

Animales no humanos entre animales humanos

ΣΑΥΗΤΗΤΗΣ

ΖΩΟΛΟΓΙΑΣ

Jimena Rodríguez Carreño (ed.)



Derechos y deberes de nuestros hermanos inferiores

[Rights and duties of our inferior brothers and sisters]

por Lorenzo Peña

CSIC — CCHS — JuriLog

publicado en:

Animales no humanos entre animales humanos

ed. por Jimena Rodríguez Carreño

Madrid: Plaza y Valdés, 2012. Pp. 277—328

www.plazayvaldes.es/libro/animales-no-humanos-entre-animales-humanos/1435/

ISBN 978-84-15271-15-4

Sumario

0. Un planteamiento de los derechos animales desde una perspectiva naturalista. 1. El concepto de hermanos inferiores. 2. Las sociedades animales intra e interespecíficas. 3. Las sociedades humanas y la anexión a las mismas de individuos de otras especies. 4. Domesticados y cautivos. 5. Los animales de labor. 6. La civilización del caballo. 7. ¿Abolición de la esclavitud animal? 8. Por un nuevo estatuto jurídico del animal no humano. 9. Objeciones. 10. Bibliografía

§0.— Un planteamiento de los derechos animales desde una perspectiva naturalista

Strawson distinguió entre las metafísicas descriptivas y las revisionarias; las primeras se ocuparían de describir, quizá racionalizando, nuestro esquema conceptual del mundo, mientras que las segundas se dedicarían a proponer esquemas conceptuales alternativos. Parcialmente similar a esa distinción está la que opone a dos maneras de entender las ramas de la filosofía que involucran la afirmación de juicios de valor, como la ética, la estética y la teoría del conocimiento: la manera crítica y la naturalista.

El enfoque crítico —o transcendental— de cualquiera de esas disciplinas filosóficas significa que quien lo adopta plantea radicalmente la cuestión del criterio con el cual va a profesar o abrazar unas tesis u otras que impliquen juicios de valor, o más concretamente de tal o cual valor en particular. Ese planteamiento crítico aspira a no partir de presuposición alguna, en pos de evidencias autocertificadoras que —desde fuera de nuestras prácticas habituales de valoración o apreciación— sienten fundamentos radicales e incontrovertibles para pronunciar determinados juicios de valor, prescindiendo de toda la experiencia individual y colectiva.

En el terreno de la ética las bases del enfoque crítico las sentaron Hume —con su principio de irreducibilidad de los asertos de deber-ser a los asertos de ser— y, sobre todo, Kant, quien, más que ningún otro filósofo, ha planteado la necesidad de buscar un fundamento racional para la decisión humana que no presuponga ninguna premisa empírica o fáctica. Más cerca de nosotros podemos subsumir bajo ese tipo de actitud el intuicionismo ético de Moore.

Frente a tales enfoques, surge un planteamiento naturalista, que, en verdad, fue el de casi toda la filosofía precartesiana, la *philosophia perennis*, y ha sido también, en

lo esencial, el subyacente a filosofías como las de Leibniz (pese a su racionalismo apriórico), Shaftesbury y Hegel, así como de muchos filósofos analíticos contemporáneos, escaldados por la crítica de Quine a la dicotomía radical entre verdades analíticas y sintéticas (o *a priori* y *a posteriori*).

Para el enfoque naturalista hay que partir de una mirada a lo que es; el *debe* no es radicalmente irreducible al *es* (aunque el nexo entre ambos sea complicado). Las reflexiones filosóficas sobre los valores —cognoscitivo, estimativo o práctico— sólo pueden discurrir desde el estudio de lo que es para, eventualmente, plantear lo que debe ser, como una reclamación, explícita o implícita, de lo que ya es, como compleción de una tarea de autoenmienda de la propia praxis humana (praxis cognoscitiva, praxis contemplativa o praxis activa).

Inscritos en el planteamiento naturalista, los enfoques de raigambre quineana han empezado a ganar un poquito de reconocimiento en la filosofía práctica. El equilibrio reflexivo de Rawls podría verse como una modulación de tal índole, a pesar de la deuda intelectual de Rawls hacia Kant.

Situándose también resueltamente en el enfoque naturalista, el autor de este ensayo va a abordar el problema de la relación ético-jurídica entre el hombre y otras especies animales con las cuales está unido por relaciones de convivencia social tratando de entender, para empezar, cómo funcionan las reglas que, en las diversas sociedades, se estatuyen para canalizar las conductas de modo provechoso al bien común y cómo, desde esa perspectiva, cabe plantear una reforma de nuestros códigos de conducta que modifique en parte nuestra relación con aquellos individuos de otras especies con quienes hemos decidido convivir, formando con ellos un tipo de sociedad o asociación interespecífica. Tales individuos animales no-humanos son seres capaces de tener conductas, con voluntad y entendimiento, que obedecen o desobedecen y a los cuales hemos impuesto deberes de sumisión. De hecho en nuestras relaciones con ellos hay un código de comportamiento que les dictamos y que conlleva prohibiciones y obligaciones. Justo es que, como contrapartida, les reconozcamos derechos.

Esta manera de proceder marca una ruptura con el rupturismo, o fundamentalismo, para el cual no hemos de presuponer relaciones efectivas ni reglas ya establecidas, para mejorarlas o reformarlas, sino que hemos de idear, desde la nada, unos principios auto-evidentes como criterios de racionalidad práctica exentos de contaminación empírica y, más aún, de respeto a prácticas consagradas por el hábito. Tales fundamentalismos son los que prevalecen en los debates filosóficos sobre la ética animal, tanto por quienes son defensores de derechos animales (u otros principios que implican, en todo caso, una condena de muchas de nuestras prácticas con respecto a los no-humanos) cuanto por quienes rehúsan a los no-humanos cualesquiera títulos que nos obliguen a modificar tales prácticas.

En todos esos casos, se busca un criterio de racionalidad práctica patente por sí mismo, que determine qué características intrínsecas ha de tener un individuo para que lo consideremos portador de un valor, titular de un derecho o destinatario de un deber. En los planteamientos kantianos y similares será algo así como la capacidad de ese individuo de ajustar su propia conducta a un principio de racionalidad práctica igual que

el que nosotros escojamos. Luego se discutirá sobre si los no-humanos tienen o no esa capacidad —o cualquier otro fundamento intrínseco que se escoja, según las diversas teorías—. En la mayor parte de los casos, la conclusión será, desde luego, negativa, infiriéndose de ahí que los no-humanos ni son destinatarios de deberes ni titulares de derechos ni tal vez siquiera portadores de valor alguno.

Por su lado, el fundamentalismo animalista encontrará como criterio uno, también irrecusable, que quepa atribuir por igual al hombre y a sus compañeros del reino animal (o a muchos de ellos), de suerte que así todos serían acreedores de un trato esencialmente igual, que luego se modularía en virtud de diversas consideraciones. Así, para muchos tal criterio sería la capacidad de sufrir.

A diferencia de tales enfoques, los naturalistas —como el aquí adoptado— difícilmente pueden suministrar criterios radicalmente generalizables a todas las situaciones imaginarias. No nos aclaran (o sólo indirecta y parcialmente) sobre cuál debería ser nuestra actitud si nos halláramos con individuos inteligentes extraterrestres, o espíritus puros (ángeles) o quimeras. Las ambiciones de la teoría aquí propuesta son modestas, limitándose a abogar por una rectificación, en ciertos aspectos, de códigos de conducta ya vigentes en nuestra relación con individuos de otras especies que, como resultado de hechos contingentes, resultan ser animales no humanos entre animales humanos.¹

§1.— El concepto de hermanos inferiores

Nuestro estudio se refiere a nuestros hermanos inferiores. Vamos a analizar esos conceptos para fijar, después, unos cánones que sirvan para determinar unos deberes y derechos de unos con relación a los otros.

Cuando hablamos de nuestros hermanos inferiores nos referimos, ya sea a todos los animales que no pertenezcan a la especie humana, ya a aquellos que pertenecen a especies que compartan con la nuestra una serie de rasgos zoológicos comunes y con las cuales estamos emparentados muy de cerca.

Como primera aproximación, cabe decir que un animal, en el sentido lato en que aquí lo consideramos, es un miembro de una especie de organismos pluricelulares heterótrofos dotados de capacidad sensorial o perceptiva. El desarrollo de esa capacidad va ligado a una aptitud locomotriz, que sin embargo no está presente en todas las especies animales, pero cuya ausencia indica un menor grado de animalidad.

En esa amplia acepción, los animales formamos uno de los cinco reinos en los que se ha subdividido el tronco común de los seres vivos en la Tierra.²

¹ Varias de las ideas del presente ensayo guardan afinidad con las que expone Elizabeth Anderson, «Animals Rights and the Values of Nonhuman Life», en [Sunstein & Nussbaum], pp. 276-298. He leído su escrito cuando ya el mío estaba muy avanzado, por lo cual me abstengo de comentar muchas consideraciones atinadas y pertinentes que contiene.

² Exclúyense del reino animal las bacterias, los protozoos, las algas, los hongos, las plantas y otros taxones; para nosotros baste calificar a todos ellos como seres vivos *no animales*.

Esa primera aproximación es insuficiente. Hay un cúmulo de especies, emparentadas entre sí, que comparten rasgos adicionales. Para nuestros propósitos son animales sólo los miembros de especies que reúnen estas cinco características:

- 1^a) son seres que nacen, prosperan y decaen, tienen salud y enfermedad y, al final, mueren;
- 2^a) tienen reproducción sexual anisogámica y diferenciación individual macho/hembra (no hermafroditismo);
- 3^a) tienen y ejercen capacidad de locomoción;
- 4^a) tienen un aparato nervioso concentrado y órganos sensoriales, junto con sistemas circulatorio, respiratorio y digestivo;
- 5^a) están genéticamente emparentados entre sí de manera más estrecha que con los demás organismos vivientes.

Esa quintuple caracterización nos permite excluir de nuestro ámbito, p.ej, a los celentéreos, cuyo sistema nervioso no es concentrado (y que, por lo tanto, no tienen un centro perceptivo individual que unifica la actividad vital del organismo en cuestión).

De entre las muchas especies animales, hay un grupo al que podemos llamar el de «los animales avanzados». El rasgo distintivo principal es que su sistema nervioso está fuertemente concentrado en una masa, el encéfalo. Mi hipótesis es que todos ellos son capaces, no sólo de percepción, sino también:

- 1) de apercepción (para usar el vocablo de Leibniz), o sea de conciencia, de capacidad de percatarse, apercibirse, ver el mundo que los rodea («ver» en un sentido lato de tener una imagen pluri-sensorial unificada, que aúna los estímulos de los diversos órganos sensoriales);³
- 2) de capacidad para sentir dolor y placer, en virtud de lo cual el sistema nervioso de ese individuo realiza unos movimientos (decisiones) que son seguidos por movimientos corporales que lo acercan a las fuentes del placer y lo alejan de las del dolor (esquemmatizando deliberadamente las cosas).

La conciencia es un enigma que se esfuerzan por esclarecer los zoólogos, neurofisiólogos, psicólogos y filósofos. Es una capacidad para ver el mundo, para tener una imagen propioceptiva y otra del medio ambiente o entorno, con una polaridad de inclinación o apetito y desinclinación o repulsión, en función de lo que es provechoso o perjudicial al organismo en cuestión. Todo eso parece requerir ese centro de percepción y apetición que en los cordados y, sobre todo, en los vertebrados es el encéfalo.⁴

³. Sobre la conciencia animal, v. el apartado «The Complexity of animal consciousness» en [Regan], pp. 73ss.

⁴. Un estudio muy influyente sobre la conciencia es el del neurólogo Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Londres: Heinemann, 1999.

Sobre la centralidad de la conciencia o autoconciencia en los debates sobre el estatuto óntico de los animales no humanos, v. Gary L. Francione «Animals — Properties or Persons?», en [Sunstein & Nussbaum, 2004], pp. 108-142. Francione ejemplifica la equiparación —más abajo criticada como una confusión— entre *ser-persona* y *no-ser-cosa*, entendiendo por «cosas» los entes que legítimamente pueden ser objetos de propiedad.

¿En qué medida los moluscos, insectos, arácnidos, equinodermos etc tienen, total o parcialmente, esas características de los animales avanzados? No lo sé. Seguramente varias especies de esos géneros, o taxones, tienen ambas en grado mayor o menor. Los científicos siguen investigando.

De entre los animales avanzados, según los hemos caracterizado, hay un grupo que podemos llamar el de los «animales superiores», que agregan a los rasgos ya apuntados éstos adicionales:

- 1) están más estrechamente emparentados entre sí que con los demás;
- 2) tienen inteligencia y voluntad;
- 3) poseen aptitud de desarrollar y modificar sus hábitos de conducta.

La inteligencia o razón es la capacidad para averiguar cosas nuevas combinando varios datos (premisas), de tal manera que el individuo en cuestión —aplicando una regla explícita o implícita— cruce, unas con otras, diversas constataciones empíricas para inferir una conclusión. La voluntad es, similarmente, la aptitud —estrictamente correlativa— de mandar al propio cuerpo un movimiento o una quietud en función, no de una constatación cognoscitiva aislada, sino de una pluralidad de las mismas y, principalmente, de la ausencia de otras constataciones. En un ser con voluntad no se da una concatenación automática (instintiva) que conduzca forzosamente a un comportamiento por la mera presencia de un cierto impulso sensorial o de una constatación aislada.

La aptitud de desarrollar y modificar sus costumbres, hábitos de vida o de conducta, es la capacidad de los individuos de ciertas especies de alterar, de modo estable y persistente, su comportamiento de manera que el patrón de conducta así adquirido varía en función de los estímulos recibidos y se adapta al medio. En un sentido lato, claro está, cualquier ser vivo, aunque no sea un animal, adquiere hábitos, patrones de vida o de relación con el medio que se van modificando en función de éste. Aquí se trata de algo mucho más fuerte: la capacidad de ciertos animales de asumir esos hábitos, aceptarlos, adoptarlos o resignarse a ellos, que coexiste con ocasionales rechazos. En suma esta capacidad de habituación implica la inteligencia y la voluntad del animal, por las cuales éste decide sujetar su conducta usual a ciertas pautas que entiende más convenientes —dado el medio en el que actúa— pero que también tiene capacidad de rechazar, haciéndolo en determinados casos por la acción de algunos mecanismos neuro-psíquicos.

La única diferencia entre la especie o raza humana y las demás especies animales es el grado mayor en el que los hombres son capaces de aplicar su inteligencia y su voluntad —individual pero, sobre todo, colectiva— para satisfacer sus necesidades, así como la mayor plasticidad o adaptabilidad de sus costumbres y el desarrollo de fuertes instrumentos de acumulación cultural, como son el lenguaje de doble articulación, las técnicas de fabricación de instrumentos y el atesoramiento del saber colectivo. Por separado ningún rasgo de éstos deslinda netamente al hombre de los demás animales.

Nada diferencia al hombre del animal, como nada diferencia a la tortuga del animal. Lo que sí diferencia al hombre de los demás animales es que el hombre tiene una singularidad de especie que podemos designar por un sustantivo abstracto,

«humanidad». Esa singularidad es un principio de especiación o especificación —similar al principio de individuación de que discutía la filosofía escolástica.

No es una heceidad escotista, un no-sé-qué, sino que es susceptible de un análisis (igual que, para Leibniz, cualquier individuo tiene un concepto individual que no es un mero «ser-éste», sino que estriba en una particular e irreplicable concurrencia de rasgos universales). El genoma humano está integrado por moléculas, cada una de las cuales es susceptible de aparecer en el de otras especies. Es una combinación singular que hace que se trate de genoma humano.

Una particular combinación de ingredientes en su genoma marca, pues, la especificidad de cada especie. El resultado es que a la misma le corresponden unas capacidades y una cierta adaptabilidad al medio que no son las mismas que las de las otras especies. La manera de vivir de una especie de abejas es diferente de la de una especie de arañas. Cada una es única, singular, irreplicable. Cada una ocupa un lugar propio, un nicho ecológico. Cada una se relaciona con las demás de un modo que no es idéntico al de otras.

Para cada especie hay algo en lo que ella es superior a las demás, puesto que es ella la mejor adaptada a vivir de cierto modo en cierto medio. Ninguna especie es absolutamente superior o absolutamente inferior a las demás. Cada una es superior en ciertas cosas e inferior en otras. Sin embargo, eso no es óbice para considerar que, globalmente, unas tienen un valor superior a otras (aunque tal aserto, desde luego, hay que probarlo, caso por caso —o, cuando no, hay que apreciarlo como una conjetura o una estimación subjetiva). Hay una escala razonablemente construida en la que los animales tienen más valor que los seres vivos que no son animales; los animales avanzados, más valor que los no avanzados; los superiores más valor que los otros; los humanos, más valor que los no-humanos. Ese mayor valor estriba en que ejemplifican, en mayor grado, ciertas cualidades valiosas, como son la vida, el conocimiento, la conciencia, la inteligencia, la fuerza de voluntad, la solidaridad.

Ahora bien, la verdad de este aserto apenas importa, en el fondo, para las tesis esenciales del presente ensayo. Que el ser humano sea superior a los demás animales, que los animales avanzados sean superiores a los celentéreos, que éstos sean superiores a los hongos, todo eso, en definitiva, es una apreciación axiológica prescindible para lo que voy a sostener más abajo. Nótese bien que esa superioridad a secas no implica superioridad absoluta. Sería una superioridad en valor, habida cuenta de todo, que no es opuesta a que un ser inferior, en general, sea superior en muchas cosas, como es obvio.

Hablar, pues, de especies inferiores se hace relativamente a un contexto. En la sociedad de las hormigas, son inferiores los pulgones sujetos a vivir como simbioses o cautivos (la calificación precisa les corresponde a los zoólogos). En las sociedades humanas son inferiores los individuos de otras especies a ellas anexionados, bajo cualquiera de las dos modalidades que luego consideraremos.

Para cerrar ya este apartado, cabe preguntar en qué me baso al calificar a las demás especies animales de especies hermanas. Es curioso que la locución «nuestros hermanos inferiores» se haya usado desde hace tantos siglos (como mínimo desde San Francisco de Asís en el siglo XII). La cercanía entre el hombre y los demás animales

siempre ha sido percibida y siempre ha intrigado. La teoría de la evolución, desde Lamarck para acá, ha resuelto la incógnita. Nos parecemos porque somos parientes. Más que meros parientes, los humanos somos hermanos de aquellos no humanos de los que nos separan unos pocos millones de generaciones, e.d. aquellos con quienes compartimos un antepasado común de hace menos de cien millones de años.

Es el parentesco genético lo que determina esa hermandad. Sin embargo, imaginemos que un día los científicos llegaran a la conclusión de que la teoría de la evolución es falsa —o es verdadera bajo una modalidad muy diferente de las de Lamarck y Darwin y tal que no sería afirmable que cualesquiera dos individuos del reino animal están genéticamente emparentados entre sí—. ¿Carecería entonces de fundamento referirnos a las demás especies de mamíferos como especies hermanas? Opino que no. Los hechos que han conducido a buscar una explicación en la teoría de la evolución persistirían, aunque se alcanzara una explicación alternativa. Sin embargo, eso no significa que el quedar desbancada la teoría de la evolución sería inocuo. Seguiríamos hablando de hermandad, pero ya en un sentido casi metafórico, en todo caso elástico. Hoy por hoy, con los datos de la ciencia contemporánea, podemos afirmar una hermandad propiamente dicha sin lugar a dudas.

§2.— Las sociedades animales intra e interespecíficas

Las especies vivas han desarrollado dos modos distintos de vivir: en solitario y en sociedad. Tal alternancia es comparable a la que se ha dado en las estrategias de tamaño: las unas han aumentado su volumen, las otras han tendido a reducirlo, especializándose cada una en un modo de relación con las demás y con el medio ambiente en general. Así sin más no cabe decir ni que sea mejor ser un animal de gran volumen, como un elefante o un cachalote, o uno pequeño, como una hormiga. Cada uno tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Con la transformación del medio geográfico, la evolución va llevando a modificaciones de tamaño para una mejor adaptación.

Similarmente, unas especies o sub-especies optan por la vida en grupo, para aprovechar las ventajas de la cooperación; otras por la vida aislada, que no deja de tener las suyas. De nuevo hay evoluciones cruzadas, adaptaciones, alternancias. Hay especies en las que se encuentran formas de vida aislada y de vida social.

La mayor parte de las sociedades o asociaciones de individuos del reino animal (o del vegetal) son intraespecíficas, o sea: congregan a miembros de la misma especie. Son ampliamente conocidas las colonias de celentéreos. Mayor complejidad tienen las sociedades de ciertos artrópodos, principalmente arácnidos —como el *anelosimus eximius*— e insectos sociales: abejas, avispas, hormigas y termitas.

Entre los animales superiores alternan —a veces en la misma especie— modos de vida social y modos de vida solitaria —con asociación procreativa ocasional— así como hay eslabones intermedios y formas de transición. Esas sociedades intraespecíficas alcanzan diferentes niveles de complejidad, según la mayor o menor división del trabajo, la organización jerárquica, el grado de solidaridad de los miembros del grupo, las formas de canalizar y resolver los conflictos, las relaciones entre los diferentes grupos sociales

de una misma especie. Las sociedades humanas son sociedades intraespecíficas como cualesquiera otras, aunque en su evolución exhiban algunas características propias, como les sucede a las sociedades de cualquier otra especie.

La especie humana es social, toda ella. El hombre es un animal paradójico: fuerte y débil. Conjuntamente puede ser muy potente y alcanzar un enorme éxito en la lucha por la vida. Individualmente es muy débil, siéndole difícil o imposible sobrevivir. Esa socialidad natural o congénita la ha heredado del tronco común que lo une a los bonobos, sus parientes más cercanos de las especies que han sobrevivido hasta el día de hoy. Sus modos de relacionarse guardan algo de ese origen común, aunque cada especie haya tenido su propia evolución.

A la vez que esas asociaciones intraespecíficas, tenemos las interespecíficas, que son variadísimas y que se suelen clasificar atendiendo al grado de interacción entre las especies participantes y al beneficio o perjuicio recíproco, o no recíproco, que la relación conlleva para unos o para otros: neutralismo, competición, mutualismo o simbiosis, cooperación, comensalismo, depredación, inquilinismo, parasitismo.⁵

El hombre ha entrado en todas esas asociaciones con unos u otros animales no humanos. En algunas de ellas siendo el beneficiado, en otras el perjudicado y en otras ambas cosas a la vez.

Hay también asociaciones interespecíficas cuya clasificación ha oscilado, porque constituyen casos intermedios. Y es que hay grados diversos de provecho. A veces la asociación reporta alguna utilidad para una especie pero también algún perjuicio, mientras que reporta una utilidad bastante mayor para la otra.

En las especies de animales superiores las sociedades necesitan una jerarquía muy diferente de las sociedades de animales que operan esencialmente por instinto. Un animal superior tiene apercepción, inteligencia y voluntad. Por lo tanto su conducta puede desviarse de la pauta de comportamiento provechosa para el grupo; y frecuentemente se producen tales desviaciones. Para contrarrestarlas, no basta la fuerza del instinto, sino que hace falta inventar otro procedimiento. La naturaleza lo halló: la fuerza de la jerarquía, por la cual en los grupos sociales de animales superiores unos individuos actúan como líderes y otros siguen ese liderazgo. La selección de los líderes se efectúa de modos muy diversos, a menudo a través de enfrentamientos. La obediencia al líder dista de ser incuestionable, salvo en algunas especies en las que hay mayor seguridad. Tanto la discutibilidad del líder como su incuestionabilidad tienen sus ventajas y sus inconvenientes.

En una sociedad de animales superiores, particularmente de mamíferos, los líderes establecen unas reglas de conducta tales que ajustarse a las mismas es provechoso para el grupo. El sentido, la legitimidad de las reglas, es esa función de provecho al bien colectivo, a la preservación y acrecentamiento de la vida del grupo.

⁵ Sobre la clasificación de las sociedades animales v. la entrada «asociación» en el *Diccionario Oxford-Complutense Ciencias*, Madrid: Ed. Complutense, 2000, p. 80.

§3.— Las sociedades humanas y la anexión a las mismas de individuos de otras especies

La sociobiología ha sido fundamentalmente cuestionada por la extravagante y abusiva reducción a que frecuentemente condujo, en la que muchas facetas culturales de las sociedades humanas quedaban rebajadas a meras apariciones de rasgos sociobiológicos heredados de nuestros antepasados en la evolución zoológica.

El rechazo de tales exageraciones no puede hacernos desconocer el núcleo racional de ese tipo de enfoques, que es señalar lo que compartimos con los demás animales y el fondo común de pautas de conducta, individual y social, que hemos heredado de un tronco del cual nuestra especie es sólo una ramita. Sin merma de sus particularidades, ha de estudiarse la sociedad humana como un caso de sociedad animal, no perdiéndose de vista las analogías, aunque sin negar lo original en la evolución de las sociedades humanas.

La asociación cooperativa con otras especies es una de las particularidades de ciertas sociedades humanas —bastante reciente, pues apenas empieza a producirse al final del paleolítico, o sea al iniciarse el último centésimo de nuestra permanencia colectiva en la Tierra. (La primera de tales asociaciones fue la que unió a grupos humanos con perros, siendo dudoso cuándo se produjo; en todo caso, hace seguramente más de 10.000 años.) Esa asociación cooperativa es la que aquí me interesa. Voy a centrarme, pues, en relaciones sociales que entablamos con ciertos animales que conviven con nosotros en nuestra sociedad, que ya no es puramente sociedad humana.

Son dos los tipos de relaciones entre los hombres y animales de otras especies que pasan a vivir en una sociedad preponderantemente humana. Podemos distinguir los animales cautivos y los domesticados.

No entran aquí las relaciones que tenemos o hemos tenido con otros animales de mera hostilidad o competición, ni las de depredación, ni menos las de separación. No es que en tales relaciones no se planteen problemas a la hora de reelaborar racionalmente nuestras pautas de comportamiento. Mas no son el tema de la presente reflexión. Lo que me interesa aquí es el vínculo con animales de otras especies que quedan anexionados a sociedades humanas, bajo una u otra de esas modalidades de cautiverio o de domesticación.

Al ser anexionados a una sociedad humana, esos animales no humanos pasan a tener con los hombres unas relaciones de convivencia, que tienen que regirse por unas reglas, ya que estamos hablando de animales superiores, con voluntad, que necesitan ajustarse a una disciplina para poder vivir en común. Es todavía oscuro el origen de la cohabitación con el perro, pero es seguro que en seguida se estableció una jerarquía en la que el hombre dominaba al can y no al revés. Y, aunque con muchas variaciones y matices, ésa es la tónica: en las asociaciones interespecíficas que tiene con otros animales superiores, anexionados a una sociedad humana, el hombre domina y marca las reglas.

Por eso podemos hablar de esos otros animales como inferiores. Dejando de lado las consideraciones desarrolladas más arriba sobre las escalas de valor, y dejando de lado también que, para cada especie, es ella la superior y las otras las subordinadas, está el

hecho de que en las sociedades conjuntas de humanos y no humanos hay una clara asimetría. Los hombres incluyen a esos no humanos en su sociedad. Viven animales no humanos en una sociedad esencial y preponderantemente humana, no al revés. La asimetría determina que, en tales sociedades mixtas, los humanos sean superiores y los no humanos inferiores.

En cualquier sociedad intraespecífica de animales superiores hacen falta —ya lo he dicho— unas reglas y una jerarquía, porque esos seres, dotados de voluntad, pueden cooperar, pero también pueden oponerse unos a otros, dado que no actúan por mero instinto. Al pasar de una sociedad exclusivamente formada por individuos de una especie a una sociedad mixta, también es menester fijar unas reglas.

Siempre que se fijan reglas de conducta se establecen y distribuyen deberes y derechos, correspondiendo los unos a los otros. En una manada, el líder o los líderes determinan una obligación de itinerario, de espacio, de actuación en la defensa o el ataque, a la cual quedan sujetos los integrantes del grupo; mas éstos tienen correlativamente derechos a cuyo servicio están esas reglas: de ser socorridos, participar en el consumo de los alimentos conseguidos por la labor común y disfrutar de los otros bienes de obtención colectiva, como el cobijo. El reparto puede ser extremadamente desigual y frecuentemente lo es. Hay repartos inicuos. Mas las sociedades en las que se implantan tales iniquidades tienden a ser muy inestables, al perder su cohesión social. Si ser miembro del grupo no acarrea disfrutar de unos derechos, o sea si las relaciones internas del grupo tienden a ser las del parasitismo o la depredación, entonces sólo la fuerza puede mantener al grupo unido.

Algunas sociedades humanas han desarrollado métodos para producir internamente una diferenciación en subgrupos entre los cuales se han dado relaciones de parasitismo o aprovechamiento de unos por otros, siendo la esclavitud el caso más visible, pero extensible, en alguna medida, a otras formas de desigualdad social. Solemos pensar que en las sociedades esclavistas hay unos, los individuos libres, que tienen derechos y otros, los esclavos, que sólo tienen deberes.⁶ ¿Ha habido sociedades así, llevadas a ese extremo? Es dudoso. En la medida en que una sociedad se acerque a tal pauta de distribución tan radicalmente diferenciadora, el esclavo sólo permanecerá en la sociedad a viva fuerza. Y no siempre será fácil organizar su sumisión por el empleo de la fuerza, salvo que se trate de una minoría.

La mayor parte de las sociedades esclavistas han reconocido algunos derechos a los esclavos. Pensamos, como sociedades esclavistas típicas, en la Mesopotamia de Hamurabí, la Roma antigua o las colonias de plantación europeas en América en siglos recientes. En todas ellas los esclavos tenían algunos derechos, aunque pocos. La lista de derechos fue variando históricamente, no siempre, ni mucho menos, en el sentido de una evolución dulcificadora. Tenían (dentro de ciertos límites) el derecho a ser manumitidos, si su dueño lo decidía. A veces tenían derecho, también con permiso del dueño, a acumular un peculio, actuar en el tráfico jurídico, desempeñar diversos oficios. Casi siempre tenían el derecho de no ser arbitrariamente matados y recibir alimentación. Los

⁶ Según la famosa expresión de Hannah Arendt, carecen del derecho a tener derechos.

códigos esclavistas europeos de los siglos XVII al XIX fijaron otros derechos: cobijo, vestido, en ocasiones relación familiar, práctica religiosa, festejo. Todo eso era poco, pero no es correcto decir que la visión jurídica de la época implicaba que eran seres sin derecho alguno. El derecho de acción judicial fue muy discutido y en general les fue rehusado, salvo casos de controversia sobre su posible estatuto de individuos libres. Mas la discusión ya implicaba que se veía en ellos a seres titulares de algunos derechos.

Es erróneo, pues, creer que la abolición de la esclavitud significó el paso de una sociedad en la que algunos miembros carecían completamente de derechos a otra en la que hay igualdad de derechos. Ni lo uno ni lo otro es verdad. Cualquier sociedad organizada atribuye derechos y deberes diferentes a diversos miembros, en función de varios parámetros. (Es más, en nuestra sociedad estamos aún lejos de admitir que no ha de haber derechos desiguales entre los individuos sólo por su nacimiento o sus genes. Los que nacen en familias ricas tienen un derecho de herencia del que carecen los hijos de padres pobres —para no hablar ya de muchísimas otras desigualdades, como el derecho de nacionalidad y hasta el de habitar un territorio.)

Reconocerle derechos a un individuo, humano o no humano, no implica, pues, reconocerle iguales derechos o igual dignidad (igual rango social).

La inclusión o anexión de individuos de otras especies en sociedades humanas —mixtas— implica que a los humanos les otorga esa sociedad ciertos derechos con respecto a esos no-humanos, lo cual equivale a decir que a esos no-humanos se les imponen deberes.

El modo de imposición varía: con relación a los animales cautivos es un modo violento, por la coerción; con relación a los domesticados, aunque siempre la coerción está presente, hay un recurso, mayor o menor, a métodos más suaves de persuasión y acostumbamiento, por los cuales se inculca a esos miembros no-humanos de nuestras sociedades mixtas la sujeción a las reglas que fijamos sólo los humanos. Lo que se plantea es si a esa imposición de deberes (y prohibiciones, o sea deberes de no hacer) la acompaña un otorgamiento de derechos. Mi tesis es que algunos derechos siempre se han otorgado, aunque fueran irrisoriamente exigüos.

Un individuo no humano en cautiverio es comparable a uno humano. En muchas sociedades humanas a los miembros de la misma especie reducidos a cautividad se les reconocen los dos derechos de (1) recibir sustento y (2) no ser torturados por capricho. Tal reconocimiento no se ha dado siempre, pero posiblemente ha habido una tendencia perpetua y universal hacia la admisión de esas dos reglas, incluso en la más remota antigüedad —si bien es cierto que fueron frecuentemente conculcadas. Esos dos derechos son, evidentemente, mínimos. La evolución del derecho de guerra, desde muy temprano, tendió a ampliarlos paulatinamente hasta desembocar en los convenios internacionales humanitarios de los siglos XIX y XX sobre los derechos de los prisioneros de conflictos bélicos. (Que no basta ratificar un convenio lo prueba Guantánamo. De ahí no se sigue, empero, que estampar los derechos sobre el papel sea irrelevante.)

Ha sufrido muchos altibajos la extensión de esos dos derechos del cautivo humano a derechos del cautivo no humano. Hoy mismo cabe preguntarse en qué medida es una violación del segundo de esos dos derechos la utilización de tales individuos

cautivos para, infligiéndoles un gran sufrimiento, causar el solaz de los espectadores (p.ej en la tauromaquia). Volveré sobre esto más abajo. Notemos que aun a los individuos cautivos destinados a padecer esos tratos crueles no suele ser lícito infligirles arbitrariamente cualquier mal trato que se le antoje a su guardián —si bien las sanciones a quienes violan tales derechos son poco efectivas.

§4.— Domesticados y cautivos

El animal domesticado también sufre coerción y coacción en casi todos los casos, incluso en el de los modernos animales de compañía hogareña, cuya libertad de movimientos queda cercenada e incluso impedida por barreras que les ponemos, así sea por su propio bien. Sin embargo, la domesticación significa que el individuo en cuestión no está sometido a viva fuerza —o sólo por la fuerza—, sino que se ha habituado a sujetarse a la obediencia que le imponen los humanos y a conformar su conducta según las expectativas y las pautas que los humanos le han inculcado. Lo cual quiere decir que la sumisión del animal domesticado es voluntaria, aunque no sea libre. No obstante, hay muchos casos intermedios y no pocas oscilaciones, con episodios de rebeldía o insumisión de muchos animales domesticados, cuya situación se aproxima no pocas veces a la de animales cautivos.

También a los individuos domesticados se les han reconocido siempre —juntamente con los dos derechos de que, en teoría, disfrutaban los cautivos— cinco derechos adicionales: cobijo; protección frente a agresiones ajenas (por humanos o no humanos); alimentación adecuada; cuidado veterinario; limitación razonable de las cargas que se les imponen.

La historia del aprovechamiento de individuos de otras especies domesticados en las sociedades humanas nos revela las dimensiones pavorosas en las que esos cinco derechos han sido sistemáticamente violados por los humanos, no sólo cuando les ha convenido sino, lo que es más grave, muchas veces sin necesidad ni ventaja de ningún tipo, por simple maldad. Asimismo es verdad que pocas veces se han expresado los códigos legislativos en términos de reconocimiento de esos cinco derechos mínimos —mucho menos de otros derechos de bienestar. Ni han faltado tampoco los que, sin pudor, han afirmado, en diversos momentos, la plena licitud de las prácticas de maltrato extremo sumamente frecuentes.

Sin embargo, cabe preguntarse: antes de la reprobación del maltrato animal en autores como Leonardo da Vinci, Michel de Montaigne,⁷ Benito Jenónimo Feijóo y Jeremías Bentham y antes de que sus ideas empezaran a hallar un balbuceante reconocimiento en la legislación de algunos países avanzados en el siglo XIX —como Inglaterra y, en medida mucho menor, Francia—, ¿era unánime la creencia de que a los

⁷. Sobre el animalismo de Montaigne v. Thierry Gontier, «Intelligence et vertu animale: Montaigne lecteur de la zoologie antique», *Rursus*, 3 (2007), pp. 1-17. <http://rursus.revues.org/115>, acc. 2010-03-19.

Sorajbi —[Sorabji], p. 205— examina las ideas animalistas de Montaigne y su deuda al legado griego de Plutarco, Porfirio y Sexto Empírico.

animales domesticados era lícito hacerles cualquier cosa y que no tenían derecho alguno? Opino que la respuesta es negativa.

Me baso en que, cuando por fin se estatuyen las primeras y tímidas medidas legislativas de protección animal en la Inglaterra de comienzos del siglo XIX, no se objeta a ellas que estén prohibiendo conductas humanas usuales, sino que prohibir el maltrato animal significa vedar una conducta que, siendo moralmente reprobable, pertenece a la esfera de la actuación privada de cada uno, que no debería sufrir interferencias del poder público a no ser por motivos de utilidad social, sin que ningún motivo así pueda aducirse para justificar tal prohibición. O sea: a esas alturas, en la Gran Bretaña por lo menos, las prácticas prohibidas eran consideradas infrecuentes —aunque posteriormente se irán desentrañando muchos maltratos innecesarios y muchos actos de crueldad gratuita que habían pasado desapercibidos.

Es cierto que el que una conducta fuera infrecuente en la Inglaterra victoriana no implica que lo haya sido en otras latitudes y en otros períodos históricos. Sin embargo, el hecho es que, desde la antigüedad, ha habido una minoría de pensadores, literatos y filósofos que han reprobado el maltrato animal —al menos cuando es gratuito— y que esas tomas de posición no parecen haberse planteado como afirmaciones escandalosas u ocurrencias extravagantes —a diferencia, p.ej, de la condena de la esclavitud. La lectura de las obras literarias de la antigüedad tampoco corrobora la hipótesis de que los miembros humanos de la sociedad vieran como perfectamente natural y anodino infligir cualesquiera maltratos a los animales domesticados por puro capricho, no alimentarlos o no protegerlos. Considerábase, en realidad, que iba en el interés del propio dueño humano respetar esos derechos mínimos. Los usos y costumbres, ya que no la ley, imponían (en mayor o menor medida) esos derechos, cuya violación acarrearba una sanción: la reprobación del prójimo.

La evolución de las mentalidades modernas, desde el siglo XVIII para acá, va a ir empezando a determinar un paulatino reconocimiento legislativo de derechos de los miembros no-humanos de nuestras sociedades. No el surgimiento de tales derechos, sino su afianzamiento y su expansión. Todo ello en un proceso sumamente lento que, felizmente, está comenzando a acelerarse en los últimos lustros —o a lo sumo un par de decenios.

Dejando de lado la consideración sobre los animales cautivos, voy a limitarse aquí a reflexionar sobre los domesticados. El concepto de domesticación es, evidentemente, difuso. Entre el cautivo y el domesticado hay transiciones.

Propiamente la domesticidad o domesticación se limita a ciertas especies de aves y de mamíferos, aunque el grado de domesticación de éstos últimos es mayor porque el estrecho parentesco que nos une a ellos se traduce en una gran similitud anatómica y fisiológica y, por consiguiente, en la probabilidad de un significativo parecido neuropsíquico, lo cual, unido al modo de vivir de algunas especies de mamíferos, nos ha permitido imponer a sus miembros unas pautas vitales en que consiste la domesticidad.

Como ya lo he dicho, un animal domesticado es uno que se somete voluntariamente (aunque no por ello libremente) al dominio humano y, aunque sea forzado, acepta las costumbres que le inculca e impone el ser humano.

Los usos de la domesticación han sido variados, pudiendo destacarse los cuatro siguientes: trabajo —incluyendo la utilización de algunos animales como auxiliares de caza (halcones, águilas, perros); aprovechamiento alimenticio (carne, leche, huevos); producción de lana, cuero y hueso; distracción y compañía —animales hogareños modernos.

§5.— Los animales de labor

De esos cuatro usos recién mencionados, aquel en el que me voy a centrar es el primero, la explotación de los animales para aprovecharnos de su trabajo. Fue la primera de las domesticaciones prehistóricas y ha sido, con mucho, la más importante hasta bien entrada la revolución tecnológica del siglo XX.

Es difícil imaginar el avance de la civilización humana a lo largo de los últimos milenios sin la utilización del cuero, la lana y los productos de alimentación obtenidos a expensas de los no-humanos incorporados a nuestras sociedades; difícil, pero tal vez no imposible. Lo que es enteramente inconcebible es ese progreso sin el trabajo animal.

Para acumular su potencial y sus medios de obtener el bienestar colectivo, o sea la riqueza, el hombre combina su inteligencia con unos instrumentos de producción, formando esa combinación las fuerzas productivas. El desarrollo o crecimiento de las fuerzas productivas significa un aumento en calidad y cantidad. De nada sirve incrementar o elevar el conocimiento o inventar nuevos procedimientos técnicos si no hay cómo y a qué materiales aplicarlos. Y la acumulación y el perfeccionamiento de tales instrumentos materiales se interrumpe sin el concurso del ingenio, que contribuye a idear nuevos modos de utilización y nuevos métodos de producción.

En ese proceso las sucesivas generaciones humanas operan cumulativamente gracias a la herencia colectiva que les dejan las precedentes. Los avances civilizatorios han sido posibles por esa combinación de materiales y de técnicas, gracias a los procedimientos de intercambio y transmisión de conocimientos: la escritura, el libro, finalmente la imprenta. Tales inventos no habrían podido transformar en unos pocos milenios la sociedad humana como lo han hecho sin la acumulación de medios materiales: una red de ciudades, enlazadas entre sí, unos racimos de estudiosos, una mano de obra capacitada y evolucionada que aprende a emplear nuevos materiales en vasta escala, aplicando nuevas técnicas.

Nada de todo eso es imaginable sin un gigantesco esfuerzo de trabajo, sin la aplicación de fuerza para modificar, ensamblar y transportar grandes masas de materiales a fin de erigir puentes, diques, caminos, edificios, puertos, canales de riego, acueductos. El hombre cuenta con la fuerza muscular de sus brazos y la capacidad locomotora de sus pies. Es inmenso lo que, con tales fuerzas, logró la civilización mesoamericana. Cuánto más lejos hubiera podido ir es un enigma.

El camino real de avance de la gran masa de la humanidad ha seguido la senda de utilización de fuerzas como el viento y el agua, pero su aprovechamiento tardó en llegar, porque en realidad, para eso hacía falta una previa acumulación de saber y de materiales que no estaba dada.

Lo que impulsó decisivamente la marcha adelante fue la gigantesca aportación de fuerza animal: elefantes, bueyes y otros bovinos (yaks, búfalos, etc), camélidos (llamas, camellos, dromedarios), en algunos lugares renos y perros de tracción; pero, sobre todo, équidos, principalmente el asno y el caballo.

§6.— La civilización del caballo

La civilización humana actual es la civilización del caballo. Sin su auxilio no se hubieran podido construir las carreteras, ni levantar los museos y las bibliotecas, ni desarrollar la agricultura de los tiempos modernos, ni unir las ciudades por una potente y rápida red de transportes, ni llevar en grandes cantidades grano y víveres del campo a la urbe, ni trasladar a los astilleros los troncos usados para hacer barcos, ni construir las fábricas, ni trazar los tendidos de líneas férreas de los inicios del ferrocarril.

Inventada la máquina de vapor, ésta comenzó a utilizarse masivamente en el siglo XIX para la navegación y el transporte ferroviario —accesoriamente también para la manufactura textil y otras. Si bien, para algunos usos, eso fue desplazando el recurso a la energía caballar, el gigantesco crecimiento que tal cambio supuso para las fuerzas productivas requirió una utilización adicional de energía, que, en las condiciones tecnológicas de la época, la máquina de vapor no podía suministrar. Conque, en vez de disminuir la utilización de la energía equina, la segunda mitad del siglo XIX y los primeros lustros del siglo XX vieron un aumento considerable de esa utilización.

Las grandes urbes de comienzos del siglo XX funcionaban por la muchedumbre de equídeos explotados para la tracción de bienes y de pasajeros. La mayor parte de las localidades no estaban ligadas directamente a la red ferroviaria, siendo preciso ahora transportar volúmenes muchísimo mayores de mercancías, cosa que sólo podía hacerse por el uso del caballo.⁸

También hay que mencionar, claro está, el empleo bélico del caballo (y de otros animales de tracción). Tal uso, asociado a las clases aristocráticas y privilegiadas, es el que otorgó al arte de la equitación su alta distinción, su prestigio de escuela y su refinamiento. Pero la verdadera historia, la historia de los hechos masivos de la vida cotidiana de las poblaciones, tiene más que ver con esos otros usos del caballo que he mencionado más arriba.

A los equinos —y, en menor medida, a los demás animales de labor— somos, pues, deudores de ese trabajo para cada uno de los componentes de la edificación de nuestra sociedad civilizada: la agricultura, el transporte, la edificación de ciudades.

Sólo ya entrado el siglo XX las nuevas tecnologías fueron eliminando el uso de la energía animal, principalmente de la equina, en un proceso de sustitución primero lento y luego aceleradísimo. Aunque hay territorios donde tal proceso aún no se ha

⁸. Como lo recuerda Daniel Roche, [Roche], había en Francia en 1930 tres millones de caballos —y eso que el declive en el recurso a la energía equina había empezado algo antes de la I guerra mundial.

consumado, en general el uso del caballo ha cambiado radicalmente, pasando ese animal a ser ahora un instrumento de pasatiempo y ejercicio deportivo.

Tan inmensos servicios prestados por la especie equina a la sociedad humana no han suscitado ni un suficiente reconocimiento ni un trato a la altura de la gratitud debida.

No voy a decir que la relación entre hombre y caballo se haya entendido como una en la que a éste le incumbían sólo deberes —impuestos por el mandato del hombre— y no derechos. Como ya lo he señalado más arriba, esa visión extrema no se ajusta a la realidad de las mentalidades.

Dijeran lo que dijese aquellos filósofos que, espiritualizando al ser humano, lo desligaban del mundo animal;⁹ predicaran lo que predicasen las confesiones religiosas de raigambre mosaica, que concebían la creación de Adán y Eva como un origen absolutamente separado del de los demás miembros del reino animal e independiente del mismo; afirmaran lo que afirmasen muchos otros pensadores, como los aristotélicos que, sin caer en el espiritualismo, reservaban únicamente al hombre la capacidad de pensar y la de inferir;¹⁰ fueran cuales fuesen las ideologías oficiales sobre la relación entre el hombre y los demás animales; la gran masa de la población siempre creyó que el caballo es un ser dotado de inteligencia y voluntad, que teme y espera, que quiere y que rehúsa, que sabe e ignora, y que sabe contar (cuando está acostumbrado a recibir tres latigazos y ya ha recibido dos, está temiendo el tercero).¹¹

Más que nadie, tenían tales creencias acerca de los animales no humanos, particularmente de los caballos, quienes, en su profesión, se ocupaban de ellos: instructores de equitación, hipiátras, herradores, arrieros, cocheros, jinetes. No les es fácil a los historiadores saber exactamente qué opinaban; en la medida en que nos han quedado testimonios, todos parecen haber presupuesto —unánimemente y sin el menor titubeo— que el caballo es un ser racional, con vicios y virtudes, que tiene personalidad y temperamento individuales, que tiene necesidades, que posee conocimiento y representación, que unas veces se somete al mandato humano a viva fuerza y bajo pura coacción mas otras veces lo hace persuadido por una combinación de halagos y castigos y por un cálculo de su propio interés —en unas condiciones que él no ha escogido.

⁹. Como lo ha estudiado en detalle Richard Sorabji, la filosofía antigua titubeó acerca de si había que reconocer pensamiento, conciencia y razonamiento a los animales no-humanos. Aristóteles se lo negó pero, a cambio, expandió el concepto de percepción, incluyendo en él la memoria, de manera que muchas operaciones intelectuales pudieran caer en el campo de aquello que comparten el hombre y otros animales. El legado de ese pensamiento filosófico recogido por la Edad Media no rebaja, pues, unilateralmente, a todos los no-humanos a la condición de seres carentes de pensamiento.

¹⁰. Para una exposición magistralmente bien trabada de la tesis oficial de toda la tradición aristotélico-escolástica de que los animales no-humanos carecen de pensamiento (*caerent uita intellectuali*) v. «Bruta non intelligunt», *Psychologia*, parágrafos 108ss, pp. 446-456.

¹¹. El divorcio entre el pensamiento elitista antropolátrico —que veía a los «brutos» como individuos sin creencias ni voluntad— y el popular, que percibía la comunidad entre humanos y no-humanos, la registra Sorabji al recordar el episodio de un espectáculo organizado por Pompeyo, que consistió en acorralar a unos elefantes para matarlos. El público, apiadado de los paquidermos, imploró con lágrimas la clemencia, castigando a Pompeyo por su crueldad. V. [Sorabji], pp. 124-5.

Es más, no pocas de las descripciones que nos han dejado los maestros del arte ecuestre —que se escalonan a lo largo de casi 300 lustros, desde Jenofonte hasta los tratadistas de hipología científica de años recientes— nos revelan una idea del caballo que, ciertamente, hoy podemos considerar excesivamente antropomórfica (y susceptible de rectificación gracias a los avances de una etología llevada a cabo con métodos y protocolos rigurosos), pero que acerca la imagen de la psique equina a la de la humana, hasta el punto de que, leyendo a esos autores, tiene uno la impresión de que sólo la configuración somática distingue al jinete y a su montura —lo cual no es óbice para que se siguiera llamando «bruto» al no-humano. Cabe hablar a veces de un contrato entre el hombre y el caballo;¹² un contrato desigual, un acuerdo totalmente asimétrico, pero, así y todo, un convenio en el que el caballo aprende qué le es lícito y qué le está prohibido, qué obligaciones le incumben, qué cargas y tratos tiene que soportar, y qué expectativas puede tener como contrapartida. Si la principal de éstas es el alimento, no hay que olvidar que se trata de sociedades donde la mayor parte de la población humana gastaba principalmente en comer porque el sustento era lo más importante, casi lo único considerado genuinamente necesario. De todos modos ese contrato también proporcionaba al caballo otras expectativas: cobijo, cuidados, cierta protección.

Si en filósofos platónicos como Plutarco el reconocimiento de la capacidad de pensar de los animales no humanos conlleva también una actitud de benevolencia y benignidad hacia ellos,¹³ no sucede lo mismo en la masa de la población, culta o ignorante, que, habiéndoselas en su praxis diaria con los caballos, les atribuía esas cualidades de inteligencia y voluntad.

En su tratado de equitación Jenofonte ofrece consejos de cierta suavidad en el manejo de la montura, pero sobre todo para él se trata de evitar la crueldad gratuita o inútil, principalmente los castigos motivados por la cólera. En algunas páginas de su famosísimo escrito no deja de hacer recomendaciones que, sin duda, calificaríamos de crueles. No propone ni siquiera innovación alguna en el uso de los arneses de su época, que eran instrumentos de tortura.¹⁴

¹². V. Véronique de Saint Vaulry, «Mieux que les aides, les contrats», *Cheval Magazine* n° 340 (marzo 2000), acc. <http://saint-vaulry.pagesperso-orange.fr/pages/articles11.htm> 2010-12-01. El contrato que redacta esa autora contiene una lista precisa de los deberes y derechos del jinete y los del caballo, al cual se concede un margen de autonomía. Otros escritores sobre el arte ecuestre insisten en que la relación sólo es provechosa cuando se consigue que el caballo sienta confianza y respeto por su amo. V. Bob Russell, «Respect and Trust vs. Injury», acc. <http://www.buckingv.com/nh.html> 2010-12-06. Este autor cita la frase de un caballista: «Your horse always notices when you notice or don't notice». A quienes niegan que los caballos u otros cuadrúpedos tengan conciencia o conocimiento de segundo orden ese aserto debería hacerlos reflexionar. Verdad es que tales afirmaciones se hacen en el contexto de un saber no científico; pero tampoco es científico el que tenemos generalmente acerca de los demás humanos.

¹³. V. La concepción pro-animista de Plutarco ha sido estudiada en rigor por Sorabji. V. en particular [Sorabji], p. 125 y pp. 178-9.

¹⁴. Así, p.ej., Jenofonte ([Xenophon] VIII 3) recomienda, para obligar al caballo a saltar: «Si no quiere [saltar], golpéele alguien con un látigo o un palo por detrás con la mayor violencia posible». Pero Jenofonte no duda que el caballo es un ser que razona y aprende a cumplir su deber que hay que explicarle por un código semiótico no verbal (VIII 13). Reconoce asimismo Jenofonte que el caballo tiene conductas y es un sujeto con acciones y preferencias. También dice en otro texto (la *Ciropedia*) que es capaz de dar o rehusar su aquiescencia, incumbiendo al buen jinete obtenerla.

Y es que la equitación de la Grecia clásica era difícil y muy violenta, porque el hombre no había inventado aún instrumentos de dominio más eficaces que se irán ingeniando en siglos posteriores: la silla, el estribo, la herradura.

Al llegar la imprenta en el siglo XV, se produce una elevación del arte ecuestre gracias, no sólo a las academias italianas de equitación, sino a la difusión internacional de sus manuales. Ya en el siglo XVI descuella el napolitano Federigo Grisone, quien es autor de *Gli ordini di cavalcare*, 1550.¹⁵ Grisone dulcifica los instrumentos de control por una observación más precisa del comportamiento equino, pero, a la vez, inventa tremendos trucos coercitivos para intimidar a los caballos refractarios. A los que tienen una voluntad viciosa hay que someterlos a la obediencia humana a viva fuerza —lo cual no le impide afirmar que ama mucho a los caballos. De todos modos, no olvidemos que esos maestros viven en sociedades que no son muy compasivas con los propios humanos de las clases sociales inferiores —y que, en particular, pueden mostrarse más duras para con los esclavos humanos que para con los no humanos.

En pos de Grisone vendrán otros como el ferrarese Cesare Fiaschi y el también napolitano Giambattista Pignatelli, quien instruye al francés Antoine de Pluvinel (1552-1620), a cuyos métodos persuasivos de doma y amaestramiento han contrapuesto algunos los más conservadores de Salomon de la Broue (1530-1610).¹⁶ Esos maestros —junto con el inglés William Cavendish, marqués de Newcastle (1592-1676)— son los fundadores de la escuela barroca. Su más brillante ilustración será la Escuela de equitación española de Viena, allí establecida por el emperador Carlos VI —muerto en 1740— tras su derrota como pretendiente al trono de España durante la guerra de sucesión (1702-1714).

Ya en el siglo XVIII surge, a partir de ahí, la escuela clásica propiamente dicha, instituida por François Robichon de la Guérinière (1688-1751), quien racionaliza y dulcifica el arte de la equitación.¹⁷ La Guérinière muere el mismo año en que el primer volumen de *L'Encyclopédie* viene publicado por Diderot y d'Alembert, quienes invitan a Claude Bourgelat (1712-1779) —abogado lionés y director de una academia ecuestre en la ciudad del Ródano— a encargarse de redactar los artículos sobre temas hípicas. Bourgelat escribirá unos 250, además de haber corregido los de otros colaboradores

¹⁵. Un siglo antes de la obra de Grisone había aparecido *De equo animante* de Leone Battista Alberti (1441), quien parece que había leído a Jenofonte en griego; la primera traducción latina de Jenofonte se publica en 1537.

¹⁶. Algunos ofrecen una visión más favorable al gascón de la Broue, quien también fue discípulo de Pignatelli. Fue autor del primer tratado francés de equitación, *Des préceptes du cavalier français*, La Rochelle, 1593. En ese libro escribe: «Le libre consentement du cheval amène plus de commodités que les remèdes par lesquels on tâche de le contraindre». De la Broue tendrá una influencia póstuma mayor que la de su contemporáneo y rival, Pluvinel, quien no publicó nada durante su vida; su obra póstuma será *L'Instruction du roi en l'exercice de monter à cheval*. Los dos principios de las innovaciones de Pluvinel fueron los de ponderación y tacto, plasmados en estas dos máximas: (1ª) no hay que descuidar la psicología del caballo; y (2ª) éste es un ser sensible e inteligente, cuyo bienestar hay que tomar en consideración. Por eso descartó varios procedimientos brutales que recomendaban sus predecesores, los maestros italianos.

¹⁷. François de la Guérinière fue autor de *École de la cavalerie* (1729), biblia de la equitación, que retoma la tradición anterior, depurándola de las prácticas crueles y de métodos rebuscados o excesivamente severos. Su obra rezuma el espíritu ilustrado y racionalista de su siglo.

precedentes; había conocido a La Guérinière, cuya obra continúa, pero sobre una base más científica, puesto que va a ser el fundador de la hipiatria moderna.¹⁸

El lema de ambas escuelas es el de gobernar al caballo como un buen monarca gobierna a sus súbditos, con la menor violencia posible, obteniendo su aquiescencia aunque fuera forzada.¹⁹ La comparación se erigió en una visión ampliamente reiterada de la monarquía absoluta, en una imagen un tanto idílica, en la cual el rey transmitiría su voluntad al pueblo casi sin que se notara y sería prestamente obedecido como si formaran un solo cuerpo.²⁰

En el siglo XIX tiene lugar una división de corrientes que escindió a la alta sociedad de la época entre la que encabezó François Baucher y la de Antoine Cartier d'Aure, que continuaba —simplificándolas— las tradiciones de la equitación militar o de alta escuela. Baucher, que se vio como un innovador, es famoso por su eslogan (tomado de su maestro italiano Federigo Mazzuchelli): «aniquilar toda voluntad del caballo, reemplazándola por la del jinete». Es difícil expresar más claramente el reconocimiento de que el caballo es un ser dotado de voluntad. A pesar de la enormidad de ese propósito aniquilatorio, parece que Baucher fue suavizando sus métodos.²¹

Frente a Baucher reacciona un autor español, J. Hidalgo y Terrón en (Hidalgo, 1883): «Negar a Mr. Francisco Baucher su competencia en el arte hípico-ecuestre sería el mayor absurdo» (v. II, p. 219). Sin embargo, Hidalgo se muestra muy crítico con su método (que «raya en lo absurdo e inhumano», y «pone al caballo en una sobreexcitación nerviosa imposible de descifrar», a diferencia de «la suavidad, el halago, la paciencia» de la equitación clásica: p. 224).

La equitación es, para Hidalgo, el arte del cabalgador de gobernar al caballo usando unas ayudas para indicarle su voluntad (v. I, p. 43). Nuestro autor entiende que hay una auténtica comunicación entre jinete y caballo, afirmando: «han de ser sus indicaciones claras, precisas y combinadas».²² Y es que, como sucede en cualquier sistema semiótico, las señales de que se sirve el hombre para comunicarle al caballo sus

¹⁸. V. Frédéric Magnin, «Airs, en terme de Manège: La fabrique des articles consacrés à l'art équestre dans l'Encyclopédie» de *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 2009/1 (nº 44)

¹⁹. La mayor aportación al estudio de esas tradiciones y al análisis de su enorme significación técnica, económica, política y cultural la ha hecho el fecundo especialista francés, Profesor Daniel Roche (del *Collège de France*), en una larga serie de artículos, libros y conferencias, de los que mencionaré sólo uno: [Roche].

²⁰. Sobre la frecuente comparación entre el arte ecuestre y la política del monarca, v. A Blaineau, [Blaineau], pp. 206ss.

²¹. Los eruditos se refieren a un «Baucher segunda manera» que, en lugar de aniquilación, habló de reducción y de armonización. Baucher sufrió un grave accidente en 1855, de results del cual padeció una discapacidad para el resto de sus días.

²². Hidalgo está apuntando aquí una dificultad que sufre el destinatario de unas normas cuando son confusas o contradictorias entre sí; es el problema que Lon Fuller abordó con su teoría meta-jurídica que introducía, entre otros constreñimientos del concepto de Derecho, los de congruencia y claridad. Cuando se violan, se produce un estado de perplejidad. Que el caballo experimente perplejidad o duda refuta el argumento de Davidson en contra de que los animales no-humanos tengan creencias, porque dizque no tendrían dudas. V. al respecto la discusión en [Sorajbi], p. 43.

instrucciones pueden ser claras u oscuras, precisas o difuminadas, con una franja de graduaciones.

Similarmente, Hidalgo sostiene (v. I, p. 163) que hace falta un conocimiento exacto del genio y la personalidad de cada caballo. Unos son coléricos, y hasta vengativos (llegando al suicidio); otros pecan de cobardes o perezosos. «Caballo malicioso es el que retiene sus fuerzas por picardía y espera siempre la ocasión de ganar al jinete para emprender cualquier género de defensa y conseguir librarse de la opresión del hombre; [...] el día en que encuentran ocasión, emprenden la defensa de nuevo y aún con más vigor». Hidalgo loa al buen caballo «verdadero, paciente, sufrido y noble», «dócil e inteligente», culpando de su rebeldía a los malos équites porque «se ve mortificado y constantemente provocado por ese cúmulo de exigencias que tan frecuentemente sufre de parte de los aficionados» (p. 41, v. II).

Hidalgo condena «los malos tratamientos» (v. II, pp. 233ss) como método para amansar a los caballos difíciles, interpelando a un autor francés en estos términos: «Ahora bien: ¿Este caballo se ha domado? ¿Se ha entregado por convencimiento?». A su juicio, «sin privarles absolutamente de nada y, por el contrario, prodigándole los mayores cuidados» se consigue que se entreguen por voluntad y convencimiento.

Esas ideas asombran hoy. En el mundo hípico actual suelen usarse otras expresiones. De un lado, se quiere prescindir del antropomorfismo. Ya no se habla de la voluntad del caballo ni de su convencimiento; a veces hasta se omite hablar del complejo sistema de signos antropo-hípico. Se rebaja el caballo a un ser perceptivo que ni piensa ni tiene conciencia y al cual se adiestra o amaestra con reflejos condicionados pavlovianos.

De otro lado, en la medida en que se opta por un mayor reconocimiento de las necesidades de bienestar del caballo —reconociéndolo, explícita o implícitamente, como un ser consciente—, chirría hablar de sumisión, obediencia, rebeldía, formulándose las relaciones cual si se tratara de cooperación, camaradería y amistad.

Creo que por ambos lados se ha retrocedido desde los tratados decimonónicos. En cuanto a lo segundo, digo que la hipocresía no merece ser catalogada de virtud.²³ La relación entre el hombre y el caballo podrá ser beneficiosa para éste (desde luego el caballo doméstico difícilmente podría sobrevivir en un medio no humano, así que tiene interés vital en sujetarse al dominio del hombre); podrá, y deberá, ser un dominio suave,

²³ Una crítica a los discursos del estilo bonachón aquí criticado la ofrece el coronel de caballería Loïc de la Porte du Theil, defensor de la tradición militar clásica francesa. Aun recomendando la benevolencia en el ejercicio ecuestre, afirma que el jinete tiene que conseguir e imponer la sumisión del caballo; lamenta, según sus palabras, «une certaine mouvance *baba cool* [qui] voudrait laisser croire qu'il suffit d'un murmure dans le creux de l'oreille du cheval pour le dresser». Ni un instante duda que el jinete necesita que la voluntad del animal equino se adhiera a la del humano, insistiendo en que tal adhesión, junto con la costumbre de obedecer, no se alcanzan ni a viva fuerza ni sólo por la sugestión; que la dulzura no ha de implicar permisividad. Agrega que el equino tiene que saber que el hombre es el amo. Hasta haberlo comprendido, el caballo planea sus resistencias, espera las ocasiones para iniciar una secuencia acumulativa de insumisiones, que hay que ir venciendo. Estén de acuerdo o no con sus recomendaciones, todos concordarán en que presentan una imagen del caballo como ser voluntarioso, con planes de vida, inteligentísimo y racional, al que el hombre sólo somete cuando logra ser aún más voluntarioso e inteligente. Su opinión no hace más que reflejar el consenso en el mundo hípico acerca del caballo como un ser que entiende y modifica sus creencias al inferir conclusiones de premisas. V. http://www.amisducadrenoir.fr/page_11.htm, acc. 13 Sept. 2010.

moderado, compasivo; pero al caballo no se le pregunta si quiere o no ser montado ni si desea o no recibir las señales humanas por medio de las llamadas «ayudas» —que no son ciertamente indoloras. Sus primeras reacciones prueban que es forzada su aceptación de esa compañía humana, jamás en pie de igualdad. ¡Las cosas como son!

En cuanto a lo primero, o sea la acusación de antropomorfismo, no deja ésta de tener su parte de fundamento verídico. Las emociones y vivencias psíquicas de individuos de otras especies no son probablemente idénticas a las humanas. Además, todavía la etología —y en este caso concreto la hipología— no ha avanzado suficientemente para poder atribuir con seguridad a los miembros de la especie equina vivencias que podamos denominar o describir en términos de correspondientes vivencias humanas. Estamos en un terreno en gran medida precientífico; nuestro saber es inexacto, aproximativo y analógico.

No obstante, hay que evitar caer en el error inverso, el anti-antropomorfismo. Quienes, a lo largo de la historia, han trabajado con caballos sólo han conseguido dar un sentido a su relación con ellos en términos de seres con entendimiento y voluntad. Aunque haya en tales apreciaciones un margen de error y de imprecisión, es inverosímil que se haya tratado de un malentendido o de una pura ilusión como la de creer en duendes o en ninfas o atribuir voluntad a un volcán o sensibilidad a un árbol. Más probable parece que su visión tenga un fundamento y corresponda, aproximadamente, a la realidad.

Por otro lado, existe un estrecho parentesco entre hombres y caballos, que comparten un amplio patrimonio genético, lo cual no prueba pero sí sugiere que poseen muchas similitudes no sólo somáticas, sino también neuro-psíquicas.²⁴

De todos modos, queda mucho por averiguar. El estudio etológico de los animales no humanos domesticados es todavía incipiente.

§7.— ¿Abolición de la esclavitud animal?

Hemos visto cómo la sociedad humana, en su evolución, llegó —aunque tardíamente— a incorporar a individuos de otras especies, tal vez al comienzo por voluntad de éstos (los primeros canes asociados a cazadores del último período paleolítico), pero después por imposición humana. Una incorporación así constituye una variedad de sociedad o asociación interespecífica, que es un fenómeno ampliamente representado en los diversos ámbitos del ser vivo y, más concretamente, en el reino animal.

También hemos podido hacer un análisis de los dos tipos principales de esa incorporación: cautiverio y domesticación. Nuestro recorrido se ha centrado en algunos no-humanos domesticados, que han sido, a lo largo de los últimos milenios, nuestros auxiliares forzosos, sin los cuales no habríamos acumulado las fuerzas productivas hasta

²⁴ V. C. M. Wade et al. «Genome sequence, comparative analysis, and population genetics of the domestic horse», *Science*, Vol. 326/5954, pp. 865-867 (2009-11-06), DOI: 10.1126/science.1178158.

edificar una civilización como la actual. La relación que les hemos impuesto ha sido la de esclavitud, ni más ni menos. Idéntica —no meramente similar— a la que unía a unos hombres con otros hasta la abolición de la esclavitud humana.

Las relaciones entre amo y esclavo pueden ser duras o blandas. En diferentes períodos históricos ha habido esclavos bien tratados, cuyo bienestar venía protegido por el amo y que incluso gozaban de un margen concedido de autonomía —desde luego muy limitada y nunca asegurada—. Lamentablemente tales situaciones han sido excepcionales. El trato prodigado por los humanos a sus esclavos animales no ha sido mejor, sino, en general, mucho peor.

Hemos visto también que la condición de esclavo no implica la ausencia total de derechos, una ausencia inconcebible cuando a un ser dotado de voluntad se le imponen deberes y prohibiciones. Igualmente hemos recordado que ha sido, a lo largo de la historia, exiguo el elenco de los derechos concedidos a los esclavos, humanos o no humanos; y que en él se han incluido sólo derechos mínimos.

Eran sociedades duras, donde la crueldad era cotidiana y frecuente y donde la compasión no abundaba, porque los recursos tampoco abundaban. Siendo sociedades temporalmente muy próximas a la nuestra —unas pocas generaciones nos separan—, eran de una precariedad, de una pobreza y de un primitivismo de medios técnicos que nos harían horrorizarnos si tuviéramos que vivir en ellas durante un año.

Nuestra sociedad ha resuelto el problema de la esclavitud humana aboliéndola. Los hombres que eran esclavos pasaron a ser, primero libres, y después iguales en derechos a los demás. Tal distinción ha dejado de existir. (Otras injustas desigualdades sociales persisten.)

En la ética animalista contemporánea, una gama amplísima de corrientes se pronuncian en contra del especismo, o sea de cualquier punto de vista según el cual la pertenencia de especie es moralmente relevante. El antispecismo predica un trato igual de los moralmente iguales. Y ve como moralmente iguales a todos los seres con capacidad de percibir y padecer, o sea dotados de *sentiencia*.

Ese trato moralmente igual no significa los mismos derechos, evidentemente, puesto que nadie propone el derecho de voto para los no humanos; mas sí el reconocimiento de algún derecho fundamental común del cual se derivarían después los derechos de cada uno. Así, el derecho a un trato igualmente respetuoso para todos los sentientes —el respeto, p.ej., al principio de dignidad animal preconizado por Martha Nussbaum— llevaría luego, en su aplicación concreta, a derivar tales derechos para los animales humanos y tales otros para los no humanos.

Un inconveniente de ese enfoque ético es que es un planteamiento transcendental. No tiene en cuenta que las reglas morales y las jurídicas surgen naturalmente en una sociedad para propiciar el bien común de sus miembros, por lo cual las reglas diseñadas por una sociedad prevalentemente compuesta por seres de una especie sirve, ante todo, a dichos seres.

Todos los animalistas a quienes he leído admiten que los miembros de una especie, sea la que fuere, tienen derecho a la vida y, por lo tanto, a buscarse la vida

según lo posibiliten su anatomía y su fisiología, aunque sea a costa de otras. Los carnívoros tienen derecho a cazar y los herbívoros a defenderse de esa caza.

A tenor de ese principio general, los humanos tienen y han tenido derecho a cazar y a pescar. En qué medida la caza y la pesca actuales respondan a genuinas necesidades es muy cuestionable. Lo que me parece seguro es que, si la base para reconocer un derecho a cazar o pescar es ésta, entonces los hombres perderán pronto (y muchos lo han perdido ya) tal derecho a cazar y pescar, porque no lo van a necesitar para alimentarse.

También han tenido los humanos derecho a cautivar y esclavizar a individuos de otras especies, aunque ese derecho siempre haya ido acompañado de un deber de cierto respeto mínimo a los individuos cautivos y domesticados (esclavizados). De nuevo cabe preguntarse hasta qué punto las justificaciones siguen valiendo. Es dudoso en qué medida necesitamos a esos no-humanos, sea para la experimentación científica, sea para matarlos y comer su carne o sea para aprovecharnos de su trabajo o de cualquier otra manera. La dieta vegetariana es más sana y razonable, ecológicamente preferible, más respetuosa del bienestar animal y muchísimo más apta para resolver el problema del hambre en el mundo.²⁵ También el aprovechamiento del trabajo animal va a ser cada vez menos necesario, siendo ya totalmente prescindible en muchos territorios del planeta.

Aun admitiendo que es así, y aun acercándome mucho a la tesis antispecista, no la suscribo. No creo que la pertenencia de especie sea moralmente irrelevante. Lo que sostengo es que no es una diferencia abismal de todo o nada.

Es éticamente aceptable que nuestra sociedad humana conceda y reconozca más derechos a los humanos y menos a los no humanos, no sólo porque ellos no necesitan algunos de los derechos que reclamamos para nosotros —como la libertad de palabra o el sufragio— sino, básicamente, porque somos nosotros quienes marcamos el código de deberes y derechos que nos relaciona con individuos de otras especies incorporados a nuestra sociedad. En un sentido lato podemos decir que negociamos con ellos esa tabla, en función de su resistencia, haciéndoles ver que llegamos a un *modus vivendi* al que no les queda más que amoldarse, una vez que lo hemos establecido.

Uno de los lemas con que se expresa a menudo la reivindicación antispecista es el del fin de la esclavitud animal o, lo que viene a ser igual, la abolición del concepto de un animal como un bien susceptible de propiedad. (Sobre la igualdad práctica entre ambos conceptos volveré en seguida.)

Esa abolición, sin embargo, si ha de ir más allá de la maniobra puramente verbal, ha de significar que ningún individuo de otra especie esté sujeto a cautiverio o

²⁵ Si bien es un asunto muy discutido, varios estudiosos del problema del hambre consideran que su principal causa hoy es el aumento de la ganadería destinada al sacrificio, la cual consume unas cantidades crecientes de agua y alimentos que podrían sustentar a un número mucho mayor de individuos de nuestra propia especie, actualmente desnutridos. Desde el ángulo del animalismo, opino que la opción vegetariana es la única admisible (salvo en caso de necesidad). Desarrollar mi argumento desborda los límites de este ensayo. (No se me ocultan las dificultades de varia índole que suscita la propuesta vegetariana.) Un ataque bien argumentado en contra de la tesis de que el vegetarianismo está implicado por la defensa del bienestar animal lo ofrece el libro de R. G. Frey *Rights, Killing and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*, Blackwell, 1983.

domesticidad. Se me ocurren tres medios imaginables para conseguirlo, pero tienen consecuencias inaceptables: (1) dar muerte a todos los cautivos y domesticados; (2) ponerlos en libertad —aceptando su compañía o presencia en nuestros hogares o campos si ellos libremente lo piden—; (3) abrir para ellos espacios geográficos separados (*apartheid* de especie), en los cuales se los obligará a residir y a los que nosotros no tendremos acceso.

Un lema todavía más radical es el de la liberación animal. En realidad, se trataría de implementar el segundo o el tercero de los dos medios recién considerados. Esa norma de liberación animal es, probablemente, la conclusión lógica de dos premisas juntas: la de abolición de la esclavitud animal y la prohibición de dar muerte. Si tomamos en serio el argumento antispecista, llegaremos a esa conclusión, porque el antispecismo no será compatible con la licitud del exterminio de especies no humanas.

Cuando Thomas Jefferson, a fines del siglo XVIII, acarició la idea de una emancipación colectiva de los esclavos humanos de los Estados Unidos de América, sostuvo que había que posponerla hasta que fuera posible un plan masivo de limpieza étnica consistente en expulsar, coercitivamente, a todos los negros de Norteamérica rumbo a África. (Tales ideas se plasmarán, decenios después, en la creación del Estado de Liberia.) Jefferson era un latifundista dueño de vastas plantaciones con muchísimos esclavos. No podía admitir que en la sociedad americana civilizada se permitiera que todos esos negros anduvieran libres (a pesar de que desde hacía siglos había negros libres y emancipados, aunque a la sazón carentes de ciudadanía).

Jefferson tenía una visión del ser humano errónea e insincera, porque desmentía su pomposa frase, estampada en la declaración de independencia de 1776 —en buena medida redactada por él—, de que todos los hombres son creados iguales y dotados por su creador con derechos inalienables a la vida, la libertad y la busca de la felicidad.

Los errores de Jefferson eran dos. Primero, creía en la existencia de razas humanas. Y, segundo, pensaba que unas poblaciones humanas son inferiores y otras superiores. Imaginemos que hubiera llevado razón en ambas cosas. P.ej, pensemos que, en lugar de haberse quedado sola en el planeta para representar a toda la especie humana, nuestra raza, la del *homo africanus* —también llamada *homo sapiens-sapiens* y anteriormente «hombre de Cromagnon»—, hubiera continuado coexistiendo con otras razas (o subespecies o variedades —dejo a los antropo-paleontólogos zanjar esa duda): el *homo europeus*, o neanderthalense, y otras más. Imaginemos, además, que esas diversas razas tuvieran aptitudes intelectuales de desigual nivel. Y sigamos imaginando que, en tal coexistencia, el *homo africanus*, o sea nosotros, hubiera, aprovechando su superioridad intelectual, esclavizado al *homo europeus* y a otras razas.

El progreso de las ideas éticas hubiera llevado, antes o después, a abolir tal esclavitud; pero entonces se hubieran planteado dilemas difíciles. Este experimento mental lo interrumpo aquí, dejando al lector el placer de continuarlo según su fantasía.

Mucho más difícil sería el dilema que nos plantearía un proyecto de liberación animal, o de fin de la esclavitud animal, porque, en la hipótesis del escenario recién imaginado, se trataría de cómo podríamos coexistir —sin dominar unos a otros—

variedades diferentes de la misma especie, que podrían, tal vez, llegar a un compromiso de repartirse zonas geográficas del planeta.

El fin de la esclavitud animal implicaría, en cambio, opciones ninguna de las cuales es aceptable. Algunos autores se han recreado en describir lo que sucedería si se adoptara alguna de esas opciones. Para mis propósitos no es menester entrar en tales detalles.²⁶

§8.— Por un nuevo estatuto jurídico del animal no humano

Si, por consiguiente, no parece viable pensar en una abolición de la esclavitud animal, o sea en poner fin a las dos situaciones jurídicas en que hoy se encuentran entre nosotros muchos miembros de otras especies —la de cautivos y la de domesticados—, eso no significa que la única alternativa sea la de mantener exactamente el *status quo*.

El *status quo* no es, en rigor, un *status*, sino que está en proceso de cambio. De un lado, se ha otorgado a muchos no humanos una protección por el Código Penal, que, al imponer prohibiciones a los humanos, concede indirectamente a los no humanos el derecho correlativo de estar libres de ciertos maltratos. Por otro lado, la legislación medio-ambiental también a veces les ha reconocido algunos derechos, si bien esa misma legislación es, tal vez más a menudo, lesiva para los animales domesticados (p.ej. con la reintroducción coercitiva de depredadores, que hacen sufrir lo indecible a poblaciones de animales domesticados a quienes entregamos indefensos a sus garras). En tercer lugar, existen códigos deontológicos profesionales, con fuerza jurídica, que —en diversos ámbitos de actividad— van paulatinamente reconociendo unos derechos de bienestar a una gama cada vez más amplia de animales: legislación sobre crianza, transporte, mataderos, ejercicio de deportes ecuestres, animales hogareños. En tales casos las violaciones de esos derechos animales pueden dar lugar a sanciones no penales.

Están faltando dos cosas esenciales, que son las que hoy se plantean. En primer lugar, y sobre todo, está faltando una norma sustantiva con rango de ley que establezca la tabla de derechos y deberes que tienen los dueños de animales no humanos con relación a ellos —tabla que, por vía de consecuencia lógico-jurídica, implica otra, correlativa, de obligaciones que a esos dueños les es lícito y hasta obligatorio imponer a los animales no humanos de su propiedad y de los derechos que tienen que reconocerles.²⁷

²⁶. Un escenario de horror de los imaginables resultados de la abolición de la propiedad animal aparece en David Favre «A New Property Status for Animals» en [Sunstein & Nussbaum], pp. 234-50. La intención del autor es refutar tales temores. Favre propone que la relación de dominio pleno del animal humano sobre uno no-humano sea reemplazada por una relación definible en términos de *common law* que vendría a ser una especie de fideicomiso.

²⁷. Interpelan a los defensores de la idea de derechos animales alegando que quien no tiene deberes no puede tener derechos. Pero los animales no humanos que viven entre nosotros tienen deberes. Sus dueños están legitimados para imponérselos y para sancionar el incumplimiento. No es directamente la ley la que impone los deberes —salvo el genérico de soportar los mandamientos del dueño. (¿O es que sobre los esclavos humanos no pesaba deber alguno cuando la ley no decía cuáles?) Lo que sucede es que el ejercicio de la potestad dominical está necesitando una ley que lo regule en el respeto a los valores superiores, entre otros el de fraternidad animal. A tenor del Estatuto jurídico del animal no-humano (domesticado o cautivo), éste

Y, en segundo lugar, derivativamente, está faltando una norma procesal que permita reclamar el respeto a los derechos así reconocidos a individuos de otras especies; un cauce que no sea el sancionatorio, ni por lo tanto el penal, sino que transcurra por las vías del derecho civil.²⁸

Ambas reformas juntas equivalen a reconocer la personalidad jurídica del animal domesticado o cautivo, igual que en las sociedades esclavistas se reconoció a veces (no siempre) la personalidad jurídica del esclavo.²⁹

Esa doble reforma legislativa es perfectamente realizable, a la altura de los tiempos; podría empezar siendo modesta, para ir ampliando después el catálogo de derechos; o, al revés, podría emprenderse de entrada un plan ambicioso.

El dueño de un animal no humano conservaría, con respecto a él, el derecho de propiedad, o sea el triple derecho de usar al animal, aprovecharse de él y disponer de él (*ius utendi, fruendi et abutendi*), pero con limitaciones, en el respeto a los derechos de los demás humanos y del propio animal bajo su dominio. (Cualquier derecho de propiedad es limitado.) Entre los derechos del dueño estarían: limitar la libertad del animal no-humano en cuestión; usarlo para su propio servicio sin abusar de sus fuerzas; y corregir, moderada y proporcionadamente, su indisciplina.

Entre los derechos del animal no humano estarían: (1) el derecho de libertad en todo cuanto fuera compatible con el uso y disfrute legítimos del propietario y con los intereses asimismo legítimos de otros miembros de la comunidad —humanos y no humanos; y (2) derechos de bienestar: cuidados veterinarios, alimentación suficiente, esparcimiento, actividad y ejercicio físico, trato no-humillante, comunicación, cobijo, protección frente a las agresiones.³⁰

En el ámbito procesal se trataría de autorizar a que el respeto a esos derechos del animal no humano pudiera, en su nombre e interés, reclamarse en sede judicial por

seguiría teniendo el deber de obediencia a su amo, quien, a su vez, tendría la obligación de mandarles respetar los intereses ajenos y el bien público. Las sanciones por actos de desobediencia se seguirían confiando igualmente a los amos. No se trata de restablecer los juicios esporádicos de animales no-humanos que sucedieron a fines de la Edad Media en varias localidades y que constituyen un enigma histórico-jurídico. Un punto de vista muy diferente del aquí propuesto es el de Tom Regan —en [Regan], p. 285—, para quien hay una dicotomía conceptual entre pacientes y agentes morales; los primeros sólo tienen derechos, mas no deberes, por carecer de «las capacidades cognitivas y otras necesarias para dar cuenta de lo que han hecho o dejado de hacer». En su visión kantiana sólo están sujetos a obligaciones los individuos capaces de determinar sus decisiones por razones imparciales. ¿No es una exigencia desmesurada?

²⁸. Puede sorprender una propuesta de conceder derechos procesales a los animales no-humanos incorporados a nuestra sociedad —sin cuestionar su condición jurídica de objetos bajo la propiedad o el dominio de personas físicas o jurídicas—. No soy el único en proponerlo. Ver Cass R. Sunstein, «Can Animals Sue?» en [Sunstein & Nussbaum, 2004], pp. 251-262.

²⁹. Sobre los pleitos en los cuales algunos esclavos, o sus representantes, actuaron como parte litigante, v. [Steven M. Wise], pp. 100ss.

³⁰. En este punto tal vez el lector puede preguntarse si el autor de este ensayo considera que a nuestros hermanos inferiores hemos de tratarlos con justicia, si la justicia ha de regir nuestras relaciones con ellos. Desde luego que sí. Prefiero entender por «justicia» uno de los valores que han de presidir el ordenamiento jurídico y que consiste en dejar o dar, sin discriminación, a cada uno lo suyo. En sentido lato, justo es lo justificado, o sea la conducta o decisión no arbitraria. En cualquiera de los sentidos estamos obligados a ser justos con todos, humanos o no humanos.

oficinas u organizaciones —públicas o privadas— de defensa de los animales y por determinados individuos humanos que pudieran aducir un interés legítimo y personal, en virtud de relaciones de vecindad u otras similares. La decisión judicial favorable a los derechos del animal no humano implicaría un mandamiento de conformidad —con una prohibición de continuar la actuación violatoria de derechos—, el pago de las costas procesales y, en ciertos casos, una indemnización que engrosaría un fondo público de tutela de los animales (con el cual se podrían sufragar gastos para remediar la incuria y el abandono de ciertos propietarios).

§9.— Objeciones

1ª. Si se promulgara esa ley del Estatuto del animal no humano, entonces a todos ellos habría que tratarlos igual, mientras que, en realidad, pertenecen a especies muy diversas, que no se relacionan con nosotros del mismo modo. En lugar de eso, la agenda razonable empezaría por conceder un estatuto jurídico a nuestros parientes más cercanos, los grandes simios.

Respuesta. Lo uno no quita lo otro. Pero, en general, no es verdad que el reconocimiento del estatuto jurídico del animal no humano implique la igualación de los derechos y deberes de todos. El texto de la ley precisaría que tales derechos son diversos según las necesidades y posibilidades del animal y según su relación con los humanos. Habría una escala, una graduación, la cual podría tomar en consideración dos factores: el grado de convivencia y el de parentesco interespecífico.

2ª. ¿No es ya una vejación, una cosificación, considerar al animal un objeto de propiedad, o sea un esclavo? ¿No es ello incompatible con su reconocimiento como sujeto de derechos, o sea persona?

Respuesta. No lo es. Un sujeto de derecho puede carecer de libertad y estar bajo el dominio de alguien. En el Derecho romano se usó la expresión de *persona servilis*. Evidentemente un sujeto de derechos que es, a la vez, un ser o un bien en propiedad de alguien tiene un estatuto jurídico particular. De eso se trata. Nada se gana discutiendo si los animales no humanos son cosas, porque «cosa» puede querer decir cualquier cosa, cualquier ente. Si por «cosas» se entiende «no-personas», entonces no son cosas.

3ª. Si el fundamento legítimo para establecer unas reglas de conducta es el hecho de que las decide una comunidad para su propia conveniencia, entonces, por las mismas, nosotros —sea cual sea esa pluralidad del tal «nosotros»— podemos fijar las reglas que nos dé la gana, excluyendo de los derechos a los demás, a los extranjeros, a los que no son de los nuestros. Sean cuales sean los derechos de los humanos respecto a los no humanos, habrían de fundarse en principios superiores.

Respuesta. Efectivamente hay unos principios superiores, a los que, por ley natural, ha de ajustarse cualquier ordenamiento. Hay una comunidad de seres vivos del planeta y, dentro de ella, hay una de todo el reino animal, que se rige por una ley natural de que a cada una es lícito buscar su propia prosperidad. La actual potencia de la especie humana nos ha llevado a descubrir los límites de esa licitud. Mas tales límites no caen del cielo, sino que los hallamos desde el análisis conceptual de nuestra propia normativa.

Lo que nos fuerza a trascender los ordenamientos grupales, los de sociedades autolimitadas territorialmente o por cualquier otro criterio (tribus, naciones, pueblos, sectas), es percatarnos de que también pertenecemos a una comunidad más amplia, que es la humanidad. Hoy nos damos cuenta de que nuestra sociedad o comunidad humana también abarca a muchos individuos no humanos a quienes hemos incorporado —bajo títulos y por motivos diversos— al conglomerado que formamos con ellos.

Así pues, aunque establezcamos preferentemente nuestras reglas para nuestro propio interés de seres humanos, no podemos desconocer los intereses legítimos de esos miembros inferiores de nuestra sociedad —inferiores no sólo y no tanto por la inferioridad de sus capacidades, sino porque no forman, en igual medida, parte del «nosotros», sino que están anexionados al mismo en condiciones de subordinación.

4ª. Los animales no tienen derechos, aunque nosotros tengamos obligaciones para con ellos. Del mismo modo, tenemos obligaciones de respeto al medio ambiente y al patrimonio histórico-artístico, sin que éstos tengan derechos.

Respuesta. En [Peña, 2009] he criticado ese presunto distinguo, que es puramente artificial, mera logomaquia. No atribuimos derechos a los ríos, ni a los mares, ni a las montañas, ni a los palacios porque ni tienen intereses ni pueden prosperar ni pueden morir ni les imponemos prohibición alguna ni los sometemos a sanciones. El animal no humano que está en situación de cautiverio o domesticación sí es sometido a prohibiciones y a deberes de soportar acciones humanas; tiene intereses y también deseos, esperanzas, temores. Es un sujeto de derechos, aunque no libre.

5ª. Los animales no son personas. Una persona es un ser auto-consciente que tiene una imagen diferenciada de sí mismo y del mundo que lo rodea, con planes de vida, una visión de su propio itinerario y una capacidad de decisión con libre albedrío.

Respuesta. Si se exige libre albedrío para ser una persona, no hay personas.³¹ De todos modos, los progresos de la etología parecen confirmar la verdad de Pero Grullo: los animales no humanos de especies emparentadas con la nuestra piensan, esperan, desean, temen, recuerdan, conocen, manifiestan u ocultan su conocimiento, planean, agradecen, se vengan; tienen personalidad individual. Seguramente no vale la pena pelearse por el uso o no de la palabra «persona»; pero es difícil hallar una objeción convincente y desprejuiciada en contra de considerarlos personas.³²

6ª. Esa atribución a los animales de conciencia, de pensamiento, de planes de futuro y de una imagen del pasado carece de fundamento; en el mejor de los casos es

³¹ En otros escritos he argumentado a favor del determinismo y, por lo tanto, en contra del libre albedrío; p.ej. en *Hallazgos Filosóficos*, Salamanca: Univ. Pontificia, 1992.

Las mejores defensas del libre albedrío siguen siendo las de los neoescolásticos, sobre todo los más exentos de inconsecuencias, los suarecianos. V. el artículo «Philosophica demonstratio realitatis liberi hominis arbitrii» por F.M. Palmés, en su *Psychologia*, en *Philosophicae Scholasticae Summa II*, Madrid: BAC, 1959, pp. 695-716.

³² Es casi sistemática la confusión entre los dos *conceptos* de persona y de ser-libre, e.d. de individuo que no se halle en el dominio de otro. Aunque en la propia tradición de las ideas jurídicas se produjo a veces esa confusión, se fue depurando. Un exponente de la misma, entre muchos otros, es Tom Regan, [Regan], p. 348; eso lo lleva a opinar que es menester poner fin a la situación jurídica de que los animales no humanos sean objeto de propiedad.

una mera hipótesis, que habrá que confirmar. La carga de la prueba incumbe al que la alega.

Respuesta. La atribución es verosímil. En primer lugar viene confirmada por el sentido común, por la larga experiencia de la humanidad, especialmente de quienes, a lo largo de siglos, han tenido trato más cercano con esos parientes nuestros, cuyo testimonio habría que refutar con pruebas científicas, no meras sospechas. Y, en segundo lugar, los avances —aún incipientes— de la etología también parecen ir en la misma dirección. En caso de duda, ¿por qué no optar por la hipótesis más respetuosa de intereses ajenos?

Si lo que se está exigiendo es una prueba irrecusable de que los animales no humanos piensan, son conscientes y padecen, no la habrá nunca, como tampoco la tiene nadie de que los demás seres humanos piensan o de que el mundo existe o de que la vida no es el sueño de un cerebro en una probeta manipulado por un experimentador.

7ª. Los animales no hablan. Por lo tanto es imposible probar que piensan. Quizá es imposible que piensen, porque pensar es hablarse a sí mismo.³³ Si no piensan, no son personas ni pueden ser considerados sujetos de derechos.³⁴

Respuesta. Los animales no humanos comunican sus sentimientos, tanto unos a otros como a seres de otras especies. También entienden las señales que les enviamos (si no, no serían domesticables). Por tanto, aunque sea rudimentariamente, disponen, aunque no de lenguaje, sí de sistemas de comunicación o códigos semióticos, que emplean con discernimiento y a menudo con tino u oportunidad.

Por otro lado, nada prueba que su pensamiento no use como soporte las percepciones o sus huellas en la memoria sensorial —las imágenes mentales—, que pueden servir de sucedáneo del lenguaje, al igual que probablemente les sucede a los humanos antes de dominar el lenguaje de doble articulación.

Pensar es tener conceptos, combinarlos en juicios y usar varios juicios para inferir conclusiones. Eso puede hacerse cuando una palabra da soporte a un concepto y una cierta combinación de palabras a un juicio; en un ámbito mucho más restringido, también puede hacerse si el soporte del concepto es una imagen sensible;³⁵ entonces

³³. Concebir el razonamiento como un debate silencioso en el fuero interno se remonta a Platón en el *Teeteto* 189E-190A. La misma idea vuelve en sus diálogos tardíos, *El Sofista* y *Filebo*.

³⁴. En la filosofía del lenguaje y de la mente contemporánea parece haber predominado —al menos hasta muy recientemente— la tesis de Donald Davidson, quien rehúsa a los no-humanos actitudes proposicionales por carecer de lenguaje. V. su «Rational Animals» *Dialectica* 36 (1982), pp. 318-27, repr. en E. Lepore and B.P. McLaughlin (eds), *Actions and Events: Perspectives in the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, 1985, pp. 473-80.

Un punto de vista más matizado ha sido propuesto, con amplia aceptación, por Daniel Dennett («Conditions on Personhood» en A. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley-Los Angeles, 1976, pp. 181.7) para quien adscribir actitudes proposicionales a los animales es factible cuando su comportamiento puede venir analizado por nosotros en términos intencionales.

³⁵. Sobre un pensamiento por imágenes, sin palabras, v. el apartado de «Wordless Thought» en Steven M. Wise, [Wise, 2000], pp. 158ss.

una combinación de tales imágenes expresará un juicio. Pensando por imágenes, éstas se revisten de valor simbólico.³⁶

§10.— Bibliografía

- Alexandre Blaineau, «Le cheval, le cavalier et l'hippocuntaure: Technique équestre et métaphore politique chez Xénophon», *Cahiers des études anciennes*. N^o XLV (2008), pp. 185-211. <http://etudesanciennes.revues.org/268>, acc. 2010-04-07.
- Valérie Camos, Frank Cézilly, Pierre Guenancia & Jean-Pierre Sylvestre (coords.), *Homme et Animal: la question des frontières*. París: Quae, 2009.
- Peter Carruthers, *The Animals Issue: Moral Theory and Practice*, Cambridge U.P., 1992.
- Paola Cavalieri, and Peter Singer (eds), *The Great Ape Project: Equality beyond Humanity*. London: Fourt Estate, 1993.
- Paul Chauchard, *Sociétés animales, société humaine*, París: PUF, 1970.
- Yves Coppens & Pascal Picq (eds), *Aux origines de l'humanité*. Paris: Fayard, 2001, 2 vols.
- E.H. Edwards, *Horses: Their Role in the History of Man*. Londres: Willow Books, 1987.
- José Hidalgo y Terrón, *Obra completa de equitación*. Madrid: R. Velasco, 1883, 2 vols.
- Pablo de Lora, *Justicia para los animales: La ética más allá de la humanidad*. Madrid: Alianza, 2003
- P. McGreevy, A. McLean, A Warren-Smith, D. Goodwin, N. Waran, *Proceedings of the 1st International Equitation Science Symposium*. Melbourne: Australian Equine Behaviour Centre, 2005.
- Jesús Mosterín y Jorge Riechmann, *Animales y Ciudadanos: Indagaciones sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*. Madrid: Talasa, 1995.
- Lorenzo Peña, «La correlación lógico-jurídica entre deberes y derechos», *Persona y Derecho* N^o 61, 2009, pp. 73-102.
- Tom Regan, *The Case for Animal Rights*. Londres: Routledge, 1984.
- Jorge Riechmann, *Todos los animales somos humanos*. Universidad de Granada, 2003.
- Daniel Roche, *La culture équestre de l'Occident, XVI^e-XIX^e siècle: Le cheval moteur: essai sur l'utilité équestre*, Volume 1. París: Fayard, 2008.
- Richard D. Ryder, *Animal Revolution: Changing Attitudes Towards Speciesism*. Oxford. Blackwell, 1989.

³⁶ La investigación conducente a este ensayo forma parte de las actividades del Grupo de Estudios Lógico-jurídicos, JuriLog, integrado en la línea «Conceptos y valores» del Instituto de Filosofía del CCHS-CSIC, así como del Programa S2007/HUM-0461 (Trust-CM) «La cultura de la legalidad: Transparencia, confianza, responsabilidad».

Peter Singer (ed), *In Defence of Animals*. Oxford: Blackell, 1985.

Peter Singer, *Animal Liberation*:. N.Y: Harper-Collins, 2002 (1ª ed. 1975).

Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca. Cornell, 1993.

Cass R. Sunstein and Martha C. Nussbaum (eds), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford U.P., 2004.

Steven M Wise, *Rattlin the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, N.Y., Merloyd, 2000.

Xenophon, *Perí Hippiês (El arte de la equitación)*, en *Scripta Minora*, Vol. VII, ed. bilingüe de E.C. Marchant, Harvard U.P., 1984 (1925), pp. 296-363.