

# Martha C. Nussbaum

## Justicia para los animales

Una responsabilidad colectiva



Martha C. Nussbaum

---

## Justicia para los animales

Una responsabilidad colectiva

Traducción de Albino Santos Mosquera

Título original: *Justice for animals: Our Collective Responsibility*, de Martha C. Nussbaum  
Originalmente publicado en inglés, en 2022, por Simon & Schuster, Inc.

1.ª edición, octubre de 2023

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías. Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento. En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.

Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Martha C. Nussbaum, 2022

© de la traducción, Albino Santos Mosquera, 2023

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2023

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)

[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

ISBN: 978-84-493-4108-3

Maquetación: Realización Planeta

Depósito legal: B. 15.285-2023

Impresión y encuadernación en Huertas Industrias Gráficas, S. A.

Impreso en España – *Printed in Spain*



# SUMARIO

---

Introducción . . . . .	9
1. Brutalidad y negligencia. La injusticia en la vida de los animales . . . . .	27
2. La <i>scala naturae</i> y el enfoque del «fuerte parecido con nosotros» . . . . .	45
3. Los utilitaristas. Placer y dolor . . . . .	67
4. El enfoque kantiano de Christine Korsgaard . . . . .	84
5. El enfoque de las capacidades. Las formas de vida y el respeto a las criaturas que las viven. . . . .	108
6. La sintiencia y el conato. Una frontera operativa . . . . .	148
7. La muerte como daño . . . . .	185
8. Los dilemas trágicos y cómo trascenderlos . . . . .	206
9. Los animales que conviven con nosotros . . . . .	227
10. La «naturaleza salvaje» y la responsabilidad humana. . . . .	259
11. Las capacidades de la amistad. . . . .	294
12. El papel de las leyes . . . . .	319
Conclusión. . . . .	355
Agradecimientos. . . . .	363
Bibliografía. . . . .	365
Notas. . . . .	381
Índice onomástico y de materias . . . . .	409

## Capítulo 1

# BRUTALIDAD Y NEGLIGENCIA

## *La injusticia en la vida de los animales*

---

Los animales sufren injusticias de las que nosotros somos los responsables. El objetivo de este libro en su conjunto es reparar ese mal y recomendar una versión de mi enfoque de las capacidades como potente estrategia teórica para diagnosticar esas injusticias y sugerir remedios apropiados para ponerles fin.

En este capítulo, comenzaré analizando nuestra concepción prefilosófica cotidiana de la injusticia, que implica, según yo la entiendo, la idea de conato —de alguien o algo que aspira a lograr algo bastante significativo para sí mismo y que se esfuerza por conseguirlo— y, más concretamente, de bloqueo de ese conato por la intervención indebida de otro u otros, ya sea con mala intención o por negligencia.

Esa idea en sí ya nos pone sobre la pista de mi enfoque de las capacidades, porque se centra en las actividades significativas y en las condiciones que posibilitan que una criatura las lleve a cabo sin perjuicios ni dificultades que se lo impidan. Se trata, por decirlo de otro modo, de las condiciones que le permiten vivir una vida floreciente. A diferencia de otros enfoques que se circunscriben al dolor como mal primario, este enfoque se centra en muchos tipos distintos de actividades significativas (entre las que se incluyen el movimiento, la comunicación, el establecimiento de vínculos sociales o el juego, bloqueables todas ellas por la injerencia de otros), así como en múltiples clases de actividad bloqueadora indebida, ya sea por malevolencia o por negligencia.

En este capítulo, y como base para elaborar una definición rudimentaria de la justicia y la injusticia, compararé primero la situación de los animales que gozan de una vida próspera con la de aquellos que ven frustrado su conato. Luego, examinaré nuestra propia idea común (prefilosófica) de injusticia, lo que me permitirá mostrar que los animales de mis casos de ejemplo han sufrido un trato injusto. Posteriormente, y tras haber desarrollado la

idea de la obstrucción indebida de una actividad significativa, indagaré en tres aptitudes emocionales que todos los lectores de este libro poseen y que contribuyen a que los animales sean objeto de nuestra atención y preocupación: la admiración, la compasión y la indignación. Estas tres emociones son también recursos, porque desarrolladas y cultivadas del modo apropiado, nos ayudan a entender mejor el marco ético y filosófico general de los derechos de los animales.

Quienes duden de que los animales merezcan que los tratemos con justicia —y de que tengan derecho a exigir ese trato de nuestra parte— tendrán que esperar a ver la formulación de mi teoría en el capítulo 5 para poder hacerse una idea más precisa de cuál es mi argumento completo sobre esta crucial cuestión, ya que cada teoría da una respuesta distinta a esa pregunta. Pero sirva el resto de este párrafo para enunciar mi tesis fundamental de forma muy breve. Todos los animales —humanos y no humanos— vivimos en este frágil planeta, del que dependemos para todo lo importante. Ninguno ha elegido estar aquí; simplemente, nos hallamos aquí ya desde el momento de nacer. Los humanos pensamos que el hecho de encontrarnos aquí nos da derecho a usar el planeta para sustentarnos y para repartírnoslo como nuestra propiedad. Pero negamos a otros animales ese mismo derecho, aun cuando su situación en ese sentido es exactamente la misma que la nuestra. También ellos se encuentran aquí sin haberlo pedido y tienen que tratar de vivir del mejor modo que puedan. ¿Qué derecho tenemos a negarles «su derecho» a usar el planeta para vivir en él cuando bien que nosotros reclamamos el nuestro? Normalmente, no se ofrece argumento alguno que justifique tal negativa. Y yo creo que toda razón que se alegue en favor de nuestro propio derecho a usar el planeta para sobrevivir y florecer es también una razón válida para que los animales disfruten de ese mismo derecho.<sup>1</sup>

Primero, sin embargo, debemos tener una concepción operativa de la justicia y de la injusticia. Ese es el objetivo del presente capítulo.

De todos modos, antes de empezar, necesitamos algunos ejemplos: casos que nos animen a admirar la complejidad de un animal y las impresionantes actividades de que es capaz, pero también a sentir una dolida compasión —entremezclada con una indignación que nos mueva a actuar— ante la suerte que ha terminado corriendo ese animal en este mundo de brutalidad y negligencia humanas.

## ANIMALES FLORECIENTES, ANIMALES ANQUILOSADOS

En mi introducción, he presentado los casos de cinco animales concretos que intentan vivir sus vidas, pero que se encuentran con bloqueos e impedimentos varios. Para cada uno de los ejemplos, he descrito primero la actividad floreciente del animal en cuestión mientras vivía su vida característica para, a continuación, mostrarles el infortunio sufrido por ese mismo espécimen por culpa del maltrato humano.

Virginia, la mamá elefanta, disfrutaba de libertad de movimiento y de vida social con su manada de hembras y de crías de elefante que ese grupo cría en comunidad. Luego, unos cazadores furtivos la atacaban, la mataban y le mutilaban el rostro para extraerle el marfil, y arrebatában su bebé al grupo para vendérselo a un zoo que no le iba a dar una vida próspera y completa como la que tenía su madre.

Hal, la ballena jorobada, también se movía libre, interactuaba socialmente con su grupo de ballenas y cantaba con ellas. Y, más tarde, tras haber ingerido residuos de plástico en el mar, se moría de inanición por bloqueo del tracto digestivo y terminaba varada en la costa.

La Emperatriz de Blandings llevaba una vida feliz en el castillo homónimo, bien alimentada y bien cuidada por personas amantes de los cerdos que comprendían las personalidades y necesidades diferenciadas de esos animales. Luego, se encontraba con una vida muy distinta en una granja porcina de Iowa, confinada en una jaula de gestación, forzada a comer junto a sus heces, privada de toda vida social y de libertad de movimiento.

Jean-Pierre solía volar libre, cantar con sus bellísimos gorjeos y disfrutar de la interacción social con otros pinzones, pero la contaminación atmosférica terminaba por aniquilarlo.

La de Lupa es la única de esas historias que evoluciona desde el dolor hacia la felicidad, y de la injusticia al florecimiento. Anteriormente, sufrió las palizas de un humano cruel; luego fue una perra callejera, forzada a buscarse el alimento y, finalmente, ha encontrado a una familia estable y feliz con unas personas que la tratan con bondad, cariño y respeto, que le proporcionan mucho ejercicio y excelente atención médica, y que también han adoptado a su cachorro Remus (además de buscarles buenos hogares a sus hermanitos de camada), para que madre e hijo dispongan de compañía canina, además de humana.

Estos no son más que cinco relatos entre los millones que se podrían contar tomados de la vida real. La relación de historias de brutalidad y

negligencia sería interminable. En todas las que aquí he contado vemos una vida floreciente, y en todas ellas también (y esto es muy significativo) vemos que ese florecimiento implica cosas como libertad de movimiento, vida social y la expresión de habilidades típicas de cada especie. Y en todas ellas constatamos cómo se pueden llegar a anquilosar o imposibilitar esas aptitudes, esos movimientos y esos contactos sociales.

El contraste entre vidas prósperas, florecientes, y vidas obstruidas es la idea intuitiva central de este libro. Ahora bien, no todas las obstrucciones entran en la categoría de injusticia tal como la entenderemos aquí. Pásemos, pues, antes de nada, a esa cuestión.

## JUSTICIA: LA IDEA INTUITIVA BÁSICA

¿Qué es sufrir una injusticia? ¿Cuándo son los daños de la vida algo más que perjuicios y se convierten en agravios ilícitos de los que hemos de responsabilizar a alguien, y que debemos remediar si es posible o, de no tener remedio ya, impedir que vuelvan a ocurrir en el futuro?

Aquí estoy descendiendo hasta el nivel de las intuiciones fundamentales sobre las que se sustenta mi teoría, una base por debajo de la cual resulta muy difícil ya aportar mayores razones. No obstante, permítanme que articule las ideas elementales, pues serán estas las que nos guíen en las páginas siguientes. ¿Qué significa que una criatura sufra injusticias y tenga unos derechos derivados de la idea de justicia?

Imaginémonos a un animal. Como incluso un hipotético animal genérico como este debe tener un nombre, llamémosle Susan. Susan realiza las actividades propias de su vida: planifica, actúa, se relaciona, se ocupa de todas esas cosas que importan a un animal de su especie. Susan usa sus sentidos y su cerebro. Identifica unos objetivos, los desea. Se mueve en pos de ellos, trata de alcanzarlos. Por el camino, Susan encuentra obstáculos a sus intentos y esfuerzos. Algunos son triviales: solo bloquean proyectos que son accesorios y no fundamentales para su vida. Entre los otros escollos, más serios, los hay derivados de ciertas limitaciones físicas que no parecen culpa de nadie: puede que Susan enferme o que una gran tormenta destroce su morada. Hasta ahí, no parece que Susan haya sufrido ninguna injusticia, pese a que sí ha padecido daños, unos mayores que otros.

Supongamos, sin embargo, que lo que bloquea el desempeño vital de Susan es otra criatura, o una situación creada por otra criatura. En ese caso,



seguirá siendo posible que Susan no haya sufrido injusticia alguna si esa otra criatura no ha hecho nada indebido: solo se estaba ocupando de lo suyo y, casualmente, ha chocado (o entrado en competencia) con Susan. Tal vez se ha llevado un alimento que Susan estaba tratando de conseguir, o puede que la defensa de su propia vida y la de su familia la llevara a luchar contra Susan y lesionarla.

Ahora supongamos que la morada de Susan fue destruida deliberadamente por otra criatura capaz de saber que podía haber actuado de otro modo mejor. Supongamos también que a Susan la recluyeron y la mataron de forma deliberada, junto con miles de sus congéneres. (Esa es la suerte que corren la mayoría de los pollos del mundo y muchos de los cerdos y los terneros.) Supongamos que, como a la Emperatriz de Blandings de mi ejemplo, a Susan también la aprisionaron en una jaula de metal y la obligaron a defecar a través de unas rendijas sobre una laguna hedionda, y que, mientras tanto, enfermó por falta de ejercicio. Supongamos que, como a Virginia, le tajaron la cara a machetazos para satisfacer la demanda del mercado de marfil, un verdadero sindicato global del crimen. Supongamos que, como a Lupa, la apaleó alguien que decía ser su dueño. En todos esos casos, habremos entrado ya en el terreno de las injusticias, porque los esfuerzos de Susan por llevar una vida adecuada para ella han sido bloqueados por algún tipo de injerencia que tiene todos los visos de ser ilícita. Si Susan fuese humana, enseguida concluiríamos que ha sido víctima de una injusticia.

Los casos de Hal y de Jean-Pierre parecen diferentes, porque no hay en ellos un acto deliberado que les haya infligido el daño que han sufrido. Si a Hal la hubieran arponeado (una práctica espantosa que ya no está permitida por la Comisión Ballenera Internacional, pero que Japón sigue manteniendo porque se escindió de dicha organización por no estar conforme con tal prohibición), rápidamente coincidiríamos en señalar que el maltrato fue ilícito. Incluso aunque el anquilosamiento de Hal se hubiese debido al programa de sonar desarrollado de buena fe por la Armada estadounidense, un tribunal federal podría haber intervenido y haber ordenado la interrupción de dicho programa por intromisión indebida en las actividades de las ballenas (lo que, como veremos en el capítulo 5, ya ha ocurrido).<sup>2</sup> En ese caso, si la Armada hubiese seguido adelante desafiando el fallo del tribunal, habría cometido un agravio ilícito deliberado. Pero el caso de Hal, la ballena varada muerta por congestionarse con basura humana, es más complicado. Sin duda, los humanos hemos podido actuar con cierta inconsciencia al no preocuparnos de saber adónde irían a parar todos esos plásticos que tiramos a la basura, pero ¿aumenta eso el nivel de nuestra negligencia? ¿Y a quién habría

que responsabilizar de ello? Y aun si no tuviéramos culpa propiamente dicha ahora, ¿la tendríamos en el futuro, a partir de este momento? Ahora que hemos visto lo que le ha ocurrido a esta ballena varada, ¿estamos ya avisados de que la próxima vez la culpa será nuestra, aun cuando la basura estuviera ahí de antes y los mares sean muy difíciles de limpiar?<sup>3</sup>

Jean-Pierre y su asfixia por culpa de la contaminación atmosférica plantean un caso de similar dificultad: los efectos secundarios de nuestra vida industrial dañan a muchas especies, incluida la nuestra, pero ¿hasta qué punto supera eso el umbral del perjuicio indebido o injusto? ¿Y de quién es la culpa? Nuestro sistema legal (y, en especial, la Ley del Aire Limpio) ha intentado lidiar con ese problema para el caso de los seres humanos, pero las protecciones jurídicas contra la contaminación previstas en la Ley del Tratado de Aves Migratorias continúan suscitando una fuerte controversia política (véase el capítulo 12).

No obstante, si Susan fuese Hal, sus amigos humanos señalarían que ya existen leyes en vigor que prohíben causar daño a los mamíferos marinos; y que el daño del que aquí hablábamos, aun no siendo malicioso, sí era claramente previsible y negligente, aunque no se pueda atribuir a un único infractor concreto. Los mares están muy poco regulados, pero, en principio, sería posible legislar sobre ese tipo de vertidos de residuos si las naciones quisiesen cooperar al respecto. De hecho, las leyes también han conseguido restringir bastante la polución atmosférica, y quienes las infringen —aunque sea más por negligencia que por intención deliberada— están actuando de forma ilícita y contraria a la ética. ¿Acaso las aves son diferentes? El tiempo y la política darán la respuesta, pero yo tengo claro lo que opino al respecto.

Habría injusticia, pues, si Susan se está esforzando por (o aspira a) conseguir algo que sea, al menos, bastante significativo para su vida, y si se lo impide no ya un daño, sino la intervención indebida (contraria a la ética) de otro agente de manera deliberada o negligente.

Por lo dicho hasta aquí, nada parece indicar que la víctima de la injusticia tenga que ser necesariamente humana: bien puede tratarse de un animal no humano. El hecho de que se produzca una injusticia depende de cómo sea la acción emprendida contra un ser sintiente, pero no de qué tipo de ser es. Susan podría ser una persona, una cerda o una elefanta. (En el capítulo 6, plantearé la pregunta de si todos los animales pueden sufrir injusticias o solo algunos de ellos, y definiré más detalladamente esa frontera conceptual.) En la mayoría de los casos de acciones ilícitas deliberadas, el perpetrador es humano, porque los seres humanos somos capaces como pocos otros animales de actuar con intención malevolente. No obstante, más adelante veremos

que las personas no somos en realidad las únicas criaturas éticas, ni tampoco las únicas a las que es posible asignar unos deberes u obligaciones. Esto será importante después para construir una teoría más o menos convincente sobre la existencia de una comunidad multiespecies.

A veces, hay cosas que parecen casualidades, pero que, analizadas con mayor detenimiento, pueden implicar una injusticia por negligencia culpable. Son situaciones con las que estamos muy familiarizados en el mundo humano. Alguien se infecta con una enfermedad para la que existe una conocida vacuna, pero su médico le dice que las vacunas son nocivas. O alguien sufre un terrible accidente con su coche por culpa de un error del fabricante. O alguien se envenena con un producto contaminado que no se sometió a las correspondientes inspecciones. Son todos casos tomados del dilatado ámbito de la responsabilidad civil por daños y perjuicios. La maraña de conexiones entre los padecimientos y sus causas culposas se ha vuelto más compleja y nebulosa aún durante la pandemia de COVID-19. ¿Cuántas personas habrían salvado la vida si las pruebas diagnósticas se hubiesen organizado de forma más eficiente y los confinamientos hubiesen sido más exhaustivos? (Muchas, según nos muestra el caso de Nueva Zelanda.) ¿Cuántas no habrían muerto (aun tal como fueron las cosas) si no hubieran estado afectadas previamente por enfermedades y discapacidades asociadas a la pobreza, como la diabetes y la malnutrición? ¿Hay culpa ahí? Y si es así, ¿de quién? ¿Y de quién es la culpa de que las personas no reciban vacunas salvadoras de vidas por pura desinformación? ¿De la persona (por su credulidad y su desinterés por la ciencia)? ¿Del proveedor de esa desinformación? ¿De ambos? Y como estos, otros muchos casos. Allí donde hay (o se supone que hay) personas al mando, y allí donde existen unos medios de comunicación que deben aspirar a la verdad y la fiabilidad, los daños enseguida se tornan en algo muy parecido a agravios ilícitos: unos y otros deberían haber previsto los perjuicios y podrían haberlos evitado si disponían del poder para ello. El caso de Hal se parece a ese escenario, y el de Jean-Pierre también.

Asimismo, en ocasiones, da la impresión de que se ha producido negligencia en algún punto que no es fácil de precisar. Por ejemplo, ¿qué podemos decir de esos daños que las criaturas sufren en la «naturaleza» cuando hay humanos presentes que podrían intervenir para ayudarlas? También es posible que los elefantes pasen hambre por culpa de una sequía que mata la vegetación de la que se alimentan (y que el uso humano de las tierras circundantes sea probablemente una de las causas principales de dicha sequía). O puede que los animales se vean gravemente afectados por una enfermedad que sabemos cómo curar. (Un tigre del zoo Brookfield de Chicago, por

ejemplo, fue sometido a una exitosa cirugía de reemplazo de cadera. Un tigre en una reserva natural de fauna «salvaje», aunque bajo supervisión y vigilancia humana, podría recibir esa misma intervención quirúrgica... ¿o no?) ¿Y qué podemos decir sobre la depredación? ¿Deberíamos tratar de impedir que una manada de lobos salvajes maten y se coman un ciervo si podemos hacerlo, cuando sabemos que, casi sin lugar a dudas, impediríamos que un perro o un gato de compañía llevaran a cabo una agresión similar?

En definitiva, es muy difícil determinar cuándo se comete una injusticia y quién la comete. Pero creo que podemos ir apreciando ya un poco mejor la idea intuitiva general que subyace a esos ejemplos: un elemento central en toda injusticia es el bloqueo de un «conato significativo» no solo por un «daño» o un perjuicio, sino también por un «malogramiento indebido», tanto si este es fruto de la negligencia como si es deliberado. A menudo, ese malogramiento o frustración incluye la causación de un dolor, que es el que impide a su vez la realización de casi cualquiera de las actividades corrientes de un organismo (percibir, comer, moverse, amar).

Supongamos, por el momento, que ya nos hemos convencido de que, además de daños, los animales pueden sufrir injusticias, entendidas estas como malogramientos indebidos. (En adelante, continuaré dando motivos para convencernos de ello, aunque espero que los ejemplos que acabo de exponer hayan tocado ya una fibra sensible en nuestras conciencias.)

Pues bien, las personas y las formas humanas de vida están por todas partes: en tierra, estrechando cada vez más los hábitats de los grandes mamíferos y consumiendo el agua que los otros animales necesitan; en el aire, cambiando los patrones de vuelo de las aves, así como la atmósfera que estas respiran; en el mar, alterando de incontables maneras los hábitats de los mamíferos marinos y los peces. La omnipresencia del poder humano hace que la responsabilidad de las personas se extienda a ámbitos que antes creíamos ajenos a nosotros y propios de la vida «salvaje» o de la «naturaleza». Así pues, ¿dónde comienza y dónde termina la justicia?

En este libro no trataré de dirimir todos los casos dudosos o que están al límite, pero sí que intentaré mostrar una manera de entender el florecimiento o prosperidad animal (y lo que lo obstaculiza) que nos ayude a abordar esos casos difíciles mejor de lo que podemos hacerlo con otras teorías rivales. Argumentaré que todos los humanos tenemos la responsabilidad colectiva de ayudar a que sean posibles las actividades vitales más esenciales de las criaturas con las que compartimos este planeta, ya sea deteniendo nuestra interferencia indebida en muchas de esas actividades, ya sea protegiendo hábitats para que todas las criaturas sintientes (todas aquellas que tienen un

punto de vista subjetivo del mundo, que es lo mismo que decir aquellas para las que hay cosas que tienen importancia, y que forman un grupo que incluye a todos los vertebrados y a muchos invertebrados) tengan una oportunidad adecuada de vivir una vida floreciente. Estas oportunidades de elegir actividades significativas son aquello a lo que yo me refiero cuando en mi enfoque hablo de «capacidades». En definitiva, todos deberíamos apoyar las «capacidades centrales» de nuestros compañeros de animalidad.

### **ADMIRACIÓN, COMPASIÓN, INDIGNACIÓN: ABRIR LOS OJOS DEL ALMA**

Al describir estos casos he pretendido despertar la conciencia de que se ha cometido un agravio contrario a la ética. Insisto: ese es el objetivo de este libro en su conjunto, porque lo que estoy intentando con él es persuadirlos de que muchas acciones humanas hacia los animales son formas de malogramiento indebido del conato de estos. Todo el mundo sabe que las acciones de los humanos causan mucho sufrimiento a los animales y otros muchos impedimentos, pero lo que muchas personas no quieren admitir es que eso está mal. Vienen a decir que tenemos derecho a seguir comportándonos como lo veníamos haciendo, y que, a lo sumo, estaría bien que nos mostráramos un poco más compasivos. Incluso John Rawls, el más grande filósofo del siglo xx sobre la justicia, alababa la virtud de tratar a los animales con compasión, pero sostenía al mismo tiempo que no podían ser objeto de un trato justo ni injusto.

Más adelante, cuando exponga mi propia teoría, argumentaré que los animales poseen derechos. Pero para que las personas se interesen por un argumento filosófico, han de tener un motivo para ello. ¿Qué aptitudes nuestras como humanos pueden ayudarnos a encontrar esa motivación? Algunas personas mantienen ya una relación de cariño con algunos animales, y ese cariño puede ser el punto de partida para un interés más inclusivo. Pero, por sí solos, los cariños existentes pueden quedarse cortos, porque las personas aman aquello que conocen, pero normalmente no sienten ese amor por los millones de animales con los que no están familiarizadas (igual que unos padres amatísimos de unos niños humanos no siempre encuentran en ese afecto la motivación suficiente para tratar de poner fin al hambre o el abuso sexual infantiles en el mundo). ¿Qué más puede ayudarnos, entonces? ¿Qué emociones poseen el potencial de hacer que trascendamos nuestro contexto cotidiano?

Mis descripciones han intentado despertar un sentimiento de «admiración» en sintonía con las implicaciones éticas de la cuestión, un maravillado asombro que bien puede llamar a la «compasión» (guiada por un sentido ético también) ante el hecho de que el esfuerzo del animal se vea frustrado indebidamente, y a la «indignación» (orientada hacia el futuro) de quien, ante algo así, se dice: «Esto es inaceptable y no debe volver a suceder». Como se verá, estas tres emociones morales están estrechamente relacionadas con mi enfoque de las capacidades, porque todas ellas nos ayudan a ver el mundo tal como mi enfoque lo caracteriza en última instancia; es decir, como un lugar lleno de formas admirablemente diversas de conato animal que parecen significativas y merecedoras de apoyo. La admiración cautiva nuestra atención y nos advierte de la importancia y el valor de lo que vemos y oímos. La compasión nos alerta del sufrimiento de otros y de la significación que este tiene. Y la indignación —a la que posteriormente llamaré «ira-transición»— hace que vayamos desde de la simple reacción hasta el esfuerzo por reconstruir el futuro, pues nos orienta hacia la toma de medidas correctoras. Examinemos, pues, estas emociones un poco más a fondo.

Cuando contemplamos a Hal saltando al sol y escuchamos su misterioso canto; o cuando vemos a Virginia desplazándose con sus silenciosas pisadas por los herbazales, con su bebé bajo su vientre, y escuchamos su estridente barrito; o cuando observamos a la Emperatriz de Blandings comer feliz y escuchamos el sonido «deglutiente, gorgoteante» que hace (los propios adjetivos semiinventados por Wodehouse expresan la afectuosa atención del autor); o cuando vemos a Jean-Pierre en una rama, con su brillante plumaje multicolor, y escuchamos su complejo trino; o cuando vemos a Lupa brincando por el campo de golf y escuchamos su jadeo al regresar de un enérgico galope, en todos esos casos, somos propensos a sentir una emoción que llamaré admiración. Es muy semejante al asombro y ambas son emociones intensas de respuesta a algo que nos parece impresionante y misterioso, pero la admiración es más activa que el asombro, porque está más vinculada a la curiosidad.<sup>4</sup>

Como ya dijera Aristóteles mucho tiempo atrás, la admiración implica que algo nos impresiona, que nos sorprende, y que, acto seguido, nos mueve a tratar de entender qué hay detrás de esas imágenes y sonidos que nos asombran. Él mismo estableció un fuerte nexo entre la admiración y el reconocimiento de la vida sintiente. En una ocasión en la que, según parece, sus pupilos se mostraron renuentes a aprender más sobre los animales y sus facultades, pues pensaban que estos eran seres demasiado humildes y no divinos como las estrellas celestiales, Aristóteles les dijo que en la naturaleza se pueden encontrar formas admirables de funcionamiento organizado. Y luego les

contó una historia: unos sabios llegaron de tierras lejanas para visitar al filósofo Heráclito. Probablemente esperaban encontrarse al erudito acomodado en algún noble asiento y rodeado de reverenciales discípulos. Pero, en vez de eso, se lo encontraron «frente al hogar». (Los estudiosos de la obra aristotélica creen que esta frase muy probablemente significaba que estaba en la letrina.) Y él les dijo: «Entrad confiados, que aquí también están los dioses».<sup>5</sup>

La mayoría de las emociones están estrechamente conectadas con nuestro bienestar personal. El miedo, la tristeza, la ira, los celos, la envidia o el orgullo hacen todas referencia al yo y a cómo les está yendo a aquellas cosas o personas por las que ese yo siente algún apego en este mundo. He usado alguna vez la palabra «eudemónicas» para describir esta característica de las emociones: relacionan a su objeto con el yo, y con la concepción de bienestar de ese yo.<sup>6</sup> Pues bien, la admiración es distinta: nos saca de nosotros mismos y nos orienta hacia el otro. Parece «no eudemónica», pues no tiene nada que ver con nuestra propia búsqueda personal de bienestar. Está conectada con nuestro gozo original de vivir en sí. Es la más alejada del narcisismo o de la soberbia, y la más cercana al juego. La admiración es infantil: es nuestra humanidad recreándose en un mundo de seres llamativos.

Así pues, la admiración no siempre es solemne. De hecho, yo diría que la intención misma de palabras como «deglutiente» o «gorgoteante» es despertar cierta forma de admiración cómica; una especie de juego infantil con el lenguaje para expresar lo divertido que resulta ver comer a una cerda de tan noble pedigrí como aquella. (Como ya he dicho, el amor de Wodehose por los animales era notorio.)

Sentimos admiración ante muchas cosas. (Cuesta saber qué preposición le va mejor al verbo: ¿admirarse «por»? ¿admirarse «de»? El filósofo Jeremy Bendor-Kaymer sugiere precisamente que es mejor «ante», porque indica mayor detenimiento e intencionalidad.) Pero en su concepción aristotélica, que será la que yo tome y amplíe aquí, la admiración está muy estrechamente conectada con nuestra conciencia del movimiento y de la sintiencia. Vemos y oímos a esas criaturas moverse y hacer todas esas cosas, y nos imaginamos que algo sucede en su interior; no es un mero movimiento aleatorio, sino que está dirigido de algún modo por alguna conciencia interna, por alguien. La admiración está ligada, pues, a nuestra percepción de un conato, ya que vemos que esas criaturas tienen un propósito, que el mundo significa algo para ellas en algún sentido que no acabamos de comprender del todo, y eso nos produce curiosidad (¿qué es el mundo para ellas?, ¿por qué se mueven?, ¿qué están tratando de conseguir?). Interpretamos ese movimiento como algo significativo y eso nos induce a imaginar una vida sintiente en el fuero interno de esos seres.

En el fondo, es lo mismo que ocurre cuando nos encontramos con otros seres humanos. Nuestros sentidos solo nos proporcionan una forma externa, pero luego es nuestra curiosidad, nuestra imaginación, la que da el salto que nos permite figurarnos cómo ve el mundo esa forma, que es otro ser sintiente y no un autómeta.<sup>7</sup> En el capítulo 6, sostendré que, en realidad, nuestro motivo para atribuir sintiencia a toda una serie de animales es el mismo que el que tenemos para plantearnos la existencia de «otras mentes» cuando nos encontramos con formas humanoides. A veces, podemos equivocarnos: pensamos que esa «forma» tiene algo especial en su interior cuando, en realidad, no es más que una máquina muy inteligente; otras veces, atribuimos una significación a los movimientos de algunos animales y luego, al examinarlos más a fondo, descubrimos que no hay base empírica para atribuirles sintiencia (de hecho, esa es mi tesis a propósito de la mayoría de los insectos, por ejemplo). Pero son muchos los casos en los que ese examen detallado corrobora la atribución inicial de sintiencia, de posesión de un punto de vista subjetivo sobre el mundo.

¿Cuál es el vínculo entre la admiración y la preocupación o el interés ético? Aristóteles no lo estableció. A diferencia de otros muchos pensadores griegos antiguos, no parece que él llevara sus reflexiones sobre la admiración hasta el terreno de la ética. Nada tenía que decir, por ejemplo (o, al menos, nada que haya sobrevivido hasta nuestros días), sobre la defensa moral del vegetarianismo, ni sobre otras cuestiones relacionadas con el trato humano compasivo a los animales. Aun así, cabe suponer que, si nos admiramos de la actividad compleja y el conato de un animal, esa admiración sugerirá al menos la idea de que vale la pena que ese ser perviva y se desarrolle como el tipo de cosa que es.<sup>8</sup> Y esta es una idea de la que, como mínimo, podemos decir que está estrechamente relacionada con el juicio ético según el cual está mal que la acción dañina de una criatura bloquee el florecimiento de otra. Es una idea más compleja y es central para el enfoque de las capacidades. La admiración —como el amor— es epistémica: nos saca de nosotros mismos y despierta un interés ético en nuestro interior.

¿Cómo desarrollamos la admiración? Yo creo que los niños pequeños sienten por lo general una gran curiosidad por las vidas de los animales, y que esta va ligada a un fuerte interés (o preocupación) por ellas. Suelen desarrollar su imaginación viendo a los animales de cerca. Pero también pueden hacerlo leyendo libros con imágenes, o viendo películas o documentales en televisión, o (aunque esto sea más problemático) visitando un zoo o un parque temático. (En el capítulo 10, hablaré de los «problemas» que representan estos espacios.) En nuestro mundo, existen ya muchas y excelentes



formas de despertar y nutrir la admiración en los niños, si bien los padres siempre tienen que preguntarse si lo que se muestra en la película que están viendo es correcto, o si contiene estereotipos incorrectos sobre la conducta animal (como harían con cualquier otro film que vieran sus hijos). Creo que la admiración comienza de un modo muy natural. Nuestro principal problema no radica en los inicios, sino en que la vida cotidiana, la competencia y la desordenada acumulación de cosas aturullan la mirada de la mente y nos hacen olvidar lo que veíamos de niños.

La admiración no es la única emoción que evocan las contrastadas situaciones que he expuesto para cada uno de los animales de mis ejemplos. Si la situación buena ha captado su atención, es probable que la situación mala haya inducido en ustedes una reacción de indignación —«esas cosas no deberían ocurrir nunca»— y de dolida compasión. Volveré sobre la indignación más adelante. Reflexionemos ahora sobre la compasión. El dolor que sentimos por el sufrimiento significativo de otra criatura es una emoción que presenta, según Aristóteles, tres elementos, a los que yo he añadido un cuarto.<sup>9</sup> En primer lugar, sentimos que ese sufrimiento es importante y no banal, por eso es un elemento que he incorporado en todos los relatos al mostrar hasta qué punto la vida de cada animal queda arrasada por lo que le ocurre. En segundo lugar, pensamos que el animal en sí no tiene la culpa del aprieto en el que se encuentra. También esto resulta evidente en las historias que he contado y contrasta con otros casos en los que podemos negar esa compasión si consideramos que el comportamiento del animal fue malicioso (así como podemos negar la compasión en casos en que la agresión de un animal pone en peligro nuestra vida, como sostendré más adelante al referirme a un principio de defensa propia que, en ocasiones, puede justificar que se le haga daño a un animal). Aun así, en muchos de esos casos es un error culpar al animal: las ratas solo están viviendo sus vidas de rata, por ejemplo; de todos modos, el carácter potencialmente peligroso de la conducta en cuestión puede justificar que les neguemos nuestra compasión. En tercer lugar, Aristóteles dice que establecemos una especie de sentimiento de empatía con la criatura que sufre, puesto que pensamos que nuestras propias posibilidades son similares a las suyas. En un trabajo anterior, rechacé ese punto y expliqué que no siempre tenemos que creer en una similitud de posibilidades para sentir compasión; de hecho, para ilustrar esa idea puse el ejemplo de los animales no humanos. Ahora pienso que estaba equivocada y estaba en lo cierto al mismo tiempo. Estaba en lo cierto porque, cuando se nos saca fuera de nosotros mismos para sentir interés o preocupación por una ballena o un cerdo, resulta crucial que veamos el carácter extraño o ajeno de esa forma de vida. No nos importa (o,

al menos, no debería importarnos) porque nos imaginemos a la ballena como algo muy parecido a nosotros, como explicaré más adelante. Pero ahora pienso que, como contrapeso a esa sensación de extrañeza, debe actuar también cierta sensación de similitud genérica más amplia: todos somos animales, todos hemos sido «arrojados» a este mundo, todos nos esforzamos por (y aspiramos a) conseguir las cosas que necesitamos, y todos vemos frustrados a menudo esos esfuerzos. Vivimos todos en Animalia, el Reino Animal, y ese parecido de familia es importante para dar sentido a nuestra experiencia.

Es crucial para ello que nuestro sentido de la similitud no sea como el que se refleja en la tradicional *scala naturae* (la «escala de la naturaleza» o cadena de los seres): la idea de que las especies animales se distribuyen en una jerarquía lineal que tiene a los seres humanos en su cúspide, en el escalón más cercano a lo divino. Esa es una idea que rebatiré en el capítulo 2 y que, sencillamente, no es una buena guía para entender el mundo tal como lo descubrimos cuando estudiamos en serio a los animales. Las habilidades animales son extraordinarias y complejas; de hecho, muchos animales son más hábiles que los seres humanos con arreglo a numerosos parámetros. Al final, la idea misma de una ordenación única es muy poco útil. Así pues, bajo ningún concepto estoy diciendo en este libro que debemos dar a la ballena más puntos porque se parece más a los humanos que un perro o un cerdo. En lo que sí deberíamos poner todo el énfasis, sin embargo, es en algo que resulta genéricamente similar en todas estas criaturas, como es el hecho de que tienen una imagen subjetiva del mundo y de que, reaccionando a lo que perciben, tratan de avanzar en pos de conseguir aquello que quieren. Precisamente sobre esta base, Aristóteles se atrevió a proponer en su *Movimiento de los animales* lo que él denominó una «explicación común» para el movimiento animal.<sup>10</sup>

La idea de la similitud es atractiva, pero induce potencialmente a error. Puede movernos a pasar por alto (o incluso a no ver) la asombrosa diversidad y alteridad de la vida animal. También puede llevarnos a poner en suspenso nuestras facultades críticas y a atribuir sintiencia a algunas criaturas sin pruebas que sostengan tal atribución. Pero el sentido de un destino común en este mundo que nos conecta con los animales en una relación de parentesco sí que está más que justificado y resulta valioso desde el punto de vista epistémico. Si combinamos la sensación de similitud con la admiración, que motiva nuestra curiosidad y nos ayuda a advertir sorprendidos la diferencia y la otredad, será más difícil que nos lleve a engaño.

Y existe un cuarto elemento: para sentir compasión tenemos que creer que el ser que sufre importa, que forma parte de nuestro círculo de preocu-

pación o interés. En mis libros sobre las emociones, lo he llamado el elemento «eudemónico», pero quizá esa sea una forma demasiado restringida de entenderlo: una criatura puede entrar en nuestro círculo de interés sin que creamos que su bienestar forma parte de nuestro propio florecimiento. La admiración hace que muchas criaturas entren en ese círculo de interés nuestro sin que haya intervenido ningún criterio autorreferencial para ello: nuestro interés se dirige a ese otro como tal otro, y no como una parte intrínsecamente valiosa de nuestra propia vida (como tal vez haríamos con un pariente o un amigo).

La justificación para incluir este cuarto elemento es que conocemos la existencia de múltiples catástrofes en el mundo y de muchas injusticias también, pero solo algunas nos conmueven. Tienen que captar nuestra atención y modificar nuestra forma de entender los fines y los objetivos. A veces, esa modificación es efímera; nos enteramos de que han muerto personas en unas inundaciones y nos sentimos conmovidos, pero enseguida lo olvidamos y seguimos con nuestra vida como si nada. Así que, para que arraigue una compasión perdurable, la imaginación debe acercarnos a la otra criatura de un modo duradero y convertirla en parte de nuestro mundo de objetivos y proyectos.

La compasión por sí sola ya suscita en nosotros reacciones conductuales de ayuda, tal como han demostrado los experimentos del gran psicólogo C. Daniel Batson.<sup>11</sup> Pero, con frecuencia, puede no pasar de ser un motivador bastante débil o, cuando menos, incompleto. El mensaje que nos envía es: estas cosas son malas y sería bueno mejorarlas. Motiva una conducta de ayuda a la víctima, pero, al estar centrada en el sufrimiento de esa víctima, no reacciona del todo a la injusticia de las acciones del perpetrador, que son las causas de ese sufrimiento. (Para simplificarse conceptualmente el trabajo, Batson centró la mayoría de sus experimentos en situaciones de sufrimiento no originado por una acción ilícita o dolosa previa; un ejemplo: una estudiante que se ha roto la pierna y necesita ayuda para asistir a clase.) Así pues, la compasión por sí sola no nos conduce a impedir que el dañador inflija más daño. Para eso necesitamos otra emoción que, de momento, he llamado «indignación». Ahora debo explicarme un poco más.

La indignación es una forma de ira. Pero la ira, tal como los filósofos la han definido a lo largo de los siglos, es, en parte, una emoción vengativa. Reacciona ante la percepción de un daño injusto, pero también proyecta un gratificante «ojo por ojo» a modo de desquite. Para Aristóteles y todos los filósofos de la tradición occidental que le han seguido (y también para los filósofos indios budistas e hinduistas), el deseo de venganza forma parte conceptual de la ira.

Ya he defendido en otros trabajos que esta idea de la revancha no es útil para nadie: vacua fantasía es pensar que el dolor presente puede expiar o arreglar el pasado.<sup>12</sup> Por ejemplo, matar a un asesino no devuelve a la persona asesinada a la vida, por mucho que tantas y tantas familias de víctimas busquen la pena capital para los culpables como si esta sirviera para expiar o compensar los daños causados por su crimen. La ira vengativa suele movernos a realizar acciones que no solo son agresivas, sino también contraproducentes. Las personas que abordan la negociación de un divorcio con una actitud de «desquite» revanchista, buscando dejar en la miseria al cónyuge «malo», suelen terminar empeorando el mundo no ya para sus hijos y amigos, sino también para sí mismas.

Existe, no obstante, una clase excepcional de ira que está despojada de deseos de revancha vengativa y que ha sido ignorada en esas definiciones filosóficas. Esta especie de ira empuja a quien la siente a mirar hacia adelante; su meta es crear un futuro mejor. Por esa razón, yo la llamo ira-transición y, a partir de aquí, usaré este término inventado, porque ningún vocablo de nuestro lenguaje corriente —como «indignación» o «enojo»— patentiza que esta es una ira desprovista del deseo de venganza. Una buena manera de imaginarnos este tipo de ira es pensar en lo que ocurre entre padres e hijos. Los niños hacen cosas malas y los padres se enfadan. Pero, normalmente, no buscan venganza ni, desde luego, un castigo que obedezca a la ley del talión, la del «ojo por ojo». Se centran, más bien, en cómo mejorar la situación para el futuro; esto es, cómo hacer que pare la mala conducta y cómo conseguir que su hijo o hija se comporte de forma diferente a partir de entonces. El contenido de esa ira-transición se resume en el pensamiento siguiente: «Esto es inaceptable, indignante. A partir de ahora, no debe repetirse».

La ira-transición busca a veces castigo para una conducta indebida, pero no un castigo entendido como una forma de venganza o represalia, pues, a fin de cuentas, también podemos castigar para disuadir a alguien de reincidir en un mal comportamiento en el futuro: bien haciendo que esa misma persona desista de cometer otro delito similar («disuasión específica»), bien desalentando que otras personas imiten esa mala acción («disuasión general»). Y podemos castigar igualmente con el propósito de reformar al perpetrador y de educar a la generación siguiente, dando a entender con ello de forma clara que esa no es la clase de conducta que se debe emular. Hablamos de un castigo que sirve, de paso, para dar pública y clara expresión a nuestros valores como sociedad. Todo esto es lo que defienden las personas partidarias de la ira-transición.

La ira-transición es la tercera emoción que necesitamos. En mi opinión, lamentarnos de nuestro pasado culpable o arrojar a la hoguera a

quienes obran mal (que, en el caso que nos ocupa en este libro, somos todos nosotros) suele ser tan inútil como, incluso, autocomplaciente. Lo que de veras se necesita es una actitud nueva ante el futuro: «esto no se puede repetir»; «hay mucho trabajo que hacer al respecto»; «hagamos las cosas de forma diferente». La indignación nos encamina hacia un proyecto que es opositor —de enfrentamiento con quienes actúan mal, de compromiso para frenarlos (a veces, mediante castigos, penales o civiles)—, pero también constructivo: hallemos un modo mejor de hacer las cosas; no podemos seguir así.

Este libro trata sobre una gran injusticia humana, pero de nada serviría si simplemente inspirara a los lectores a estudiar lo injustas que podemos ser las personas y a enfurruñarnos con nosotros mismos ante el espejo. Al final, el pensamiento ético tiene que encontrar una salida práctica, porque si no, resulta vacío e improductivo. Aquí abordaremos problemas ciertamente arduos, pero es mucho lo que podemos hacer para avanzar hacia la justicia, y cada lector hallará alguna posición que defender, alguna labor que realizar para arrimar el hombro y soportar su pequeña parte de nuestra inmensa responsabilidad colectiva.

La admiración capta nuestra atención y nos saca fuera de nosotros mismos al suscitar nuestra curiosidad por un mundo ajeno. La compasión nos conecta a través de una potente experiencia emocional con el animal que sufre. La ira-transición nos dispone a actuar.

Pero aún hay una cosa más que necesitamos: una teoría adecuada que oriente nuestros esfuerzos. Yo mostraré ahora, en los tres capítulos siguientes, que tres destacadas teorías de la justicia animal (o, mejor dicho, de la ética animal, porque en ellas no se usa para nada la palabra «justicia») presentan serias deficiencias que las hacen inapropiadas como guías para nuestros futuros esfuerzos constructivos, aunque también identificaré en ellas ciertos puntos de convergencia con mi propia teoría y, de ese modo, mostraré que cualquier persona benevolente del «otro bando» puede sumarse a un mismo esfuerzo común, y cómo puede hacerlo.

En los cuatro capítulos siguientes, analizaré las principales opciones teóricas alternativas. En el capítulo 2, examinaré un enfoque muy influyente que se centra en la conquista de protecciones para una limitada gama de animales definida por su similitud con los seres humanos; es el enfoque del «fuerte parecido con nosotros», como aquí lo llamo. Argumentaré que esta teoría es demasiado limitada y que, como tal teoría, no está a la altura de la ajenidad y la diversidad absoluta que caracterizan a las vidas de los animales; es, además, contraproducente como estrategia para ayudar a los animales

que reciben un trato injusto. En el capítulo 3, entraré más a fondo en el enfoque de los utilitaristas británicos, que se centraron en el placer y el dolor como normas universales que guían la vida de todos los seres sintientes. Este enfoque posee muchas ventajas, pero sus defectos son demasiado grandes y numerosos para que pueda servirnos de guía adecuada. En el capítulo 4, pasaré a analizar la mejor teoría filosófica de las vidas animales que se ha presentado en la literatura especializada reciente, y que, por ello, he considerado merecedora de un capítulo propio. Me refiero al enfoque expuesto por Christine Korsgaard en su reciente libro *Fellow Creatures*. Korsgaard basa su teoría filosófica en materiales tomados de Immanuel Kant, pero es muy sensible a los defectos de la visión que el pensador alemán tenía sobre los animales. De hecho, las tesis de Korsgaard son mucho más interesantes, y su compleja visión de la cuestión, que incluye una forma de evaluar las oportunidades que cada criatura tiene de vivir su propia vida, converge en muchos puntos con el enfoque que yo recomiendo aquí. Aun así, como argumentaré, su deuda intelectual con una perspectiva como la kantiana, que prima la razón y la libertad de elección moral por encima de todas las demás aptitudes y facultades a la hora de reflexionar sobre la ley y la ciudadanía, demuestra ser un hándicap de cara a desarrollar un enfoque plenamente adecuado de nuestras posibles actuaciones por la justicia animal en el plano del derecho y de las políticas públicas.

Por último, en el capítulo 5, llegaremos a la perspectiva intelectual que yo misma recomiendo: mi versión del enfoque de las capacidades (EC), que, aunque desarrollado en principio para guiar a las organizaciones internacionales de ayuda al desarrollo que trabajan con poblaciones humanas, también resulta muy apropiado como base de la que extraer un conjunto de derechos o garantías para los animales. El análisis de esta teoría nos hará volver sobre los temas abordados en este capítulo. Y es que el EC tiene conexiones con la admiración, pues está construido sobre el reconocimiento de una amplísima diversidad de formas de vida animal, una diversidad que es más «horizontal» que «vertical», pues no determina ninguna escala o jerarquía y sí reconoce ciertos rasgos genéricos comunes. También tiene lazos con la compasión, pues se centra en la necesidad de que cada animal tenga unas condiciones en las que pueda vivir, moverse, percibir y actuar a su propio y característico modo. Cuando se le bloquea el acceso a esas condiciones, nuestra compasión está justificada. Como también lo está a menudo (si el bloqueo es injusto) la ira-transición. Cuando somos testigos de un malogramiento indebido de una vida animal, no es el momento de prorrumper en sollozos y rasgarnos las vestiduras, sino de decir: «¡Nunca más!».