tiene la misma relevancia, así como cada uno de nosotros busca no sufrir y ser feliz, el bienestar y felicidad de todos es igualmente importante y debe ser procurado, pero ¿qué es lo que nos impide aceptar esto como la naturaleza de la realidad? Son las percepciones distorsionadas que tenemos de la realidad debido a la materialización mental de sesgos cognitivos y socioculturales que no corresponden con la realidad misma. Una de las concepciones más diseminadas en nuestra cultura es la superioridad del ser humano y su distanciamiento ontológico del resto de la naturaleza. Esta superioridad autoimpuesta afecta seriamente la deliberación ética al permitirse discriminar entre quienes sí son dignos de consideración y quienes no.

Desde la concepción budista, nuestra ola no tiene derecho de supremacía, si acaso podemos considerar que tenemos algún elemento superior, sería el de tener la capacidad de empatizar y cuidar del otro. Al deshacernos del pensamiento dualista podemos vernos como los seres que realmente somos, como los procesos de vida interconectados e interdependientes, podemos eliminar las fronteras ideológicas que impiden el desarrollo de la compasión y su expresión a través del cuidado desinteresado.

Esta consideración ética que no se limita a nuestros congéneres nos permite dar un paso adelante y salir del egoísmo de especie (especismo) para procurar el cese del sufrimiento en toda forma de vida que pueda ser afectada, incluyendo y empezando por nuestra propia vida. Esto no es un acto de egoísmo, sino el entendimiento primero, de que no podemos ayudar a otros si nosotros mismos estamos mal, y segundo, que nuestro bienestar y el de el resto de los seres vivos están relacionados, mi bienestar es tan importante como el de los otros y la sabiduría implica encontrar las formas de empatar estas consideraciones a través de nuestras acciones, es decir, a través de una ética basada en la compasión hacia todos los seres.

De esta manera la consideración ética de los animales es parte integral del budismo, el trabajo meditativo y reflexivo conlleva la expansión del círculo de consideración hacia todos los seres y que se materializa en los preceptos éticos. Estos preceptos son principios de entrenamiento que están enfocados primero, en ayudarnos a identificar las acciones torpes y dañinas que cometemos, para después poder sustituirlas por acciones hábiles y beneficiosas. Los preceptos no son mandamientos porque se entiende que la complejidad de cada situación debe ser entendida de manera particular, las resoluciones absolutistas no siempre son adecuadas, pueden incluso resultar dañinas. Esto tampoco debe entenderse como un llamado al relativismo, pues los preceptos son precisamente las directrices que

nos apuntan hacia un objetivo, que nos recuerdan aquello que es importante, el beneficio de todos los seres como parte integral del logro de la iluminación.

Aunque estas acciones virtuosas están destinadas a entidades sintientes o individuos, se hace la apelación a la inclusión de especies como una entidad conformada por seres que pueden ser dañados y que poseen características comunes, cuyo efecto en el mundo circundante funciona como una unidad y que sus modificaciones conjuntas afectan la vida de los demás seres y ecosistemas.

El cautiverio de animales silvestres debería ser un último recurso, cuando no haya posibilidad de libertad para ellos, cuando sea la única manera de preservar a una especie. De ser así, ¿cómo deberíamos llevar a cabo el cautiverio? ¿Qué directrices tendríamos que seguir?

La situación de los animales silvestres en cautiverio es sumamente compleja, la diversidad de especies, instituciones, contextos socioculturales y las interrelaciones entre estos elementos hacen que no sea posible emitir juicios generales sobre ellos sin que se cometa alguna injusticia u omisión. El abolicionismo deja poco espacio para el rescate y la conservación de especies, el bienestarismo antropocéntrico falla en velar por los intereses de estos animales dejándolos a merced de la capacidad y disposición de los seres humanos a cargo.

A través de la reflexión y metodologías budistas podemos analizar y comprender cada situación en su singularidad, determinar cuándo el cautiverio es necesario y hasta de beneficio para los animales silvestres y cuándo esta situación es simplemente derivada de la cosificación e instrumentalización de los animales para el beneficio humano.

El budismo nos da la oportunidad y herramientas para crecer como agentes éticos tanto a nivel individual como grupal. Las prácticas meditativas, reflexivas y contemplativas han guiado a millones de personas por más de dos milenios para llevar el conocimiento y las emociones humanas hasta estados sublimes de compasión y cuidado hacia todos los seres. El voto del practicante es dedicar su vida a esta misión, la cual podría parecer abrumadora e imposible, pero no tiene que hacerla solo, pues parte de su misión incluye el dar este conocimiento y apoyo a otros seres humanos. Así se van creando redes de personas que caminan juntas con un mismo objetivo, pero cada una dando lo que es mejor y único de sí misma. El arquetipo de la compasión llamado *Avalokiteshvara* tiene una representación en la que posee mil brazos, cada uno con una herramienta distinta para ayudar y aliviar el sufrimiento de todos los seres. Todos aquellos que emprendemos este viaje, esta misión de amor y cuidado, representamos uno de estos brazos. El compromiso

de superación y trabajo en conjunto es el que hace posible que esa filosofía se manifieste como acciones efectivas de ayuda hacia todo tipo de seres. Los animales silvestres en cautiverio no deberían de ser una excepción.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aaltola, E. (2008). Personhood and Animals. *Environmental ethics*, 30(2), 175–193.
- Aguirre, A. A. (2009). Essential veterinary education in zoological and wildlife medicine: a global perspective. *Revue Scientifique et Technique*, 28(2), 605–610.
- Ahlskog, R. (2017). Moral Enhancement Should Target Self-Interest and Cognitive Capacity. *Neuroethics*, 10(3), 363–373.
- Allen, C., & Bekoff, M. (2007). Animal consciousness. En S. S. V. Max (Ed.), *The Blackwell Companion to Consciousness*. John Wiley & Sons Ltd.
- Ambros, B. (2014). Animals in Japanese Buddhism: The third path of existence. *Religion Compass*, 8(8), 251–263.
- Andersson, M., & Simmons, L. W. (2006). Sexual selection and mate choice. *Trends in Ecology & Evolution*, 21(6), 296–302.
- Arnau, J. (2020). La ciencia inversa de Goethe. Un sueño inacabado. *Cuadernos hispanoamericanos*. <https://cuadernoshispanoamericanos.com/la-ciencia-inversa-de-goethe-un-sueno-inacabado/>
- Asa, C. (2016). Weighing the options for limiting surplus animals. *Zoo Biology*, 35(3), 183–186.
- Ávila Gaitán, I. D. (2019). Los animales ante la muerte del hombre:(tecno) biopoder y performances de la (des) domesticación. *Tabula Rasa*.  
[http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892019000200251&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892019000200251&script=sci_abstract&tlng=pt)
- Bahr, N. I., Pryce, C. R., Döbeli, M., & Martin, R. D. (1998). Evidence from urinary cortisol that maternal behavior is related to stress in gorillas1. *Physiology & Behavior*, 64(4), 429–437.
- Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review: An Official Journal of the Society for Personality and Social Psychology, Inc*, 3(3), 193–209.



- Barnosky, A. D., Matzke, N., Tomiya, S., Wogan, G. O. U., Swartz, B., Quental, T. B., Marshall, C., McGuire, J. L., Lindsey, E. L., Maguire, K. C., & Others. (2011). Has the Earth's sixth mass extinction already arrived? *Nature*, *471*(7336), 51–57.
- Barongi, R. Fisker, F. Parker, M. Gusset, M. (Ed.). (2015). *Comprometiéndose con la Conservación: La Estrategia Mundial de Zoológicos y Acuarios para la Conservación*. Asociación Mundial de Zoológicos y Acuarios ( WAZA) Oficina Ejecutiva, Gland, Suiza.
- Bar-On, Y. M., Phillips, R., & Milo, R. (2018). The biomass distribution on Earth. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, *115*(25), 6506–6511.
- Barstow, G. (2019). On the moral standing of animals in Tibetan Buddhism. *Études mongoles sibériennes centrasiatiques et tibétaines*, *50*.  
<https://doi.org/10.4000/emscat.3865>
- Beauchamp, T. L. (1999). The failure of theories of personhood. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, *9*(4), 309–324.
- Beauchamp, T. L., & Wobber, V. (2014). Autonomy in chimpanzees. *Theoretical Medicine and Bioethics*, *35*(2), 117–132.
- Beckoff, M., & Ramp, D. (2014). Compassion in conservation: Don't be cruel to be kind. *New scientist*, *2974*, 26–27.
- Bekoff, M. (2007). Aquatic animals, cognitive ethology, and ethics: questions about sentience and other troubling issues that lurk in turbid water. *Diseases of Aquatic Organisms*, *75*(2), 87–98.
- Bekoff, M., & Bexell, S. M. (2010). Ignoring Nature: Why We Do It, the Dire Consequences, and the Need for a Paradigm Shift to Save Animals, Habitats, and Ourselves. *Human Ecology Review*, *17*(1), 70–74.
- Bekoff, M., & Pierce, J. (2017). *The Animals' Agenda: Freedom, Compassion, and Coexistence in the Human Age*. Beacon Press.
- Benbow, S. M. P. (2004). Death and Dying at the Zoo. *Journal of popular culture*, *37*(3), 379.
- Bertenshaw, C., & Rowlinson, P. (2009). Exploring Stock Managers' Perceptions of the

- Human—Animal Relationship on Dairy Farms and an Association with Milk Production. *Anthrozoös*, 22(1), 59–69.
- Bialek, M. (2014). *Thai Buddhist Ecology Monks: Competing Views of the Forest*.  
[http://scholar.colorado.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1046&context=honr\\_theses](http://scholar.colorado.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1046&context=honr_theses)
- Borges, J. L. (2011). *Cuentos completos*. Penguin Random House Grupo Editorial España.
- Boyle, R. P. (2017). Cracking the Buddhist Code: A Contemporary Theory of First-Stage Awakening. *Journal of Consciousness Studies*, 24(9-10), 156–180.
- Braidotti, R. (2015). *Lo Posthumano*. Editorial GEDISA.
- Braun, A., & Bugnyar, T. (2012). Social bonds and rank acquisition in raven nonbreeder aggregations. *Animal behaviour*, 84(6), 1507–1515.
- Braverman, I. (2014). Conservation without nature: the trouble with *in situ versus ex situ* conservation. *Geoforum; journal of physical, human, and regional geosciences*, 51, 47–57.
- Breton, G., & Barrot, S. (2014). Influence of enclosure size on the distances covered and paced by captive tigers (*Panthera tigris*). *Applied animal behaviour science*, 154, 66–75.
- Brockmann, D., Camargo, C. Q., & Gershenson, C. (2019). *Complexity explained*.  
<https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10871/124302/ComplexityExplained.pdf?sequence=1>
- Bruce, A. (2018). Paradox and Practice--Morally Relevant Distinctions in the Buddhist Characterization of Animals. *The Routledge Handbook of Religion and Animal Ethics*.
- Bruni, C. M., Fraser, J., & Schultz, P. W. (2008). The Value of Zoo Experiences for Connecting People with Nature. *Visitor Studies*, 11(2), 139–150.
- Bugnyar Thomas, M. J. J. M. (2017). Avian Social Relations, Social Cognition and Cooperation. En S. D. H. Carel ten Cate (Ed.), *Avian Cognition* (pp. 314–336). Cambridge University Press.
- Callicott, J. B. (1980). Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental ethics*, 2(4), 311–338.
- Callicott, J. B. (1987). The conceptual foundations of the land ethic. *Technology and values:*

*Essential readings*, 438–453.

Callicott, J. B. (2001). Multicultural environmental ethics. *Daedalus-Boston Mass*, 130(4), 77–98.

Callicott, J. B. (2008). The New New (Buddhist?) Ecology. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 2(2). <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&profile=ehost&scope=site&authtype=crawler&jrnl=17494907&AN=37565793&h=0x3TypuB1ZTIHDauA2BwtWNeNzZa1XziGLj1NJKNyw30U0xUsS8Bjow8u16BWA49NUONc6xyGYhEINbv%2FLVLVg%3D%3D&crl=c>

Caro, T. M. (2003). Umbrella species: critique and lessons from East Africa. *Animal Conservation forum*, 6(2), 171–181.

Caso, J. M. R., & Solano, R. N. (2016). Los arquitectos de la síntesis moderna: sus reflexiones sobre la moral. *Cultura y evolución*, 87–97.

Che-Castaldo, J. P., Grow, S. A., & Faust, L. J. (2018). Evaluating the Contribution of North American Zoos and Aquariums to Endangered Species Recovery. *Scientific Reports*, 8(1), 9789.

Cho, F. (2017). Buddhism and Science as Ethical Discourse. En M. Jerryson (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*. Oxford University Press.

Chophel, D., Thinley, S., & Gyaltshen, D. (2012). Animal Wellbeing: The Concept and Practice of Tsethar in Bhutan. En Dasho Karma Ura And (Ed.), *In Buddhism Without Borders—Proceedings of the International Conference on Global Buddhism*. Thimphu: The Centre for Bhutan Studies. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/summary?doi=10.1.1.731.1506>

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917, Diario Oficial de la Federación.

Coolman, A. A., Niedbalski, A., Powell, D. M., Kozlowski, C. P., Franklin, A. D., & Deem, S. L. (2020). Changes in human health parameters associated with an immersive exhibit experience at a zoological institution. *PloS One*, 15(4), e0231383.

Crates, R., Langmore, N., Ranjard, L., Stojanovic, D., Rayner, L., Ingwersen, D., &

- Heinsohn, R. (2021). Loss of vocal culture and fitness costs in a critically endangered songbird. En *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* (Vol. 288, Número 1947). <https://doi.org/10.1098/rspb.2021.0225>
- Cross, P. C., Cole, E. K., Dobson, A. P., Edwards, W. H., Hamlin, K. L., Luikart, G., Middleton, A. D., Scurlock, B. M., & White, P. J. (2010). Probable causes of increasing brucellosis in free-ranging elk of the Greater Yellowstone Ecosystem. En *Ecological Applications* (Vol. 20, Número 1, pp. 278–288). <https://doi.org/10.1890/08-2062.1>
- Darlington, S. M. (1998). The Ordination of a Tree: The Buddhist Ecology Movement in Thailand. *Ethnology*, 37(1), 1–15.
- Davis, B. (2007). *Does a Dog See Into its Buddha-Nature? Re-posing the Question of Animality/Humanity in Zen Buddhism* (D. Jones (Ed.)). Jain Publishing Company.
- DeGrazia, D. (2007). Human-animal Chimeras: Human Dignity, Moral Status, And Species Prejudice. *Metaphilosophy*. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-9973.2007.00476.x>
- Dickins, T. E., & Rahman, Q. (2012). The extended evolutionary synthesis and the role of soft inheritance in evolution. *Proceedings. Biological Sciences / The Royal Society*, 279(1740), 2913–2921.
- Dirzo, R., Young, H. S., Galetti, M., Ceballos, G., Isaac, N. J. B., & Collen, B. (2014). Defaunation in the Anthropocene. *Science*, 345(6195), 401–406.
- Dobson, A., & Meagher, M. (1996). The Population Dynamics of Brucellosis in the Yellowstone National Park. *Ecology*, 77(4), 1026–1036.
- Domínguez, G. A. (2012). Continuidades y diferencias en animales y humanos: una perspectiva fenomenológica desde Edmund Husserl y Jakob Von Uexküll. *IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XIX Jornadas de Investigación VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. <https://www.aacademica.org/000-072/108.pdf>
- Dupré, J. (2017). The metaphysics of evolution. *Interface Focus*, 7(5), 20160148.
- EAZA Council. (2016). *EAZA Code of Ethics*.

<https://www.eaza.net/assets/Uploads/Standards-and-policies/EAZA-Code-of-Ethics2015.pdf>

- Eberth, J., & Sedlmeier, P. (2012). The Effects of Mindfulness Meditation: A Meta-Analysis. *Mindfulness*, 3(3), 174–189.
- Edelglass, W., & Garfield, J. (2009). *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. Oxford University Press.
- Eichler, L. J. (2020). Ecocide Is Genocide: Decolonizing the Definition of Genocide. *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, 14(2), 9.
- Emery, N. J. (2018). Intelligence, Evolution of. En H. Callan (Ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology* (Vol. 188, pp. 1–12). John Wiley & Sons, Ltd.
- Falk, J. H., Reinhard, E. M., Vernon, C. L., Bronnenkant, K., Heimlich, J. E., & Deans, N. L. (2008). Why zoos and aquariums matter: Assessing the impact of a visit to a zoo or aquarium. Silver Spring MD: Association of zoos and aquariums. *Hodak, E.*
- Fennell, D. A. (2012). Tourism, Animals and Utilitarianism. *Tourism Recreation Research*, 37(3), 239–249.
- Ferencz-Flatz, C. (2017). Humanizing the Animal, Animalizing the Human: Husserl on Pets. *Human studies*, 40(2), 217–232.
- Fitzpatrick, B. M. (2004). Rates of evolution of hybrid inviability in birds and mammals. *Evolution; International Journal of Organic Evolution*, 58(8), 1865–1870.
- Fleishman, E., Murphy, D. D., & Brussard, P. F. (2000). A New Method For Selection Of Umbrella Species For Conservation Planning. *Ecological applications: a publication of the Ecological Society of America*, 10(2), 569–579.
- Garfield, J. L. (2010). What is it Like to be a Bodhisattva? Moral Phenomenology in Śāntideva's Bodhicaryāvatāra. *Journal of the international association of Buddhist Studies*, 33(1-2), 333–357.
- Garfield, J. L. (2014). *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy*. Oxford University Press.
- Gershenson, C., & Heylighen, F. (2005). How can we think the complex? *Managing*

*organizational complexity: philosophy, theory and application*, 3, 47–62.

- Gilbert, T., Gardner, R., Kraaijeveld, A. R., & Riordan, P. (2017). Contributions of zoos and aquariums to reintroductions: historical reintroduction efforts in the context of changing conservation perspectives. *International Zoo Yearbook*, 51(1), 15–31.
- Goetz, J. L., Keltner, D., & Simon-Thomas, E. (2010). Compassion: An evolutionary analysis and empirical review. *Psychological bulletin*, 136(3), 351–374.
- Goodman, C. (2014). *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics*. Oxford University Press.
- Gosling, S. D. (2001). From mice to men: What can we learn about personality from animal research? *Psychological bulletin*, 127(1), 45–86.
- Granoff, P. (2019). For the Love of Dogs: Finding Compassion in a Time of Famine in Pali Buddhist Stories. *Religions*, 10(3), 183.
- Grant, R. A., Montrose, V. T., & Wills, A. P. (2017). ExNOTic: Should We Be Keeping Exotic Pets? *Animals : An Open Access Journal from MDPI*, 7(6).  
<https://doi.org/10.3390/ani7060047>
- Gray, J. (2017). *Zoo Ethics: The Challenges of Compassionate Conservation*. Csiro Publishing.
- Greco, B. J., Meehan, C. L., Hogan, J. N., Leighty, K. A., Mellen, J., Mason, G. J., & Mench, J. A. (2016). The Days and Nights of Zoo Elephants: Using Epidemiology to Better Understand Stereotypic Behavior of African Elephants (*Loxodonta africana*) and Asian Elephants (*Elephas maximus*) in North American Zoos. *PloS One*, 11(7), e0144276.
- Greenall, J. S., Cornu, L., Maigrot, A.-L., de la Torre, M. P., & Briefer, E. F. (2022). Age, empathy, familiarity, domestication and call features enhance human perception of animal emotion expressions. *Royal Society Open Science*, 9(12), 221138.
- Griffin, D. R., & Speck, G. B. (2004). New evidence of animal consciousness. *Animal Cognition*, 7(1), 5–18.
- Gruen, L. (2015). *Entangled Empathy: An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals*. Lantern Books.

- Gruen, L. (2018). Incarceration, Liberty, and Dignity. En A. Linzey & C. Linzey (Eds.), *The Palgrave Handbook of Practical Animal Ethics* (pp. 153–163). Palgrave Macmillan UK.
- Gusset, M., & Dick, G. (2010). “Building a Future for Wildlife”? Evaluating the contribution of the world zoo and aquarium community to in situ conservation. *International Zoo Yearbook*, 44(1), 183–191.
- Gusset, M., & Dick, G. (2011). The global reach of zoos and aquariums in visitor numbers and conservation expenditures. *Zoo Biology*, 30(5), 566–569.
- Hallisey, C. (1996). Ethical Particularism in Theravàda Buddhism. *Journal of Buddhist ethics*, 3, 32–43.
- Hamidieh, H., Alhami, A., & Mirian, J. (2011). *Capture Myopathy In Red Deer And Wild Goat: Case Study*. <https://www.sid.ir/en/Journal/ViewPaper.aspx?ID=215569>
- Hartig, F. (2013). Panda diplomacy: The cutest part of China’s public diplomacy. *The Hague Journal of Diplomacy*, 8(1), 49–78.
- Harvey, P. (2000). *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Cambridge University Press.
- Heirman, A. (2020). Protecting insects in medieval Chinese Buddhism: Daoxuan’s Vinaya commentaries. *Buddhist studies review*, 37(1), 27–52.
- Hermansen, J. S., Saether, S. A., Elgvin, T. O., Borge, T., Hjelle, E., & Saetre, G.-P. (2011). Hybrid speciation in sparrows I: phenotypic intermediacy, genetic admixture and barriers to gene flow. *Molecular Ecology*, 20(18), 3812–3822.
- Herráez, P., Espinosa de los Monteros, A., Fernández, A., Edwards, J. F., Sacchini, S., & Sierra, E. (2013). Capture myopathy in live-stranded cetaceans. *Veterinary Journal*, 196(2), 181–188.
- Hershock, P. (2007). Buddha-nature and Bodhichitta: animals and humans in dramatic ensembles intent upon enlightenment. En D. Jones (Ed.), *Buddha-nature and animality*. Jain Publishing Company.
- Herzing, D. L., & White, T. I. (1998). Dolphins and the Question of Personhood. *Etica Animali*. <http://indefenseofdolphins.com/wp-content/uploads/2013/07/dhtw1.pdf>

- Heylighen, F., Cilliers, P., & Gershenson, C. (2017). *Philosophy and complexity*. CRC Press.
- Higginbottom, K. (2004). *Wildlife tourism: Impacts, management and planning*. Common Ground Publishing.
- Holdgate, M. R., Meehan, C. L., Hogan, J. N., Miller, L. J., Rushen, J., de Passillé, A. M., Soltis, J., Andrews, J., & Shepherdson, D. J. (2016). Recumbence Behavior in Zoo Elephants: Determination of Patterns and Frequency of Recumbent Rest and Associated Environmental and Social Factors. *PloS One*, *11*(7), e0153301.
- Horta, O. (2016). Contra la ética de la ecología del miedo. Por un cambio en los fines de la intervención en la naturaleza. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, *0*(0). <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/35>
- Horta, O. (2017). Animal Suffering in Nature: The Case for Intervention. *Environmental ethics*, *39*(3), 261–279.
- Hursthouse, R. (2006). Applying virtue ethics to our treatment of the other animals. *The Practice of Virtue*, 136–155.
- Huxter, M. (2015). Mindfulness and the Buddha's noble eightfold path. En *Buddhist foundations of mindfulness* (pp. 29–53). Springer.
- Hvilsom, C., Welden, H. L. Å., Stelvig, M., & Nielsen, C. K. (2020). The contributions of EAZA zoos and aquariums to peer-reviewed scientific research. *Journal of zoo and wildlife medicine: official publication of the American Association of Zoo Veterinarians*. <https://www.jzar.org/jzar/article/download/486/317>
- Ip, P.-K. (1983). Taoism and the Foundations of Environmental Ethics. *Environmental ethics*, *5*(4), 335–343.
- Isaac, A. (2011). *Towards Eco-Dharma: The Contribution of Gandhian Thought to Ecological Ethics in India* [open.bu.edu]. <https://open.bu.edu/handle/2144/1449>
- Jablonka, E., & Lamb, M. J. (2014). *Evolution in Four Dimensions, revised edition: Genetic, Epigenetic, Behavioral, and Symbolic Variation in the History of Life*. MIT Press.
- Jacobson, S. L., Ross, S. R., & Bloomsmith, M. A. (2016). Characterizing abnormal behavior in a large population of zoo-housed chimpanzees: prevalence and potential influencing



- factors. *PeerJ*, 4, e22225.
- Jaenisch, R., & Bird, A. (2003). Epigenetic regulation of gene expression: how the genome integrates intrinsic and environmental signals. *Nature Genetics*, 33 Suppl, 245–254.
- James, M. C., Martin, K., & Dutton, P. H. (2004). Hybridization Between a Green Turtle, *Chelonia mydas*, and Loggerhead Turtle, *Caretta caretta*, and the First Record of a Green Turtle in Atlantic Canada. *Canadian Field-Naturalist*, 118(4), 579–582.
- Jamieson, D. (1985). Against zoos. *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, 5, 97–103.
- Jena, N. P. (2019). Moral dilemmas of Buddhism on animal suffering. *Asian Philosophy*, 29(3), 248–263.
- Jensen, E. A., Moss, A., & Gusset, M. (2017). Quantifying long-term impact of zoo and aquarium visits on biodiversity-related learning outcomes. *Zoo Biology*, 36(4), 294–297.
- Jesmer, B. R., Merkle, J. A., Goheen, J. R., Aikens, E. O., Beck, J. L., Courtemanch, A. B., Hurley, M. A., McWhirter, D. E., Miyasaki, H. M., Monteith, K. L., & Kauffman, M. J. (2018). Is ungulate migration culturally transmitted? Evidence of social learning from translocated animals. *Science*, 361(6406), 1023–1025.
- Kaminski, J., Waller, B. M., Diogo, R., Hartstone-Rose, A., & Burrows, A. M. (2019). Evolution of facial muscle anatomy in dogs. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. <https://doi.org/10.1073/pnas.1820653116>
- Kant, I. (2021). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Greenbooks.
- Kaufman, L. (2012). When babies don't fit plan, question for zoos is, now what. *The New York times*, 2, 2012.
- Keown, D. (1995). *Buddhism and Bioethics*. Antony Rowe Ltd.
- Keown, D. (2001). *Buddhism and Bioethics*. Palgrave.
- Kisling, V. N. (Ed.). (2000). *Zoo and aquarium history: Ancient animal collections to zoological gardens*. CRC Press.
- Kittay, E. F. (2005). At the margins of moral personhood. *Ethics*, 116(1), 100–131.
- Kuster, A. C. (2020). Genealogía Del Concepto De Animal: Un Estudio Para Una Ética

- Futura. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 0(0).  
<http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/250>
- La Asamblea Legislativa, D. E. L. D. F., & Legislatura, I. I. (s/f). Ley De Protección A Los Animales Del Distrito Federal. *aldf.gob.mx*. <http://aldf.gob.mx/archivo-54e6a63d674a3408db21ccd2c2414be8.pdf>
- Lapiz, M. D. S., Fulford, A., Muchimapura, S., Mason, R., Parker, T., & Marsden, C. A. (2003). Influence of postweaning social isolation in the rat on brain development, conditioned behavior, and neurotransmission. *Neuroscience and Behavioral Physiology*, 33(1), 13–29.
- Lee, R. (2019). Biohactivism, Cyborgasm, and Transhumanism. En N. Lee (Ed.), *The Transhumanism Handbook* (pp. 499–501). Springer International Publishing.
- Legislativa, A. (2015). *NOM-033-SAG/ZOO-2014 Métodos para dar muerte a los animales domésticos y silvestres* (Vol. 26).
- Leopold, A. (2014). The Land Ethic. En F. O. Ndubisi (Ed.), *The Ecological Design and Planning Reader* (pp. 108–121). Island Press/Center for Resource Economics.
- Ley de Protección a los Animales del Distrito Federal, 2014, Diario Oficial de la Federación.
- Ley General de Vida Silvestre, 2015, Nueva Ley en el Diario Oficial de la Federación,  
<http://201.147.98.14/camara/content/download/279596/877871/file/Decretos%20LGVS.pdf>
- Llano-Alonso, F. H. (2019). *Transhumanism, Vulnerability and Human Dignity*.  
<https://idus.us.es/handle/11441/97020>
- Llewellyn, T., & Rose, P. E. (2021). Education Is Entertainment? Zoo Science Communication on YouTube. *J. Zool. Bot. Gard*, 2, 250–264.
- Loh, T.-L., Larson, E. R., David, S. R., de Souza, L. S., Gericke, R., Gryzbek, M., Kough, A. S., Willink, P. W., & Knapp, C. R. (2018). Quantifying the contribution of zoos and aquariums to peer-reviewed scientific research. *FACETS*, 3(1), 287–299.
- Lomas, T., Cartwright, T., Edginton, T., & Ridge, D. (2015). A Qualitative Analysis of Experiential Challenges Associated with Meditation Practice. *Mindfulness*, 6(4), 848–

860.

- Lovell, B. L., & Lee, R. T. (2013). Burnout and health promotion in veterinary medicine. *The Canadian Veterinary Journal. La Revue Veterinaire Canadienne*, 54(8), 790–791.
- Lundgren, E. J., Ramp, D., Rowan, J., Middleton, O., Schowanek, S. D., Sanisidro, O., Carroll, S. P., Davis, M., Sandom, C. J., Svenning, J.-C., & Wallach, A. D. (2020). Introduced herbivores restore Late Pleistocene ecological functions. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 117(14), 7871–7878.
- Lundgren, E. J., Ramp, D., Stromberg, J. C., Wu, J., Nieto, N. C., Sluk, M., Moeller, K. T., & Wallach, A. D. (2021). Equids engineer desert water availability. *En Science* (Vol. 372, Número 6541, pp. 491–495). <https://doi.org/10.1126/science.abd6775>
- Malamud, R., Broglio, R., Marino, L., Lilienfeld, S. O., & Nobis, N. (2010). Do Zoos and Aquariums Promote Attitude Change in Visitors? A Critical Evaluation of the American Zoo and Aquarium Study. *Society & Animals: Social Scientific Studies of the Human Experience of Other Animals*, 18(2), 126–138.
- Marino, L., Bradshaw, G., & Malamud, R. (2009). The Captivity Industry. *Best Friends Magazine*, 25. <http://www.elephants.com/pdf/The%20Captivity%20Industry.pdf>
- Marino, L., Rose, N. A., Visser, I. N., Rally, H., Ferdowsian, H., & Slootsky, V. (2020). The harmful effects of captivity and chronic stress on the well-being of orcas (*Orcinus orca*). *Journal of veterinary behavior: clinical applications and research: official journal of: Australian Veterinary Behaviour Interest Group, International Working Dog Breeding Association*, 35, 69–82.
- Martínez del Castillo, G. (2006). ¿¡Elefantes Pintando?! Una Efectiva Terapia Ocupacional. *REDVET. Revista Electrónica de Veterinaria*, 7(9), 1–4.
- Mason, G. J. (2015). Using species differences in health and well-being to identify intrinsic risk and protective factors. *WAZA Mag*, 16(1), 2–5.
- Mason, G. J., & Latham, N. (2004). *Can't stop, won't stop: is stereotypy a reliable animal welfare indicator?*  
[https://atrium.lib.uoguelph.ca/xmlui/bitstream/handle/10214/4716/Mason\\_](https://atrium.lib.uoguelph.ca/xmlui/bitstream/handle/10214/4716/Mason_)

%26\_Latham\_2004.pdf

- Mattiello, S., Battini, M., Vieira, A., & Stilwell, G. (2015). *AWIN Welfare assessment protocol for goats*. <https://air.unimi.it/bitstream/2434/269102/2/AWINProtocolGoats.pdf>
- McCarthy, E. M. (2006). *Handbook of avian hybrids of the world*. New York. [https://www.publish.csiro.au/mu/pdf/MUv106n4\\_BR](https://www.publish.csiro.au/mu/pdf/MUv106n4_BR)
- McCormick, A. J. (2013). Buddhist ethics and end-of-life care decisions. *Journal of Social Work in End-of-Life & Palliative Care*, 9(2-3), 209–225.
- Mech, L. D., & Boitani, L. (2010). 1. Wolf Social Ecology. En *Wolves* (pp. 1–34). University of Chicago Press.
- Mehta, S., & Merz, P. (2015). Ecocide--a new crime against peace? *Environmental Law Review*, 17(1), 3–7.
- Melfi, V. A., Dorey, N. R., & Ward, S. J. (2019). *Zoo Animal Learning and Training*. John Wiley & Sons.
- Melle, U. (2002). Edmund Husserl: From Reason to Love. En J. J. Drummond & L. Embree (Eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook* (pp. 229–248). Springer Netherlands.
- Mellor, D. J. (2016). Updating Animal Welfare Thinking: Moving beyond the “Five Freedoms” towards “A Life Worth Living”. *Animals*, 6(3), 21.
- Mellor, D. J., Hunt, S., & Gusset, M. (2015). Caring for wildlife: the world zoo and aquarium animal welfare strategy. *WAZA Executive Office*. <http://www.zoosprint.zooreach.org/index.php/zp/article/view/647/635>
- Mendl, M., & Paul, E. S. (2004). Consciousness, emotion and animal welfare: insights from cognitive science. *Animal welfare*, 13(1), 17–25.
- Mohammed, A. H., Zhu, S. W., Darmopil, S., Hjerling-Leffler, J., Ernfors, P., Winblad, B., Diamond, M. C., Eriksson, P. S., & Bogdanovic, N. (2002). Environmental enrichment and the brain. *Progress in Brain Research*, 138, 109–133.
- Montané, J., Marco, I., Manteca, X., López, J., & Lavín, S. (2002). Delayed acute capture myopathy in three roe deer. *Journal of Veterinary Medicine. A, Physiology, Pathology,*

*Clinical Medicine*, 49(2), 93–98.

Morris, T. (2013). *Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*. State University of New York Press.

Moss, A., Jensen, E., & Gusset, M. (2015). Evaluating the contribution of zoos and aquariums to Aichi Biodiversity Target 1. *Conservation Biology: The Journal of the Society for Conservation Biology*, 29(2), 537–544.

Moss, A., Jensen, E., & Gusset, M. (2017). Impact of a global biodiversity education campaign on zoo and aquarium visitors. *Frontiers in ecology and the environment*. <https://esajournals.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/fee.1493>

Murray, S., Kishbaugh, J. C., Hayek, L.-A. C., Kutinsky, I., Dennis, P. M., Devlin, W., Hope, K. L., Danforth, M. D., & Murphy, H. W. (2019). Diagnosing cardiovascular disease in western lowland gorillas (*Gorilla gorilla gorilla*) with brain natriuretic peptide. *PloS One*, 14(3), e0214101.

Naess, A. (1986). The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. *Philosophical Inquiry*, 8(1/2), 10–31.

Nava Escudero, C. (2019). Los animales como sujetos de derecho. *dA Derecho Animal: Forum of Animal Law Studies*. <https://ddd.uab.cat/record/211370>

Nicholson, D. J. (2013). Organisms ≠ machines. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44(4), 669–678.

Nicholson, D. J. (2014). The machine conception of the organism in development and evolution: a critical analysis. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 48 Pt B, 162–174.

Nicholson, D. J. (2018). Reconceptualizing the Organism. En J. D. Daniel J. Nicholson (Ed.), *Everything Flows* (pp. 139–166). Oxford University Press.

Nijman, V. (2021). Zoos consenting to the illegal wildlife trade – the earless monitor lizard as a case study. En *Nature Conservation* (Vol. 44, pp. 69–79). <https://doi.org/10.3897/natureconservation.44.65124>

- Nishikawa, T., & Morishita, N. (2012). Current status of memorial services for laboratory animals in Japan: a questionnaire survey. *Experimental Animals / Japanese Association for Laboratory Animal Science*, 61(2), 177–181.
- NMX-AA-165-SCFI-2014 Requisitos para la certificación con respecto al bienestar animal, conservación, investigación, educación y seguridad en los zoológicos, 2014, Diario Oficial de la Federación.
- NOM-059-SEMARNAT-2010 Protección ambiental-Especies nativas de México de flora y fauna silvestres- Lista de especies en riesgo, 2010, Diario Oficial de la Federación.
- Nussbaum, M. C. (2004). Beyond “Compassion and Humanity”: Justice for Nonhuman Animals. En C. R. Sunstein & M. C. Nussbaum (Eds.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions* (pp. 299–320). Oxford University Press.
- Ohnuma, R. (2016). Animal doubles of the Buddha. *Humanimalia*, 7(2), 1–34.
- Ohnuma, R. (2017). *Unfortunate Destiny: Animals in the Indian Buddhist Imagination*. Oxford University Press.
- Orrantia-Cavazos, J. R., & Valle-Lira, M. C. (2021). Resignificando al humanismo a través del posthumanismo. Un regreso a la naturaleza. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/388>
- Ostachuk, A. I. (2013). *El Umwelt de Uexküll y Merleau-Ponty*.  
<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/8847>
- Outhwaite, W. (2020). *Addressing corruption in CITES documentation processes*. TNRC.  
<https://www.traffic.org/publications/reports/new-study-lifts-the-lid-on-addressing-corruption-in-cites-documentation-processes/>
- Pacheco, X. P. (2020). How consistently do personality attributes relate to an individual's position within a social network: a comparison across groups of captive meerkats. *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 74(8). <https://doi.org/10.1007/s00265-020-02880-7>
- Panhuis, T. M., Butlin, R., Zuk, M., & Tregenza, T. (2001). Sexual selection and speciation. *Trends in Ecology & Evolution*, 16(7), 364–371.

- Paterson, B. (2006). Ethics for Wildlife Conservation: Overcoming the Human–Nature Dualism. *Bioscience*, 56(2), 144–150.
- Persson, I., & Savulescu, J. (2019). The duty to be morally enhanced. *Topoi. An International Review of Philosophy*, 38(1), 7–14.
- Pifarré i Olivé, M. (2005). *Efecto del público sobre comportamiento y cortisol fecal en el lobo mexicano (Canis lupus baileyi) en cautiverio* (F. G. Maldonado (Ed.)) [Maestría en Ciencias]. Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UNAM.
- Plotnik, J. M., de Waal, F. B. M., & Reiss, D. (2006). Self-recognition in an Asian elephant. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 103(45), 17053–17057.
- Plotz, R. D., & Linklater, W. L. (2020). Oxpeckers Help Rhinos Evade Humans. *Current Biology: CB*, 30(10), 1965–1969.e2.
- PNUMA. (1992). Convenio sobre la diversidad biológica. *Texto y Anexos*.  
[http://www.conabio.gob.mx/institucion/cooperacion\\_internacional/doctos/informeoficialCOP8.pdf](http://www.conabio.gob.mx/institucion/cooperacion_internacional/doctos/informeoficialCOP8.pdf)
- Pynn. (2007). Asking the Question: Do Animals Have Buddha-Nature? En D. Jones (Ed.), *Buddha Nature and Animality*. Jain Publishing Company.
- Rana, N. (2015). Mindfulness and loving-kindness meditation: A potential tool for mental health and subjective well-being. *Hisar*, 6(2), 189–196.
- Rand, P. W., Lubelczyk, C., Lavigne, G. R., Elias, S., Holman, M. S., Lacombe, E. H., & Smith, R. P., Jr. (2003). Deer density and the abundance of *Ixodes scapularis* (Acari: Ixodidae). *Journal of Medical Entomology*, 40(2), 179–184.
- Rank, M. G., Zapanick, T. L., & Gentry, J. E. (2009). Nonhuman-Animal Care Compassion Fatigue. *Best practices in mental health*, 5(2), 40–61.
- Rees, P. A. (2011). *An Introduction to Zoo Biology and Management*. John Wiley & Sons.
- Regan, T. (1995). Are Zoos Morally Defensible? En Norton, Bryan. Hutchins, Michael. Stevens, Elizabeth. Maple, Terry (Ed.), *Ethics on the Ark* (pp. 38–50). Smithsonian Institution.

- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- Reglamento de la Ley General de Vida Silvestre, 2014, Diario Oficial de la Federación.
- Ricard, M. (2016). *A Plea for the Animals: The Moral, Philosophical, and Evolutionary Imperative to Treat All Beings with Compassion*. Shambhala Publications.
- Richard, R., Boren, B., & Becker, J. (2020). The Use Of Citalopram Hydrobromide To Manage Aggression In A Male Chimpanzee (*Pan troglodytes*). *Journal of Zoo and Wildlife Medicine: Official Publication of the American Association of Zoo Veterinarians*, 50(4), 1005–1007.
- Ricklefs, R. E., & Cadena, C. D. (2007). Lifespan is unrelated to investment in reproduction in populations of mammals and birds in captivity. *Ecology Letters*, 10(10), 867–872.
- Rinpoche, L. N. (1986). *The Assisi Declarations: Messages on Man and Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam and Judaism*. WWF.
- Roberge, J.-M., & Angelstam, P. (2004). Usefulness of the Umbrella Species Concept as a Conservation Tool. *Conservation biology: the journal of the Society for Conservation Biology*, 18(1), 76–85.
- Rolston, H. (2004). Ética ambiental: Valores en el mundo natural y deberes con él. En M. Valdés (Ed.), *Naturaleza y Valor. Una aproximación a la ética ambiental*. UNAM.
- Rose, J. D., Arlinghaus, R., Cooke, S. J., Diggles, B. K., Sawynok, W., Stevens, E. D., & Wynne, C. D. L. (2014). Can fish really feel pain? *Fish and fisheries*, 15(1), 97–133.
- Rose, P., Badman-King, A., Hurn, S., & Rice, T. (2021). Visitor presence and a changing soundscape, alongside environmental parameters, can predict enclosure usage in captive flamingos. En *Zoo Biology*. <https://doi.org/10.1002/zoo.21615>
- Rose, P. E., Brereton, J. E., Rowden, L. J., de Figueiredo, R. L., & Riley, L. M. (2019). What's new from the zoo? An analysis of ten years of zoo-themed research output. *Palgrave Communications*, 5(1), 1–10.
- Ryan, P. D. (1998). *Buddhism and the natural world: towards a meaningful myth*. Windhorse Publications.
- Sagoff, M. (2007). On the compatibility of a conservation ethic with biological science.



- Conservation Biology: The Journal of the Society for Conservation Biology*, 21(2), 337–345.
- Sakamoto, H. (1999). Towards a New “Global Bioethics”. *Bioethics*, 13(3-4), 191–197.
- Sangharákshita. (1993). *Sutra del Loto Blanco*. Ediciones CBCM.
- Sangharakshita. (2001). *A survey of Buddhism: its doctrines and methods through the ages*. Windhorse Publications.
- Sangharakshita. (2004). *Living with Kindness: The Buddha’s Teaching on Mettā*. Windhorse Publications.
- Sangharakshita. (2013). *Purpose and Practice of Buddhist Meditation*. Windhorse Publications.
- Sangharakshita, U. (2010). *The Ten Pillars of Buddhism*. Windhorse Publications.
- Sarao, K. T. (2017). History, Indian Buddhism. En S. K. T. S. L. Jefferey (Ed.), *Buddhism and Jainism* (pp. 547–564). Springer.
- Schalinski, S., Hollmann, T., & Tsokos, M. (2008). Fatal attacks of zoo animals on humans-- a case report. *Archiv fur Kriminologie*, 221(3-4), 113–119.
- Schroeder, B. (2007). Zen eye hunter, zen eye hunted: revealing the animal face of Buddha-nature. En D. Jones (Ed.), *Buddha-nature and animality*. Jain Publishing Company.
- Schumann, M. (2021). “For the Sake of Morality and Civilization”: The Buddhist Animal Protection Movement in Republican China. En *Twentieth-Century China* (Vol. 46, Número 1, pp. 22–40). <https://doi.org/10.1353/tcc.2021.0002>
- Seddon, P. J., Griffiths, C. J., Soorae, P. S., & Armstrong, D. P. (2014). Reversing defaunation: restoring species in a changing world. *Science*, 345(6195), 406–412.
- Shih, C.-H. (2019). An Exposition of the Buddhist Philosophy of Protecting Life and Animal Protection. En C.-J. Chang (Ed.), *Chinese Environmental Humanities: Practices of Environing at the Margins* (pp. 309–330). Springer International Publishing.
- Simondon, G. (2008). *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=libros&d=Jpm1036>
- Singer, P. (2002). *Animal Liberation*. HarperCollins Publishers Inc.

- Singer, P., & Decamp Professor of Bioethics Peter Singer. (1993). *Practical Ethics*. Cambridge University Press.
- Sneddon, L. U., Elwood, R. W., Adamo, S. A., & Leach, M. C. (2014). Defining and assessing animal pain. *Animal behaviour*, *97*, 201–212.
- Špinka, M. (2012). Social dimension of emotions and its implication for animal welfare. *Applied animal behaviour science*, *138*(3), 170–181.
- Stelling, T. (2014). Rethinking invertebrate pain. *New scientist*, *221*(2957), 38–41.
- Stronen, A. V., & Paquet, P. C. (2013). Perspectives on the conservation of wild hybrids. *Biological conservation*, *167*, 390–395.
- Suding, K., Higgs, E., Palmer, M., Callicott, J. B., Anderson, C. B., Baker, M., Gutrich, J. J., Hondula, K. L., LaFevor, M. C., Larson, B. M. H., Randall, A., Ruhl, J. B., & Schwartz, K. Z. S. (2015). Conservation. Committing to ecological restoration. *Science*, *348*(6235), 638–640.
- Tang, Y.-Y., Hölzel, B. K., & Posner, M. I. (2015). The neuroscience of mindfulness meditation. *Nature Reviews. Neuroscience*, *16*(4), 213–225.
- Taylor, P. W. (2011). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics - 25th Anniversary Edition*. Princeton University Press.
- Thanissaro, B. (1994). *The Buddhist Monastic Code*. Valley Center, CA: Metta Forest Monastery.
- Tidière, M., Gaillard, J.-M., Berger, V., Müller, D. W. H., Bingaman Lackey, L., Gimenez, O., Clauss, M., & Lemaître, J.-F. (2016). Comparative analyses of longevity and senescence reveal variable survival benefits of living in zoos across mammals. *Scientific Reports*, *6*, 36361.
- Tønnessen, M. (2015). Uexküllian phenomenology. *Chinese semiotic studies*, *11*(3).  
<https://doi.org/10.1515/css-2015-0018>
- Uddin, S. N., Taplin, R., & Yu, X. (2007). Energy, environment and development in Bhutan. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, *11*(9), 2083–2103.
- Valle Lira, M. C. (2007). *Relación entre cortisol e IgA en heces de lobo mexicano (Canis*

- lupus baileyi* y *jaguar* (*Panthera onca*) en cautiverio (F. Gual Sil (Ed.)) [Maestría en Ciencias]. Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia, UNAM.
- Valle-Lira, M. C., & Noguera-Solano, R. (2021). Apropiación de la vida animal: una mirada desde la bioética. En J. Hincapié-Sánchez, T. Fortuoul Vander Goes, & G. Fajardo Dolci (Eds.), *Tópicos selectos en bioética* (pp. 201–229). Tirant lo Blanch.
- van Vuuren, D. P., & Smeets, E. M. W. (2000). Ecological footprints of Benin, Bhutan, Costa Rica and the Netherlands. *Ecological economics: the journal of the International Society for Ecological Economics*, 34(1), 115–130.
- Vigne, J.-D. (2011). The origins of animal domestication and husbandry: a major change in the history of humanity and the biosphere. *Comptes Rendus Biologies*, 334(3), 171–181.
- Virilio, P., & Bratton, B. H. (2006). *Speed and politics*. <https://philarchive.org/rec/VIRSAP>
- Waldau, P. (2000). Buddhism and animal rights. *Contemporary Buddhist Ethics*, 81–112.
- Waldau, P. (2002). *The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals*. Oxford University Press.
- Walker, S. (2011). Dysfunctional Zoos & What to Do. *Magazine of Zoo Outreach Organisation*, 16.
- Wallach, A. D., Batavia, C., Bekoff, M., Alexander, S., Baker, L., Ben-Ami, D., Boronyak, L., Cardilin, A. P. A., Carmel, Y., Celermajer, D., Coghlan, S., Dahdal, Y., Gomez, J. J., Kaplan, G., Keynan, O., Khalilieh, A., Kopnina, H., Lynn, W. S., Narayanan, Y., ... Ramp, D. (2020). Recognizing animal personhood in compassionate conservation. *Conservation Biology: The Journal of the Society for Conservation Biology*. <https://doi.org/10.1111/cobi.13494>
- Wallach, A. D., Bekoff, M., Batavia, C., Nelson, M. P., & Ramp, D. (2018). Summoning compassion to address the challenges of conservation. *Conservation Biology: The Journal of the Society for Conservation Biology*, 32(6), 1255–1265.
- Warren, K. (1990). The Power and the Promise of Ecological Feminism. *Environmental ethics*, 12(2), 125–146.

- Warren, K. (2000). *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on what it is and why it Matters*. Rowman & Littlefield.
- Whiten, A. (2017). A second inheritance system: the extension of biology through culture. *Interface Focus*, 7(5), 20160142.
- Williams, J. (2008). The need for metaphysics: on the categories of explanation in process and reality. *Theory, Culture & Society*, 25(4), 77–90.
- Yadav, A., Jain, A., Sahu, J., Dubey, A., Gadpayle, R., Barwa, D. K., Verma, U., & Kashyap, K. (2019). An overview on species hybridization in animals. *International Journal of Fauna and Biological Studies*.  
<https://www.faunajournal.com/archives/2019/vol6issue5/PartA/6-4-25-348.pdf>
- Zarsoza, D. B., Solano, R. N., & Others. (2016). Moralidad: construcción de herencias. *Vol. 17, No. 2*. <http://www.ru/handle/123456789/2608>
- Zierler, D. (2011). *The Invention of Ecocide: Agent Orange, Vietnam, and the Scientists Who Changed the Way We Think About the Environment*. University of Georgia Press.