



Trabajo Fin de Grado

Paladar y barbarie.
En torno a las implicaciones morales del uso de
animales como alimento en las sociedades
industrializadas

Autor

Ángel Redolar Cortés

Director

Dr. José Luis López de Lizaga

Facultad de Filosofía y Letras
2016

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| 1. Introducción..... | 3 |
| 2. La cultura del paladar | 6 |
| 3. Modernidad, alimentación y especismo | 10 |
| 4. La cuestión es: ¿pueden sufrir? Principios de inclusión de la vida animal en la comunidad moral | 16 |
| 5. La banalidad del consumo | 23 |
| 6. Conclusiones..... | 34 |
| Bibliografía..... | 36 |

PALADAR Y BARBARIE

EN TORNO A LAS IMPLICACIONES MORALES DEL USO DE ANIMALES COMO ALIMENTO EN LAS SOCIEDADES INDUSTRIALIZADAS

¡Cuántas horas de martirio de animales sirven para dar al hombre un único minuto de gusto para su paladar!

(Jean-Paul Friedrich Richter)

1. INTRODUCCIÓN

El presente ensayo se sitúa dentro de la literatura del «movimiento de liberación animal» o «movimiento en defensa de los animales» y, más en concreto, mi pretensión es dirigir la mirada hacia el campo de la «ética alimenticia», referida ésta aquí, principalmente, a *las implicaciones morales del uso de animales como alimento en las sociedades industrializadas*.

Incluir la dimensión ética en nuestras elecciones alimenticias es, en términos prácticos, la petición básica, el síntoma teórico más evidente del abrigar a las otras especies animales bajo el techo de la comunidad moral. Lo que han venido mostrando los teóricos de la ética animal durante la última mitad del siglo XX es que esa práctica cultural que es la cocina, además de tener una dimensión histórica, política, económica, estética, etc., tiene una dimensión puramente ética. Comúnmente no pensamos que aquello que comemos y dejamos de comer guarde un trasfondo de significación moral. Una agresión, un robo, una mentira... es evidente que la ética tiene cosas que decir al respecto sobre estos asuntos, pero, ¿tiene algo que aportar sobre la forma en la cual nos alimentamos? ¿Puede acaso darse una valoración moral de las elecciones alimenticias, una suerte de gradación de «dietas más o menos éticas»?

En primer lugar, querría matizar que el problema moral que aquí se aborda se refiere, esencialmente, a las formas de cría, producción y sacrificio animal. Es decir, el

acto de comer *per se* tal vez pueda tener cierta significación moral, sin embargo, lo verdaderamente relevante para nuestra reflexión no es sino el proceso productivo que hay tras el alimento, es decir, el proceso material que convierte a un animal cualquiera en un producto nutricional, pues este proceso —como vamos a comprobar— sí atesora claramente una significación ética. «Que la producción preceda al consumo» significa, pues, que las denuncias del movimiento en defensa de los animales encuentran en los modos de producción ganadera moderna acciones y visiones del animal moralmente reprochables, y que, en consecuencia, rechazar el consumo de alimentos de origen animal que provienen de la producción fabril es una *consecuencia* moral, una *respuesta* coherente ante el maltrato que ha recibido el animal *antes* de llegar a ser nuestro plato de menú.

¿Cuáles son las implicaciones morales de criar, matar y comerse a un animal? ¿Debemos considerar el sufrimiento de una muerte provocada en función a la especie biológica a la cual pertenezca el sujeto? ¿Es moralmente correcto comer *cerdo* pero no *perro* cuando ambos tienen capacidades fisiológicas quasi idénticas? ¿El placer culinario justifica los medios de producción? ¿El cometido y sabor de la comida es argumento suficiente como para justificar el proceso que la ha llevado hasta nuestro plato?

La cuestión será, pues, esclarecer si la práctica cultural que aquí nos ocupa —comer animales— debe ser examinada y finalmente comprendida como una costumbre moralmente reprochable o no. Es importante entender, por lo tanto, que el vegetarianismo no deja de ser sino un *síntoma moral* de unas ideas previas en torno al estatus ético de la vida animal. No obstante, dicho síntoma se revela crucial en términos de ética práctica. La profesora Marta Tafalla ha escrito al respecto:

Es imposible plantear seriamente que los animales tienen derechos si los seguimos considerando como nuestro alimento. Nunca habrá verdadera consideración moral de los animales, ni será efectiva su protección jurídica, ni disminuirá la violencia contra ellos, mientras continúen siendo contemplados como mera carne, como seres cuyos cuerpos podemos comprar, trocear, cocinar y comer. Nadie se toma en serio el respeto hacia una criatura que luego devora tranquilamente.

Si cualquier persona se horroriza ante la mera mención del canibalismo, es porque todos sabemos que su práctica impediría la existencia de una comunidad moral que uniera a todos los seres humanos. De la misma manera, matar a otros animales para comerlos es lo que nos está impidiendo crear una comunidad moral que una a humanos y otros animales.

En consecuencia, el movimiento a favor de los derechos de los animales sólo adquiere pleno sentido desde el vegetarianismo.¹

El asunto del vegetarianismo o renuncia al consumo de productos de origen animal bajo una justificación moral tiene que ver con el consumo de animales, aceptado socialmente, cuando se dispone de los alimentos pertinentes para sustentar una dieta vegetariana salutífera. No voy a detenerme en el consumo de carne cuando esta es el único alimento disponible para una comunidad o individuo. Tal clase de «creofagia» se produce de vez en cuando en todas partes, con total independencia de la aprobación o desaprobación sociales del hábito carnívoro. No hay ninguna tensión normativa o moral en la práctica del consumo de animales bajo circunstancias que así lo requieran. El asunto del vegetarianismo como síntoma moral —como análogamente ocurre con el enigma de la antropofagia²— no se refiere, pues, a tales emergencias³, sino al hecho de que las personas coman animales teniendo acceso a recursos alimenticios alternativos y saludables.

Las páginas que siguen se dividen en cuatro apartados bien diferenciados. En primer lugar, presentaré una reflexión antropológica en torno a la posición y función sociales que los animales reciben según la cultura en la cual se enmarquen, sosteniendo que la percepción de lo que podemos hacer o no con el cuerpo del animal, incluso en sentido moral, depende directamente del marco cultural al cual pertenezca dicho animal. En segundo lugar, señalaré cómo la llegada de la Modernidad supuso una reformulación de la relación humano-animal, propiciando, entre otras cosas, una aplicación de la *razón instrumental* weberiana sobre las formas de producción y cría del ganado desde principios del siglo XVIII. En tercer lugar, presentaremos los principios de inclusión de la vida animal en la comunidad moral a través de las teorías morales contemporáneas herederas del «*¿pueden sufrir?*» benthamiano. En cuarto y último lugar, comprobaremos, ayudándonos del pensamiento arendtiano, que el actual consumo en masa de animales como alimento en las sociedades industrializadas debe ser explicado

1. Marta Tafalla: «Seis buenas razones para ser vegetariano», en Marta Tafalla (ed.): *Los derechos de los animales*, Idea Books, Barcelona, 2004, p. 174.

2. Véase, por ejemplo, Marvin Harris, *op. cit.*, p. 301.

3. Singer, en esta línea, señala: «Se puede justificar a los esquimales que viven en un medio en el que deben matar animales para conseguir comida o morirse de hambre, afirmando que su interés por sobrevivir prevalece sobre el de los animales que matan. La mayoría de nosotros no nos encontramos en posición de defender nuestra dieta de esta manera. Los ciudadanos de sociedades industrializadas pueden acceder a una dieta adecuada fácilmente sin recurrir a la carne de los animales.» (Peter Singer: *Ética práctica*, Cambridge University Press, Madrid, 2003, p. 78).

bajo la lógica del *mal banal*, comprobando cómo las «fuerzas situacionales» o circunstancias sociales pueden hacer que personas normales y corrientes, desde sus vidas cotidianas, cometan actos de maldad para con los animales.

2. LA CULTURA DEL PALADAR

Inquiere si una cosa es necesaria/ especialmente si es común./ En particular te pedimos:/ que no por esa razón pienses que es natural./ No permitas que nada sea considerado natural/ en una época de confusión sangrienta,/ desorden ordenado, capricho planeado/ y humanidad deshumanizada, no vaya a ser que todas las cosas/ sean consideradas inalterables.

(Bertolt Brecht, *La excepción y la regla*)

Un animal es un animal. Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en *alimento*. *Una vaca es una vaca.* Sólo bajo determinadas condiciones se convierte en «*productora de leche*». Desgajada de esas condiciones, el *animal* dista tanto de ser «*productor*» como dista el oro, en sí y para sí, de ser dinero. El «*animal como alimento*» es una relación social de producción. Es una relación histórica de producción.

En este sentido, la posición y función que una especie animal cualquiera pueda tener en una determinada cultura, lejos de responder a fuerzas transhistóricas, debe ser entendida como un constructo sociocultural. El significado productivo del animal es el resultado de una relación social mediada por fuerzas supraindividuales que otorgan una utilidad, un uso, un sentido económico al cuerpo biológico del animal.

Es interesante distinguir entre la mera «especie biológica» del animal y la «función social» que le otorga una determinada cultura, porque permite, como muestra la antropología de la alimentación, diferenciar entre la fisiología del animal y la función social dada, de tal modo que un animal podría tener una fisiología cualquiera pero los usos sociales que se le otorgan no estarían determinados por dicha fisiología. Si bien una vaca de ordeño tiene la capacidad física de producir leche, eso no significa que tenga inapelablemente que hacerlo, de igual modo que tener la capacidad de poner huevos no convierte al ave ponedora *a priori* en un animal de producción fabril. Sólo significa que se da un tipo de condición fisiológica que posibilita determinados destinos sociales para el animal —por ejemplo, servir como alimento—, no obstante, ninguno de esos destinos es normativo.

En el plano de la alimentación, la antropología entiende que la forma de comer, en su puesta en práctica, se apoya en y es producto del uso y abuso que las personas hacen tanto del material alimenticio en sí como de la ideología que hay tras de él. Así entendida, la alimentación como *proceso social* no podría realizarse sin la mediación de mecanismos culturales. A lo largo de la historia han surgido diferentes ideologías respecto a los alimentos que permiten explicar por qué emergen, históricamente, los distintos modos del comer. Vista de este modo, la alimentación es un producto de las prácticas sociales y culturales, y a su vez, nicho donde se originan nuevas formas de pensamiento. Los esquemas alimenticios han surgido previamente en el seno de prácticas culturales dentro de las cuales adquieren tanto un sentido como una legitimidad. Que ese sentido y esa legitimidad no se respeten de una cultura a otra explica lo estrambótico, o inclusive lo repugnante, que pudieran parecernos los hábitos culinarios ajenos a nuestra cultura.

Así, pues, que la forma de alimentarse sea un constructo social, y que los animales participen de ella a modo de materia prima, significa, reiteremos, que los diferentes «significados productivos» que podamos otorgar a las especies animales que forman parte de nuestras dietas dependen de las mediaciones sociales que atraviesan las distintas ideologías gastronómicas. Sin duda, la antropología de la alimentación lo secunda: los mismos animales son tratados de una u otra forma según la cultura culinaria en la cual se enmarquen. El antropólogo Marvin Harris, en su clásico *Bueno para comer*, ha escrito al respecto:

Si los hindúes de la India detestan la carne de vacuno, los judíos y los musulmanes aborrecen la de cerdo y los norteamericanos apenas pueden reprimir una arcada con sólo pensar en un estofado de perro, podemos estar seguros de que en la definición de lo que es apto para consumo interviene algo más que la pura fisiología de la digestión. Ese algo más son las tradiciones gastronómicas de cada pueblo, su cultura alimentaria. Las personas nacidas y educadas en los Estados Unidos tienden a adquirir hábitos dietéticos norteamericanos. Aprenden a disfrutar de las carnes de vacuno y porcino, pero no de las de cabra o caballo, o de las de larvas o saltamontes. Y con absoluta certeza no serán aficionadas al estofado de rata. Sin embargo, la carne de caballo les gusta a los franceses y a los belgas; la mayoría de pueblos mediterráneos son aficionados a la carne de cabra; larvas y saltamontes son manjares apreciados en muchísimos sitios, y según una encuesta encargada por el Servicio de Intendencia del ejército estadounidense, en cuarenta y dos sociedades distintas las gentes comen ratas. Los antiguos romanos se encogían de hombros ante la diversidad de tradiciones alimentarias que coexistían en su vasto imperio y seguían

fieles a sus salsas preferidas a base de pescado podrido. «Sobre gustos —venían a decir— no hay nada escrito.»⁴

Si existen pueblos y culturas —sostiene Harris— que no toleran, incluso hasta el término de sentir repugnancia y asco, alimentos que para otros son enteramente aceptables, entonces, lo «bueno para comer» debe rebasar la pura fisiología de la digestión. Hay que reiterar que nuestra forma de comer cambia mucho más allá del solo efecto de los sabores: contiene grandes dinámicas sociales, rupturas culturales, conflictos ideológicos... Es importante, pues, no caer en la trampa de naturalizar nuestra dieta.

En cierto sentido, la dieta y lo que hay tras de ella —el modo en la cual es producida— no deja de ser sino una forma de interpretación de la realidad. «Mi manera de producir un pollo —afirma el profesor Pollan— es una prolongación de mi manera de ver el mundo»⁵. Determinadas formas de comer y producir lo que comemos para determinadas formas de entender *quiénes* somos y *qué* lugar ocupamos en el universo.

De esta suerte, la comida es una buena metáfora de los valores más internos de una cultura y, en cierta manera, nuestra forma de pensar sobre ella puede llegar a ser tan relevante como aquello que comemos. No faltamos a la verdad al decir que un determinado menú no es sino un síntoma de una determinada ideología.

Un ejemplo: «Los franceses, que adoran a sus perros, a veces se comen a sus caballos. Los españoles, que adoran a sus caballos, a veces se comen a sus vacas. Los indios, que adoran a sus vacas, a veces se comen a sus perros.»⁶ Está claro que ninguna de estas visiones del animal puede ser contada en términos puramente digestivos: cada una implica una cierta percepción ideológica sobre cómo deberíamos relacionarnos con el animal. Existe una suerte de «construcción social de los cuerpos comestibles»⁷, una apreciación social de qué podemos o no hacer con el cuerpo del animal. Como sostiene Pollan, «codificamos las reglas del comer inteligente en una compleja estructura de tabúes, rituales, hábitos y tradiciones culinarias que cubren desde el tamaño adecuado

4. Marvin Harris: *Bueno para comer: enigmas de alimentación y cultura*, Alianza, Madrid, 2012, pp. 14-15.

5. Michael Pollan: *El dilema del omnívoro*, IZO, Gipuzkoa, 2011, p. 172.

6. Jonathan Safran: *Comer animales*, Seix Barral, Barcelona, 2011, p. 36.

7. Véase Carol J. Adams: «The Social Construction of Edible Bodies and Humans as Predators», en *Ecofeminism and the Eating of Animals*, Hypatia, 6, primavera de 1991, pp. 134-137.

de las porciones hasta el orden en el que los alimentos deben ser consumidos o el tipo de animales que conviene o no comer.»⁸

Incluso parte de la antropología alimentaria ha llegado a defender que «la comida tiene poco que ver con la nutrición», que «comemos lo que comemos no porque sea conveniente, ni porque sea bueno para nosotros, ni porque sea práctico, ni tampoco porque sepa bien», sino porque existen esquemas culinarios supraindividuales que, generación tras generación, imponen al sujeto individual unas costumbres alimenticias⁹. A este respecto, suscribimos, con Harris, un *relativismo cultural* en materia de gustos culinarios, defendiendo que no hay que ridiculizar ni condenar hábitos alimenticios por el mero hecho de ser diferentes a los propios¹⁰.

A tenor de lo dicho, querría destacar que la reflexión que hemos presentado hasta este punto en torno a la antropología de la comida perseguía un propósito particular: si *un animal es un animal*, y sólo bajo determinadas condiciones su especie biológica *per se* se convierte en *alimento*, y desgajada de esas condiciones, dista tanto de ser un «*animal como alimento*» como dista el oro *per se* de ser dinero, entonces ese «*animal como alimento*» no puede ser sino una relación social e histórica de producción. Si esto es cierto, si la función social del animal no es un destino normativo, sino sólo una condición de posibilidad que varía de una cultura a otra, entonces, remitiéndonos a los excesos de la actual ganadería industrial podemos reprochar moralmente esos destinos sociales que hemos otorgado a los animales de factoría en las sociedades modernas. La postura que defenderé a continuación es que existe una incorrección ética respecto al *statu quo* de la vida animal en las sociedades industrializadas. La pretensión del presente escrito no es sino la legítima denuncia de tal incorrección.

8. Michael Pollan, *op. cit.*, p. 367.

9. Cf. Marvin Harris, *op. cit.*, p. 16.

10. Cf. *Ibid.*, p. 15.

3. MODERNIDAD, ALIMENTACIÓN Y ESPECISMO

Era todo tan eficiente que uno miraba fascinado. Carne de cerdo mediante maquinaria, carne de cerdo mediante la aplicación de las matemáticas. Y sin embargo, de alguna manera, la persona más pragmática no podía dejar de pensar en los cerdos, eran tan inocentes, se acercaban confiadamente; y eran tan humanos en sus quejas... ¡y estaban perfectamente en su derecho! No habían hecho nada para merecerlo; y era añadir sal a la herida, hasta donde la cosa había llegado, burlándose de ellos descaradamente, de una manera impersonal, sin pretensión de pedir disculpas, sin el homenaje de una lágrima. De vez en cuando algún visitante lloraba, sin lugar a dudas, pero esta máquina de matar seguía funcionado, hubiera visitante o no. Era como si se estuviera realizando un crimen horrible en un calabozo, desapercibido e ignorado, enterrado fuera de la vista y la memoria.

(Upton Sinclair, *La Jungla*)

Aunque el hábito carnívoro ha contado con detractores en prácticamente todas las culturas y tiempos, históricamente, la Modernidad supuso una reformulación del problema en cuestión. La imposición de los valores lógico-racionales junto con la industrialización de la producción en aras de la rentabilidad supuso un cambio tanto cuantitativo como formal para la vida de los animales que servían como ganado. La modernización técnica que Europa experimenta a partir del siglo XVII sacaba a la palestra nuevas formas de relación entre humanos y animales. Así, la progresiva industrialización de las sociedades europeas hizo que nuestra relación con las otras especies fuera cada vez más indirecta y mediada tecnológicamente. No obstante, y aunque el desarrollo industrial comenzara a alargar la línea que va desde el «procesado del animal» hasta el «plato del comensal», por muy inconcebiblemente larga que pudiera ser esa línea, no por ello dejaba de existir. En consecuencia, aunque la relación humano-animal se haya vuelto en las sociedades modernas prácticamente invisible (*¿dónde están los animales?*), sigue existiendo, desde la lejanía, una complicidad entre el alimento, el consumidor y el animal.

Históricamente, a partir del siglo XVII, se produce un cambio cuantitativo en lo referente al uso y abuso de los animales. Hoy sabemos, por ejemplo, que la Europa de principios del siglo XIX ya había aplicado la lógica de privatización de bienes comunes

sobre animales como bueyes, vacas, caballos o cerdos¹¹. Sabemos también que durante los siglos XVII, XVIII y XIX se estandarizaron una extensa variedad de métodos y prácticas inherentes a la ganadería moderna. Gracias a análisis como los elaborados por Jason Hribal podemos resaltar, por ejemplo, que el peso del ganado medio casi llegó a duplicarse a lo largo del siglo XVII; que por primera vez en la historia comenzaron a aplicarse técnicas artificiales para el control de la sexualidad animal bajo parámetros puramente económicos; que el consumo de carne se acentuó en Europa y América, durante este periodo histórico, como nunca antes; que se normalizaron industrialmente prácticas como la castración y la esterilización; que la revolución industrial supuso una parcelación y establecimiento de los animales en sitios de producción permanentes; o que el siglo XVIII trajo consigo, como resultado de la modernización de los tiempos, la «granja industrial» o «factoría animal»¹².

En lo referente al trato sobre las otras especies, el cambio que experimenta la sociedad europea entre los siglos XVII y XIX hace que el cuerpo del animal sea percibido, cada vez más, como una mercancía o una forma de capital cualquiera. La carne pasa a ser sólo otro bien consumible más, y, desde la perspectiva industrial, pasa a importar tanto como el consumo de automóviles o zapatos. La institucionalización material, industrial, burocrática, fabril, económica de los valores especistas, permitió en la Europa moderna la normalización tanto del maltrato animal como del inherente aumento cuantitativo del mismo. Sin duda, el especismo o «prejuicio de especie» —la discriminación (o trato desigual) contra quienes no pertenecen a una determinada especie— existía en las sociedades premodernas, pero es a partir de los siglos XVII y XVIII, a través del proceso de racionalización, cuando acaba por asentarse industrialmente a una escala nunca antes experimentada. Se institucionaliza un prejuicio, se institucionaliza el especismo. Con respecto a la vida animal, ese ha sido el resultado más atroz de la modernización tecnológica de los últimos tres siglos.

Zygmunt Bauman, en su célebre *Modernidad y Holocausto*, planteó la necesidad de pensar el papel que había jugado el progreso técnico en el Holocausto nazi. Bauman afirma que el asesinato de millones de seres humanos hubiera sido impensable fuera del contexto cultural y de los logros técnicos que trajo consigo la Modernidad. Su principal tesis: «La civilización moderna no fue condición *suficiente* del Holocausto, pero sí fue,

11. Cf. Jason Hribal: *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*, Ochodoscuatro ediciones, 2014, p. 11.

12. Pueden consultarse con más detalle algunos datos sobre cómo afectó la llegada de la Modernidad a las otras especies animales en *Ibíd.*, pp. 11-38.

con seguridad, condición *necesaria*. Sin ella, el Holocausto sería impensable. Fue el mundo racional de la civilización moderna el que hizo que el Holocausto pudiera concebirse.»¹³

Lo cierto es que, como afirma Bauman, todos los «ingredientes» que posibilitaron el Holocausto fueron «normales», es decir, se correspondían perfectamente con los valores de la civilización moderna por todos conocidos: el espíritu racional, el principio de eficiencia, la mentalidad científica, el impulso lucrativo, la aspiración a la ganancia lograda a través del trabajo, la rentabilidad... En términos generales, se trataba de la *racionalidad instrumental* de Max Weber, pero como Bauman nos hace ver en su obra, en la exposición de Weber en torno a los valores modernos «no se menciona ningún mecanismo capaz de excluir la posibilidad de los excesos nazis [e incluso] no habría nada en los tipos ideales de Weber que exija calificar la descripción de las actividades del Estado nazi como excesos.»¹⁴

Empero, ¿qué tiene que ver la tesis de Bauman en torno al progreso tecnológico-racional y sus potenciales peligros con el tema que aquí nos ocupa, a saber, *los excesos de la actual ganadería intensiva*? Nos vamos a valer del análisis de Bauman para tratar de pensar el papel que juega el progreso técnico en el maltrato que en nuestros días sufren las otras especies animales. Pienso que un análisis, en términos estructurales, de la teoría de Bauman puede ayudarnos a vislumbrar qué ocurre con los animales de factoría en las sociedades industriales de hoy. Es obvio que una aplicación de la tecnología desconectada de principios morales puede tener lugar *también* sobre cuerpos no humanos.

En primer lugar, querría defender que el actual maltrato que sufren los animales en las actuales granjas industriales únicamente puede darse, *de facto*, en un marco social altamente tecnificado. En este sentido, la industrialización de los medios de producción es requisito *necesario* para lo que algunos se han atrevido a bautizar como «holocausto animal»¹⁵, haciendo referencia con este término a la desmedida cantidad de millones y millones de animales sacrificados en nuestros días para uso expresamente humano —se estima que entre 57.000 millones de animales terrestres y 1 billón de animales acuáticos

13. Zygmunt Bauman: *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 2010, p. 34.

14. *Ibíd.*, p. 31.

15. Para una aclaración teórica del concepto «holocausto animal» véase, por ejemplo: Alicia Martín Melero: «Modernidad, humanos y animales. Reflexiones en torno al concepto de Holocausto», en Marta I. González, Jorge Riechmann, Jimena Rodríguez y Marta Tafalla (eds.): *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Catarata, Madrid, 2008, pp. 31-57.

anuales¹⁶. En este sentido, los excesos de la ganadería intensiva son un problema que se ha gestado y se ha puesto en práctica en nuestra sociedad moderna y racional y que, por esta razón, no es un problema que pueda ser explicado sólo en términos de «especismo». Esta suerte de holocausto sobre las otras especies animales tiene lugar en una fase avanzada de nuestra civilización, en un momento concreto de nuestra cultura, y, por ello, como podríamos decir con Bauman, es un problema de *nuestra* sociedad, de *nuestra* civilización y de *nuestra* cultura.

Es conveniente recordar, pues, cómo la actual producción y consumo en masa de animales es tanto un logro tecnológico de la sociedad industrial como un logro organizativo de la sociedad burocrática. Sin las virtudes y defectos de la Modernidad los excesos de la industria de la carne serían impensables. Parafraseando a Bauman, y llevando su tesis a nuestro terreno: *la civilización moderna no ha sido condición suficiente del «holocausto animal», pero sí ha sido, con seguridad, condición necesaria. Sin ella, los actuales excesos de la factoría animal serían impensables. Fue el mundo racional de la civilización moderna el que hizo que la producción y el consumo de animales en masa pudiera concebirse.*

Como cualquier actividad u operación dispuesta a contenerse en la racionalización burocrática, la cría y matanza de animales como alimento, encaja en la exposición de Weber sobre la administración moderna. Como vamos a comprobar a continuación, la lógica de la racionalidad instrumental se aplica también, desde hace dos siglos, a la cría de animales como alimento. El periodista Robert Jungk, a comienzos de los años cincuenta, reflejó las primeras fases del proceso de industrialización de la vida animal de la forma siguiente:

Esta comarca [Des Moines, en Iowa] tenía fama por su maíz y sus cerdos. Pero desde hace un par de años nos orgullece, sobre todo, nuestra fabricación de gallinas. Ha oído usted perfectamente: las fabricamos. Nuestros granjeros ya no fían al azar la cría de gallinas. Nuestros polluelos se generan y se crían por métodos rigurosamente científicos. Resultado: las cintas transportadoras de las granjas avícolas producen casi cada año un nuevo modelo

16. Véase Gary L. Francione y Anne Charlton: *Come con conciencia: Un análisis sobre la moralidad del consumo de animales*, Example Press, 2015. Según datos de la FAO, en 2007, llevamos al matadero a la siguiente cantidad de animales terrestres: 50.000 millones de pollos; 2.715 millones de patos; 1.388 millones de cerdos; 1.169 millones de conejos; 648 millones de gallinas; 635 millones de pavos; 564 millones de ovejas; 402 millones de cabras; 301 millones de bóvidos; 57 millones de otras aves; 23 millones de búfalos; 10 millones de perros; 5 millones de caballos; 1,5 millones de camellos.

perfeccionado, como la Ford o la General Motors. [...] Producción en masa para un mercado de masas¹⁷.

Tras esta exposición de la granja avícola, Jungk nos presenta la «granja modelo» de Isaac Sharkajan, «donde se fabrica carne y leche»:

Consideramos nuestras vacas, ante todo, como si fueran unas máquinas —me explicó este próspero granjero. Alimentamos la máquina con materia prima en forma de pienso, y esta la transforma en leche y mantequilla. Nuestro ritmo de producción es tan acelerado que las vacas suelen agotarse en dos años y medio. Si al cabo de este tiempo las dejamos pastar en prados, se recuperarían indudablemente: pero he llegado a la conclusión de que este paro de la «máquina productora de leche» resulta antieconómico. Por ello prefiero enviarlas al matadero y comprar con ese dinero vacas jóvenes, sin usar todavía¹⁸.

En el contexto de la civilización industrial, el cuerpo del animal se torna víctima de los desenfrenos explotadores de las fuerzas de mercado. El consumo masivo de productos cárnicos es únicamente posible a través de la industrialización del campo y de la granja. Los mismos patrones y procedimientos que se disponen a la producción de automóviles, se aplican también sobre el cuerpo del animal. La industria de la carne, como cualquier otra, es sólo eso, una industria más. Como los otros sectores industriales, trabaja con máquinas, pero estas máquinas, en particular, tienen la capacidad de sufrir.

Utilizando la terminología baumiana, podemos entender los excesos de la factoría animal como una «consecuencia no prevista» del enhiesto imperio de la razón de Weber, comprendiendo la granja industrial¹⁹ como una prueba del progreso de la civilización occidental, como una de los destinos legítimos de la sociedad moderna. Una suerte de aceleración industrial de los valores especistas existentes en el periodo premoderno.

17. Citado en Jorge Riechmann: *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Catarata, Madrid, 2005, p. 171.

18. Citado en *Ibíd.*, pp. 171-172.

19. «Ese proceso, donde los animales son colgados de una cadena que les traslada de estación en estación hasta que terminan convertidos en trozos de carne, representó la introducción de un elemento nuevo en la cultura industrial moderna: la neutralización del hecho de matar y un nuevo nivel de indiferencia. “Por primera vez, las máquinas fueron utilizadas para acelerar los procesos de degüellos masivos”, escribe Rifkin, “convirtiendo al hombre en un mero apéndice, forzado a adaptarse al ritmo y las exigencias marcados por la propia cadena de producción”.» (Charles Patterson: *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*, Milenio, Lleida, 2008, p. 120).

Visto de este modo, el actual trato que reciben las otras especies en las sociedades industriales es un colofón esperable del proceso de racionalización y burocratización moderno. El especismo, aunque no comparable a todo término al racismo, desempeñaría un papel análogo al antisemitismo durante el Holocausto (una lógica de exclusión del «otro», de aquel que no pertenece a *mi* comunidad ni merece consideración moral directa)²⁰. Lo novedoso, sin duda, no es la aparición del prejuicio en sí mismo —existen fuertes indicios históricos de un especismo generalizado en las sociedades premodernas—, sino los métodos por los cuales se consigue la institucionalización y la aceptación social del mismo. Conceder un carácter institucional al «prejuicio de especie» en un marco social con un potencial tecnológicamente destructivo ha sido requisito imprescindible para los excesos de la granja animal moderna²¹.

La pregunta moral derivada de lo anterior es, sin duda, precisa y rigurosa: ¿podemos justificar moralmente el tratar a las otras especies animales como meras máquinas de producción de carne? Antes de exponer los argumentos morales, cerramos este apartado con unas palabras del economista Ernst Friedrich Schumacher:

La tierra y sus criaturas son factores de producción, que es lo mismo que decir medios para fines, pero esto es su naturaleza secundaria, no es su naturaleza primaria. Antes que ninguna otra cosa son fines en sí mismos, son meta-económicos y es razonablemente justificable decir, como una declaración de principios, que en cierto sentido son sagrados. [...] Los animales superiores tienen un valor económico por su utilidad, pero tienen un valor meta-económico por sí mismos. Si yo tengo un auto, que es una cosa hecha por el hombre, podría legítimamente proponer que la mejor manera de usarlo es no preocuparse jamás acerca de su mantenimiento y utilizarlo hasta que se estropee. [...] Pero si yo tengo un animal, supongamos que un ternero o una gallina, una criatura viva, ¿se me permite a mí tratarlos como si fueran sólo algo útil? ¿Puedo usarlos hasta acabar con ellos?²²

20. Cf. Alicia Martín Melero, *op. cit.*, p. 44.

21. Cf. *Ibíd.*

22. Citado en Jorge Riechmann, *op. cit.*, p. 174.

4. LA CUESTIÓN ES: ¿PUEDEN SUFRIR? PRINCIPIOS DE INCLUSIÓN DE LA VIDA ANIMAL EN LA COMUNIDAD MORAL

No debemos preguntarnos ¿pueden *razonar*?, ni tampoco ¿pueden *hablar*?, sino ¿pueden *sufrir*?

(Jeremy Bentham,
*Introducción a los principios
de la moral y la legislación*)

La postura que sostenemos es que, en sentido ético, afirmar que sólo los seres humanos pueden ser abrigados por la comunidad moral supone un obcecamiento en el *antropocentrismo* ético. Contrariamente, la posición que vamos a defender es una posición *zoocéntrica* o *sensocéntrica*, es decir, una posición que dilata el círculo de inclusión moral, por lo menos, hasta los animales con capacidad para sufrir, siendo éstos, en sentido ético, no agentes morales, sino *pacientes morales* (esto es, objetos de deberes morales directos pero no responsables de sus acciones). Así, la tesis que vamos a sostener a continuación puede formularse de la siguiente forma: *los animales no humanos tienen capacidad para sufrir, luego son dignos de consideración moral por sí mismos, tenemos deberes morales directos para con ellos y deben ser incluidos de manera directa en el ámbito de la comunidad moral*. Veámoslo.

«Nuestra situación moral», escribe Ernst Tugendhat, «consiste en que, por una parte, si lo pensamos sin prejuicios morales, nos encontramos siendo miembros de una familia humana que constituye la comunidad moral, y por otro lado, nos encontramos rodeados de animales de distintas especies, que sienten y sufren como nosotros, y que sin embargo no pertenecen a la familia humana.»²³ La gran mayoría de las otras especies animales, al igual que la nuestra, son capaces, pues, de sentir dolor y placer y, ciertamente, no podemos negar que puedan llegar a tener una vida mejor o peor, llena de miserias o dichas, de sufrimientos o goces. «¿No es, por lo tanto, un borrón en la civilización humana —escribe Singer— el que dejemos de lado estas necesidades de los animales no humanos para satisfacer necesidades menores nuestras?»²⁴

En términos teóricos, la inclusión de la vida animal en la comunidad moral tiene una base fundamentada bajo una premisa sencilla pero profunda: *se debe tomar en consideración el interés de todos los seres individuales dotados de sensación*.

23. Ernst Tugendhat: «¿Quiénes son todos?» en Marta Tafalla, *op. cit.*, p. 73.

24. Peter Singer: «Ética más allá de los límites de la especie» en *Ibíd.*, p. 50.

Sensitivamente hablando, la identidad del destinatario no debería ser el patrón que determinara qué deberíamos hacer o no con respecto a éste. El problema moral surge, como se ha pretendido exponer en el anterior apartado, cuando los intereses expresamente humanos son sistemáticamente favorecidos frente a los intereses propios de los animales.

A lo largo de la historia la expansión del círculo moral ha supuesto un aprendizaje constante de cuáles eran los pasos que teníamos que dar para superar la propia perspectiva particular e incluir la perspectiva del «otro», dejando atrás prejuicios de grupo, de nación, de clase, de raza, de sexo y, finalmente, y como está teniendo lugar en nuestros días, de especie. El *especismo*, definido como *la discriminación de aquellos que no son miembros de una cierta especie* o, el trato desventajoso (consideración desigual) justificado únicamente bajo la pertenencia a una determinada especie²⁵ era, advertíamos, la discriminación que en nuestros días había acabado por institucionalizarse y aceptarse a nivel social a través de prácticas, hoy ya industriales, como la cría y consumo de animales como alimento.

Desde que allá por 1892 Henry Salt publicara su libro *Los derechos de los animales* —partiendo de la idea de que los otros sujetos no humanos poseían también una «*individualidad diferenciada, sensible e inteligente*»²⁶—, las argumentaciones zoocéntricas han sido una constante en las obras teóricas de ética animal: Peter Singer, Tom Regan, Ursula Wolf o Ted Benton, han sido sólo algunos de los representantes más fieles a dicha posición.

Aunque existen diferencias teóricas entre las amplias corrientes de argumentación a favor de la inclusión de la vida animal en la comunidad moral, querría subrayar que, en su conjunto, la ética animalista ha supuesto para el pensamiento moral contemporáneo una suerte de «Segunda Ilustración», pues si bien en la primera Ilustración se enfatizaba que todos los seres humanos nacían iguales (*created equal* rezaba la Declaración de Independencia americana), la segunda Ilustración subraya, en nuestros días y en un sentido análogo, que todos los seres vivos compartimos un origen natural (evolutivo) común²⁷. José Ferrater Mora ha escrito al respecto:

25. Cf. Óscar Horta: «Términos básicos para el análisis del especismo», en Marta I. González, Jorge Riechmann, Jimena Rodríguez y Marta Tafalla (eds.), *op. cit.*, p. 108.

26. Jorge Riechmann, *op. cit.*, p. 68.

27. Cf. *Ibid.*, p. 74.

... el problema de la igualdad humana se amplía, convirtiéndose en lo que podría llamarse «igualdad sintiente», cuando se abandona el especieísmo y se admiten los titulados «derechos de los animales» en tanto que derechos de todos los seres sintientes. Importantes modificaciones en el concepto de igualdad, así como en el de justicia, pueden resultar de semejante ampliación, pero es dudoso que ello lleve a la tesis de la desigualdad: más bien refuerza la tesis de la igualdad²⁸.

Para no ser especistas deberíamos permitir que todos los seres con unas capacidades sensitivas semejantes tuvieran una oportunidad similar de desarrollar una vida digna y sin perjuicio, partiendo de la idea moral de que la mera pertenencia a una especie biológica no es un criterio moralmente válido para disfrutar de ese respeto y consideración morales. Sostendríamos, en la línea del pensamiento de Singer, que *el sufrimiento de un ser cuenta tanto como el sufrimiento de cualquier otro ser*, y que, en cualquier caso, no deberíamos inclinar nuestra preocupación moral sólo hacia animales como son los perros o los gatos. Podría ser tanto social como psicológicamente comprensible nuestra tendencia a pensar más en el bienestar de esta clase de animales de compañía que en el bienestar de animales como son los de factoría, pero dicha tendencia psicológica y social no podría ser, en verdad, una justificación de los hechos en términos morales. Puesto que animales que no son nuestras mascotas tienen la misma capacidad sensitiva que ellas, deben ser tomados también en cuenta (en sentido moral) y recibir la misma consideración que pudiéramos otorgar a cualquier otro animal doméstico.

Colin McGinn ha resumido la estructura más elemental del argumento manejado por Peter Singer en su clásico *Liberación animal* de la siguiente forma: (1) Puesto que es moralmente malo, *per se*, causar sufrimiento y muerte a los animales de manera innecesaria; (2) y causamos sufrimiento y muerte a los animales de manera innecesaria; (3) nuestro trato hacia los animales es, por lo tanto, un trato moralmente censurable²⁹. Recurriendo a la investigación empírica de cuál es el trato que reciben hoy los animales en las granjas industriales se aclara, después, que ese «sufrimiento y muerte innecesarios» del cual habla el argumento censuraría, por ejemplo, el consumo de carne de animales procedentes de las factorías modernas.

28. Citado en *Ibíd.*

29. Cf. Renzo Llorente: «Los fundamentos normativos de *Liberación animal* de Peter Singer» en Jimena Rodríguez (ed.): *Animales no humanos entre animales humanos*, Plaza y Valdés, Madrid, 2012, pp. 247-248.

El argumento no es que los animales tengan capacidades humanas, sino que el principio moral de la misma consideración de intereses propuesto por Singer se puede aplicar tanto a la vida animal como a la vida humana. O con otras palabras: compartimos con ellos una capacidad fundamental, la capacidad para sufrir o para tener una mejor o peor vida, y ello es condición suficiente como para reformular y ampliar el propio concepto de «igualdad». Como podríamos afirmar de la mano de Bentham, aquí la cuestión no es si pueden *razonar*, o si pueden *hablar* sino, sencillamente, si pueden *sufrir*. En este aspecto, el «principio de igualdad» es idéntico para unos y para otros, pues la especie biológica no es un criterio moralmente relevante en sentido sensocéntrico.

En cierta manera, podría decirse que cualquier teoría actual pro defensa de los animales es una suerte de refinamiento teórico del «*¿pueden sufrir?*» benthamiano. De tal modo, querría, a continuación, presentar la argumentación que la filósofa Angelika Krebs ha elaborado sintetizando los criterios de inclusión moral para los animales, precisamente, en la misma línea que inicio Bentham allá por 1789, y que otros pensadores como Singer o Regan han revitalizado y concretado intelectualmente en las últimas décadas. La argumentación de Krebs, presentada en nuestro país a manos del profesor Riechmann, se articula en cinco pasos:

1. *Los criterios intersubjetivos que aplicamos para atribuir capacidad sensitiva a otros seres humanos son aplicables también a los animales. [...] Los animales en resumidas cuentas, son sin duda seres sintientes*³⁰.
2. *En las sensaciones —al contrario que en las simples percepciones— está siempre implícito un momento de valoración positiva o negativa. Por ello, para los seres capaces de tener sensaciones tiene sentido hablar de una calidad de vida* (subjetiva). Su vida puede ser mejor o peor para ellos mismos. Las sensaciones positivas favorecen la buena vida, las negativas la impiden. *Todos los seres capaces de tener sensaciones tienen intereses:* intereses, precisamente, en una buena vida (x tiene interés en un estado de cosas S cuando S favorece la buena vida de x).

30. «La ciencia nos enseña que los animales (los mamíferos por los menos) tienen un sistema nervioso del mismo tipo que el nuestro; las mismas endorfinas y sus receptores neuronales que nosotros poseemos se han encontrado en los sistemas nerviosos de todos los vertebrados investigados. No podemos dudar de que los animales sienten placer y dolor, y (por lo menos los mamíferos y seguramente también las aves) también sean capaces de abrigar expectativas y de experimentar miedo, aburrimiento, excitación, etc., en mayor medida de lo que podríamos poner en duda la realidad de sentimientos y sensaciones análogos en otros seres humanos distintos de nosotros mismos. Los animales en resumidas cuentas, son sin duda seres sintientes (y cuanto más los estudiamos, más nos sorprenden sus capacidades en este sentido).» (Jorge Riechmann, *op. cit.*, pp. 68-69).

3. Para nuestros fines presentes, podemos explicar lo que significa «vivir en perspectiva moral» aproximadamente de la forma siguiente: *vive moralmente quien concede la misma importancia a la buena vida de todos los seres humanos.* (Todas las morales universalistas contienen un principio análogo a éste, formulado a veces en términos de imparcialidad, a veces en términos de igual consideración de los intereses de todos los afectados, o de alguna otra forma.)
4. Pero, como hemos visto antes, los animales también pueden tener una buena o mala vida. *Excluir a los animales del universo moral, o degradarlos a objetos morales de segunda categoría, con el mero pretexto de que no pertenecen a la especie humana, es tan arbitrario como la exclusión o degradación de negros con el pretexto de su raza o de mujeres con el pretexto de su sexo. El especieísmo, especismo o prejuicio de especie es tan inaceptable como el sexism o el racismo*³¹.
5. Por ello, *sólo vive moralmente quien concede la misma importancia a la buena vida de todos los seres capaces de tener sensaciones.* Dicho de otra manera: los animales son dignos de consideración moral por sí mismos, y tenemos deberes morales directos para con ellos³².

Como el propio Riechmann ha señalado, en el argumento de Krebs la afirmación decisiva surge cuando reconocemos que no se dan razones moralmente válidas para no tomar en cuenta los intereses de los animales en las acciones y decisiones que los afectan³³.

En las sociedades industriales, respetar el principio de igual consideración de intereses de todos los seres nos exigiría, o por lo menos nos llevaría muy cerca de una forma de vida vegetariana. En lo tocante a la «ética alimenticia», el principio general derivado de la teoría no sería sino *evitar matar animales para comer excepto cuando*

31. «(Krebs observa no obstante, con muy buen criterio, que la analogía entre especismo, racismo y sexism se mantiene en algunos aspectos, pero no en todos. Superar el racismo y el sexism implica reconocer a los negros y a las mujeres como sujetos morales, como personas; superar el especismo no implica lo mismo, ya que los animales no son personas. Es menester incluirlos dentro del ámbito de la moral como pacientes morales, pero no como agentes morales que nunca podrán ser.)» (*Ibíd.*, p. 69).

32. El argumentario de Krebs puede ser consultado en: *Ibíd.*, pp. 68-69. Destacar que, en términos generales, los planteamientos en defensa de los animales se pueden inferir con total normalidad desde «el principio de no maleficencia» (no causar daño) o principios basados en la imparcialidad como «el principio de igual consideración de intereses» (los intereses de todo ser afectado por una acción deben ser tomados en cuenta y recibir la misma consideración que los mismos intereses de cualquier otro ser). Recordemos que el principio de igualdad —en este caso de «igualdad sintiente»— no exige un tratamiento idéntico para los destinatarios, sino tan solo una misma consideración. «Considerar de la misma manera a seres diferentes —advierte Singer— puede llevar a diferentes tratamientos y diferentes derechos.» (Peter Singer, *op. cit.*, p. 18). Por otra parte, si llevamos el argumento a un plano más mundano, la aplicación práctica del mismo parece ser suficientemente clara como para entender sus implicaciones: puesto que el dolor y el sufrimiento son malos en sí mismos, debemos evitarlos o minimizarlos al margen de la raza, el sexo o la especie del ser en cuestión (Cf. *Ibíd.*, p. 33).

33. Cf. *Ibíd.*, p. 71.

*sea necesario para sobrevivir*³⁴. Por lo tanto, de negar el especismo y aceptar el principio de igualdad sintiente (o cualquier otro principio de imparcialidad) se reconocería la necesidad moral de negar la compra y el consumo de carne animal o de cualquier otro producto que proviniese de animales que hubieran sido criados en condiciones que provocaran alguna clase de sufrimiento, condiciones que, por otra parte, no dejan de ser sino las imperantes en la actual industria de la carne.

La argumentación zoocéntrica implica, pues, que es moralmente inaceptable la cría de animales en condiciones que les supongan dolores, limitaciones de movimientos, aislamiento, frustración, daños emocionales, etc. En términos prácticos, el problema es que —como se viene reconociendo desde hace ya unas décadas— es material y técnicamente imposible criar animales a gran escala para consumirlos como alimento sin hacerles sufrir. Es más, existen métodos propios de la ganadería extensiva o tradicional los cuales podríamos censurar también moralmente bajo los mismos argumentos expuestos (piénsese en prácticas como la castración, la separación de la madre de sus crías, el marcado, el transporte o el propio sacrificio). Por su parte, si la ganadería intensiva trata a los animales con el único propósito de obtener los máximos beneficios, si los animales son percibidos como meras «maquinas productoras» que convierten materias primas en productos acabados, es decir, si los animales de granja no dejan de ser percibidos sino como medios para nuestros fines, entonces, no podemos justificar éticamente, ni tan siquiera a un nivel reducido, el trato que actualmente les damos. Atendamos, a continuación, al razonamiento de Singer en aras de una dieta vegetariana:

[...] exceptuando a los animales que se crían completamente en tierras de pasto no adecuadas al cultivo, los animales no se comen ni para mejorar la salud, ni para aumentar la producción de alimento. La carne es un lujo y se consume porque a la gente le gusta su sabor.

Al considerar la ética de la utilización de la carne animal como alimento humano en las sociedades industrializadas, tenemos en cuenta una situación en la que hay que sopesar un interés humano relativamente secundario con respecto a la vida y el bienestar de los animales afectados. El principio de igual consideración de intereses no permite que los intereses principales sean sacrificados en aras de intereses secundarios.

El argumento contra la utilización de los animales como alimento alcanza su mayor fuerza cuando se hace que los animales tengan una vida miserable para conseguir que su

34. Cf. *Ibid.*, pp. 263-265.

carne esté disponible para los humanos al menor coste posible. Los métodos modernos de cría intensiva de animales constituyen la aplicación de la ciencia y la tecnología a la actitud de que los animales son objetos a nuestra disposición. Nuestra sociedad, para que tengamos carne en nuestra mesa a un precio asequible, tolera métodos de producción de carne que hace que se encierre a animales sensibles en condiciones de hacinamiento inadecuadas durante toda su vida. Se trata a los animales como máquinas que transforman el forraje en carne y toda innovación que implique un «índice de transformación» mayor tendrá todas las posibilidades de ser adoptada. Tal como ha indicado una autoridad en el tema, «La crueldad se reconoce solamente cuando cesa la rentabilidad». Para evitar el especieísmo hemos de acabar con estas prácticas³⁵.

La cría de animales como alimento es sólo posible porque socialmente se compran y consumen, de manera normalizada, productos de origen animal. Por otro lado, la explotación de las otras especies animales como alimento es sólo una parte más del amplio problema del especismo (aunque en términos cuantitativos quizás la parte más relevante). En tal sentido, su desaparición es más bien poco probable mientras no erradicuemos de raíz el propio prejuicio especista.

La idea que hemos cuestionado —idea, como hemos querido mostrar, hoy institucionalizada y aceptada socialmente—, es que los humanos puedan utilizar a los animales para sus propios fines considerándolos simples medios, criándolos y también sacrificándolos, para satisfacer preferencias que responden a intereses triviales o, cuanto menos, intereses no primarios. Por lo tanto, podríamos concluir, resaltando una vez más, que «el principio de igual consideración de intereses implica que está mal sacrificar intereses importantes de un animal [su bienestar y vida] para satisfacer un interés menos importante nuestro [las posibles preferencias alimenticias]» y que, por consiguiente, «deberíamos boicotear el producto final de este proceso» negando su compra y, consecuentemente, su consumo³⁶. Para todos aquellos que vivimos en un contexto urbano en el cual se hace difícil saber la manera en la que han vivido y muerto los animales que podamos ingerir, la ética animal nos lleva muy cerca de un modo de vida vegetariano³⁷.

35. Peter Singer, *Ética práctica*, *op. cit.*, p. 79.

36. Cf. *Ibid.*, p. 81.

37. *Ibid.*

5. LA BANALIDAD DEL CONSUMO

En la base de la participación en los eventos más terribles puede encontrarse, no la diabólica elección del mal o el placer ante el sufrimiento, sino la mera superficialidad. El alejamiento de la realidad, la incapacidad de pensar y juzgar y —por tanto— la tendencia a soportar y seguir clichés y órdenes, incluso los más terribles.

(Vicenzo Sorrentino, *Verità e politica*)

En 1963, Hannah Arendt publica lo que acabaría por convertirse en uno de los clásicos del pensamiento moral de nuestro tiempo, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. En su obra, Arendt reflexiona sobre la figura de Adolf Eichmann, acusado de cometer crímenes contra la humanidad por haber participado en la orquestación del genocidio judío. Tras un análisis detallado del proceso judicial, Arendt plantea la idea de que personas como Eichmann no deberían ser consideradas «excepciones», es decir, no debería intentar comprenderse sus crímenes sobre la base de que personas así son, sencillamente, monstruos o sádicos.

Precisamente, lo crucial del análisis de Arendt es que pone en evidencia que Eichmann y otros como él eran, de hecho, personas normales y corrientes, ordinarias, y que ante todo, no eran, en ningún sentido, sádicos o desalmados. Ciertamente, Eichmann no era un loco o un degenerado, y su defensa durante el juicio fue similar a la de otros líderes nazis: afirmaba que él solo cumplía las órdenes que recibía, que hacía su trabajo, como un funcionario cualquiera. Lo más sorprendente, como advierte Arendt a lo largo de su obra, es que Eichmann parecía, en todos los sentidos, una persona corriente:

Seis psiquiatras habían certificado que Eichmann era un hombre «normal». «Más normal que yo, tras pasar por el trance de examinarle», se dijo que había exclamado uno de ellos. Y otro consideró que los rasgos psicológicos de Eichmann, su actitud hacia su esposa, hijos, padre y madre, hermanos, hermanas y amigos, era «no solo normal, sino ejemplar»³⁸.

Eichmann no constituía un caso de insanía o enajenación morales. ¿Qué sentido podía tener una afirmación de este tipo cuando describía a uno de los máximos

38. Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2012, p. 46.

responsables del exterminio de millones y millones de personas? Tras su análisis, Arendt llega a su famosa conclusión:

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y de nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuenta implicaba que este nuevo tipo de delincuente [...] que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad³⁹.

Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible *banalidad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes⁴⁰.

El análisis de Arendt reformulaba la visión misma del mal: ahora las *fuerzas sociales* debían ser tomadas en cuenta pues éstas podían hacer que personas normales cometieran, desde la superficialidad y el desconocimiento de sus vidas cotidianas, actos atroces. Sin duda, la sociedad moderna había sido condición necesaria para la barbarie: en Eichmann y sus iguales la noción de responsabilidad moral individual se había diluido, ahogándose en un mar de desarrollo tecnológico, burocracia, órdenes no cuestionadas y cálculos racionales carentes de cualquier tipo de cuestionamiento ético.

Sin embargo, y aunque durante décadas se haya malinterpretado a Arendt, una de sus tesis, en sentido fuerte, era que las inocuas intenciones de Eichmann no mitigaban la responsabilidad del crimen cometido. «Aquí nos ocupamos únicamente de lo que hiciste —escribía Arendt—, no de la posible naturaleza inocua de tu vida interior y de tus motivos, ni tampoco de la criminalidad en potencia de quienes te rodeaban.»⁴¹ Se podía participar, pues, de las atrocidades cometidas mediante la omisión, la irreflexión o el silencio, pero ello no eximía, en último término, el que pudiéramos reprochar moralmente la conducta del agente. El desconocimiento de la ley, por lo tanto, no eximía de la culpabilidad.

Querría, a continuación, relacionar la tesis de la «banalidad del mal» arendtiana —tesis muy próxima al problema moral del «mal por inacción» o el problema del «mal consentido», y la consecuente complicidad y responsabilidad del «espectador» o del «no

39. *Ibid.*, pp. 402-403.

40. *Ibid.*, p. 368.

41. *Ibid.*, p. 406.

hacedor»—, con el asunto que aquí nos ocupa, es decir, los excesos que sufren hoy los animales en el contexto de las factorías industriales.

La primera cuestión que surge es de una obligatoriedad urgente: *¿podemos justificar el aplicar la tesis de la banalidad del mal al asunto de los animales?* En primer lugar, querría manifestar el por qué pienso es lícita dicha aplicación. Como creo ha podido comprobarse a lo largo de este ensayo existe, en un sentido formal y material, una íntima relación entre los atroces sucesos que acontecieron en la Alemania nazi durante el Holocausto y el actual sacrificio a escala industrial de millones y millones de animales para uso expresamente humano⁴². En tal sentido, habíamos podido aplicar las tesis de Bauman planteadas en su obra *Modernidad y Holocausto* sobre el asunto animal porque, de manera análoga, los desenfrenos de una tecnología no guiada por el progreso moral habían desempeñado un papel crucial en ambas barbaries. Recordemos que no comparábamos ambos sucesos históricos sino que sosteníamos que también podía darse una aplicación moralmente reprochable de la tecnología sobre cuerpos no humanos y que, de hecho, la factoría animal y sus excesos habrían sido impensables fuera del contexto de la civilización moderna, burocrática y racional.

A mi juicio, cuando nos damos de bruces ante barbaries tan poco soportables como las predichas entre en juego un concepto, pienso, crucial: el concepto del *mal*. A lo largo de la historia, como Susan Neiman ha mostrado magistralmente en su obra *El mal en el pensamiento moderno*, el «problema del mal» ha representado un escollo inagotable en el intento por comprender cuál es el vínculo ético que existe entre nosotros los seres humanos, nuestras acciones y el mundo que nos rodea.

En la línea del pensamiento de Neiman cabría señalar que ninguna barbarie es en sí y por sí paradigmática. Una descripción del mal dispuesta en la medida de un solo suceso, individuo o comunidad dejaría fuera algo que ignoraríamos por nuestra cuenta y riesgo. Un genocidio, un atentado, un crimen... no son sino concreciones que el mal puede adoptar, pero ninguna de ellas puede particularmente agotar las formas del mal. En este sentido, la cría intensiva moderna de animales y los mismos mataderos industriales representan otra expresión posible del mal, un nuevo prisma posible del horror, en este caso, un horror para con el ser sintiente, un sufrimiento de aplicación directa sobre el cuerpo del animal.

42. Puede encontrar un estudio comparativo entre el Holocausto nazi y el Holocausto animal en la obra *Eternal Treblinka* de Charles Patterson. Existe una versión traducida al castellano: *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*, Milenio, Lleida, 2008.

Todo el mundo conoce los vicios y defectos de la insufrible violencia industrial, mecánica, química, hormonal que el cuerpo del animal padece y transige desde hace más de dos siglos. Todo el mundo conoce en que hemos convertido la producción en cadena de animales, el transporte y la muerte de los mismos. Sostener que un genocidio racista, que un atentado llevado a la praxis por fanáticos religiosos, que la tortura de un toro en la plaza, que el sufrimiento de un animal en la granja industrial, sostener, pienso, que en todos estos casos nos topamos con dinámicas de acción violenta, no significa, ni por un momento, que estemos equiparando dichos sucesos. Significa tan sólo, como podríamos afirmar con Neiman, que *el mal contemporáneo puede adoptar formas comunes pero diferentes*⁴³, que el sufrimiento que hacemos hoy a los animales es, en verdad, otro de los prismas posibles del eterno problema del mal.

El profesor Arteta, en su obra *Mal consentido* defiende que la particularización de un problema en un hecho concreto no vacía, en verdad, su sentido final: «*Acaso no es la cuestión planteada —nuestra abstención ante el mal público—*», arguye Arteta, «*un problema ubicuo y eterno, que rebasa con creces cualquier marco en que lo encerremos porque acompaña más bien a la condición humana?*»⁴⁴ Ello quiere decir, primordialmente, que podemos abordar conceptos como el de *banalidad del mal* alejados de la figura de Eichmann y sus coetáneos; quiere decir que la banalidad del mal no se agota en el Holocausto, más bien se concreta en él, como bien puede concretarse en hechos históricos futuros o aún por llegar.

En este sentido, creo existe una responsabilidad teórica en cuanto a la tarea de ampliar los posibles significados, concreciones y acepciones de problemas morales, como pudieran ser, el problema del mal banal. A mi juicio, esta sería una justificación suficiente como para, por lo menos, atrevernos a emprender la tarea de relacionar el mal banal con la cuestión animal. Querría, entonces, a continuación, apuntar más en concreto qué relación existe entre ambos asuntos.

Nuestro punto de partida es una constatación: *comemos en la ignorancia*. Actualmente, y en términos generales, podríamos decir que muchas personas parecen perfectamente satisfechas comiendo en uno de los extremos de la cadena alimentaria industrial, sin llevar acabo reflexión de ningún tipo sobre el trasfondo de aquello que comen, es decir,

43. Cf. Susan Neiman: *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no concencional de la filosofía*, Fondo de cultura económica, México, 2012, p. 323.

44. Aurelio Arteta: *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*, Alianza, Madrid, 2010, p. 17.

sin pensar en cómo ha llegado a ser lo que es el alimento que se encuentran ingiriendo. De tal suerte, si tuviéramos que describir la forma en la cual come una sociedad industrial podríamos afirmar que el *desconocimiento* y el *desinterés* son características comunes del consumo en masa de productos alimenticios. Este desconocimiento y este desinterés por los alimentos se agravan cuando el consumidor establece una relación con el alimento como si éste fuera un mero producto cultural, como si no existiera relación alguna con el medio natural del cual, en último término, proviene.

Cabe apuntar también que una de las principales consecuencias de producir la comida de forma industrial es la presencia en nuestras sociedades de alimentos uniformes, con unos sabores y olores constantes, con unos aspectos reconocibles basados en una producción intensiva y regular o, baste decir, alimentos derivados de procesos fabriles que persiguen un suministro regular durante todo el año a un precio estable. En otros términos, y dicho con sencillez: *industrializar la alimentación es una forma de homogenizar, en sentido social, la forma de comer*. Michael Pollan, en lo tocante a la desconexión que existe entre el consumidor y el proceso de fabricación del alimento ha escrito:

Lo que quizá resulta más preocupante —y triste— acerca de la comida industrial es cómo oscurece por completo todas estas relaciones y conexiones [se refiere a las relaciones y conexiones entre el comensal y la forma de producción del alimento]. Pasar del pollo (*Gallus gallus*) al McNugget de Pollo es abandonar este mundo al olvido, algo que puede costarnos muy caro, no sólo en términos de dolor del animal, sino también en los de nuestro placer. Pero es de olvidar, o de ni siquiera llegar a saber, de lo que trata la cadena alimenticia industrial, la principal razón de que sea opaca, porque si pudiéramos ver lo que hay al otro lado de los cada vez más altos muros de nuestra agricultura [y ganadería] industriales sin duda cambiaríamos nuestra forma de comer⁴⁵.

Ciertamente, como el mismo Pollan señala, del no saber qué está al otro lado de nuestra cadena alimenticia a que tanto los consumidores como los productores se despreocupen (moralmente) de ella, no hay más que un paso, y, de esta suerte, la ignorancia y la indiferencia ante la naturaleza de aquello que consumimos son fundamentales para que la rueda del consumo en masa siga girando⁴⁶.

45. *Ibid.*, p. 31.

46. Cf. *Ibid.*, p. 308.

En un sentido más cercano a la cuestión de los animales podríamos afirmar que las granjas industriales han conseguido separar a la gente de la comida, pues, por supuesto, la mayoría de las personas no tienen que enfrentarse al desagradable hecho de que consumir productos de origen animal implica matar a los animales. Compramos carne o pescado, queso o leche, pero ellos son ya alimentos aislados y manufacturados, no existe la pretensión como consumidores de enfrentarnos al hecho de criar y matar al animal, los animales nos son presentados ya en forma de alimento o cocinados, haciéndonos más fácil la tarea de no recordar que, un día, eso que ahora comemos fue, de hecho, un animal vivo.

El gran conjunto de los consumidores, por ejemplo, de carne no saben con certeza que ocurre exactamente en el interior una granja industrial. Los consumidores no están vinculados a los modos en los que se producen los alimentos que consumen, pues la industrialización de la granja ha roto el vínculo «comensal-animal» catapultándonos a una era moderna regida por la desconexión. Y, de tal manera, existe, sin duda, una clara tendencia a eliminar la conexión entre la carne y el ser vivo, una suerte de preocupación subconsciente en que la mayoría de las personas que comen carne no piensen en el hecho de que se matan a los animales para producir el alimento resultante.

Peter Singer, en un sentido análogo al problema planteado por Hannah Arendt —¿cómo pueden participar personas normales desde sus vidas cotidianas en crímenes atroces?— nos sugiere una reflexión muy acertada en torno a la experimentación animal (reflexión aquí aplicable a cualquier ámbito de explotación animal como la factoría industrial o la mal llamada fiesta taurina de nuestro país):

¿Cómo pueden ocurrir estas cosas? ¿Cómo pueden personas que no son sádicas pasar su jornada laboral provocando depresiones de por vida a monos, calentando perros hasta la muerte o volviendo drogadictos a gatos? ¿Cómo, después de todo esto, puede alguien quitarse su bata blanca, lavarse las manos e irse a casa cenar con su mujer e hijos? ¿Cómo pueden permitir los contribuyentes que su dinero se use para financiar estos experimentos? ¿Cómo pudieron los estudiantes realizar protestas contra la injusticia, la discriminación y la opresión, de cualquier tipo y sin límite geográfico, mientras ignoraban las cruelezas que se cometían —y aún se cometían— en sus propias universidades?

La respuesta a estas preguntas yace en la aceptación no cuestionada del especismo. Toleramos cruelezas con miembros de otras especies que nos enfurecerían si se llevaran a cabo con miembros de la nuestra. El especismo hace que los investigadores consideren a

los animales con los que experimentan como una parte más del instrumental, útiles de laboratorio y no criaturas vivas que sufren⁴⁷.

En un sentido análogo a la teoría de Arendt, si hoy sabemos que las personas que cometieron los crímenes nazis no eran personas especialmente crueles, es más, sabemos eran personas normales, podemos suponer que matarifes, toreros, cazadores o peleteros tampoco sean, de hecho, personas desalmadas o sádicas, y todavía menos sean así las personas que consumen los productos resultantes de una forma de explotación como es la ganadería intensiva⁴⁸. Sencillamente, estas personas se encuentran imbuidas en la lógica del mal banal, o con otras palabras: *un matarife, un torero, un consumidor de carne cometan acciones moralmente reprochables en circunstancias que casi les impiden saber, o siquiera intuir, que realizan actos de maldad.*

Si algo ha demostrado la Modernidad es que, en el mal contemporáneo, las intenciones de las personas —en este caso una intención tan trivial como elegir el plato del menú— rara vez se corresponden con la magnitud real del mal cometido —el manteniendo y constante reproducción material de la cría de animales en las factorías. En este sentido, la desconexión que existe entre el consumidor de carne y el proceso industrial de producción de la misma es la responsable de esta suerte de *banalización del consumo* de animales.

Lo que para nosotros constituye una rutina cotidiana como es ir al supermercado, comprar productos cárnicos y comerlos en nuestros hogares, con todo lo bueno y malo que podamos encontrar en ello, para los animales representa una vida de miserias, justificada trivialmente sobre nuestras apetencias culinarias.

En cierto sentido, las personas que consumen carne se encuentran en una posición análoga a como podían encontrarse ciertos individuos hace dos siglos con respecto al asunto de la esclavitud. Personas con firmes principios morales —piense en una figura como Thomas Jefferson, por citar un ejemplo— mantenían esclavos, pues dicha costumbre era, en su contexto histórico, la «norma social», lo «común», lo «correcto» para la época. No había nada «malo» en ello. En relación a la explotación moderna de los animales se da un fracaso análogo: personas con valores positivos e incluso ejemplares pueden estar siendo terriblemente injustas con las otras especies animales, y la razón de ello, como señala Singer, la encontramos en «la aceptación no

47. Peter Singer, *Liberación animal*, op. cit., pp. 87-88.

48. Cf. Alicia Martín Melero, op. cit., p. 44.

cuestionada del especismo», en esa suerte de «conformismo social» o tendencia a identificar lo «normal» con lo «correcto».

Seguidamente querría aclarar cuál es la naturaleza del consumo banal de animales. Se pide al lector, pues, pensar en torno a la responsabilidad que han tenido los silencios, las ambigüedades, el desconocimiento, la ignorancia, las concesiones, el «no hacer» en lo tocante a la degradación moral moderna que sufre hoy nuestra relación con los otros seres sintientes.

Nuestra indagación se encuentra muy próxima al problema moral del llamado «mal consentido» o «mal por omisión o inacción». Definido por el profesor Arteta en su obra *Mal consentido* como aquel mal «no que podemos cometer o tal vez padecemos, sino el mal que consentimos que unos acometan y otros padecan sin procurar impedirlo»⁴⁹, supone, sin duda, requisito necesario —y como apunta Arteta, a menudo suficiente— en nuestro intento por comprender la naturaleza del especismo en las sociedades industriales.

Aurelio Arteta tiene razón cuando escribe que sin introducir el aspecto capital del *consentimiento* no se puede entender el mal social en la civilización moderna⁵⁰. Al margen de las categorías clásicas —el agresor y la víctima—, en las sociedades modernas se da un tercer sujeto participante: *el espectador*, que en nuestro análisis bien podríamos identificar con lo que algunos han venido a llamar «omnívoro irrestricto», un sujeto completamente despreocupado por el papel que pudiera jugar la ética en sus hábitos alimenticios. El omnívoro irrestricto es espectador en la acepción inmovilista o, si se quiere, conformista del término: ni es agresor ni es víctima, sencillamente «come de todo sin preocuparse de dónde procede ese alimento y cómo ha podido llegar a su boca»⁵¹.

49. Aurelio Arteta, *op. cit.*, p. 13.

50. Cf. *Ibíd.*, p. 48.

51. El término «omnívoro irrestricto» ha sido planteado por Pablo de Lora en su artículo: «La receta moral del vegetarianismo» en Jimena Rodríguez, *op. cit.*, pp. 117-139. De Lora escribe: «Mi premisa es, para empezar, que la dieta del que podríamos denominar “omnívoro irrestricto” —el que come de todo sin preocuparse de dónde procede ese alimento y cómo ha podido llegar a su boca— es moralmente rechazable. [...] El omnívoro irrestricto estima, en último término, que dichos métodos [los métodos propios de la ganadería intensiva] quedan justificados por el placer que nos proporciona la ingesta, o porque responde a una tradición digna de ser conservada. En ese sentido, Volkert Beekman destaca que consumir carne es un estilo de vida, “[...] un conjunto de prácticas más o menos integrado que un individuo abraza porque dan una forma material a una particular narrativa de auto-identidad”» (*Ibíd.*, p. 121).

¿Cómo puede ser que lo que no es —la acción que omito—, con todo, colabore a la ejecución del mal? La explicación, como apunta el profesor Arteta, es sencilla: «este particular no-ser equivale a una forma real de ser.»⁵² Podemos causar daño no sólo por acción, también por inacción, es decir, por dejar de hacer o permitir, «pues abstenerse no significa no hacer en absoluto o no producir cambio alguno», más bien, «la abstención es ya una forma de acción en virtud de sus resultados, tales como que ciertos cambios en el mundo no tengan lugar, que al contrario otros cambios acontezcan o que lleguen a la existencia ciertos estados de cosas.»⁵³ La complicidad del espectador indiferente no es la complicidad del haber cometido una acción mala, es, más bien, un requisito ineludible para el ejercicio de la misma; la no-acción es ya, en sí, una decisión, un componente pasivo que consolida el *statu quo*. El no-actor refuerza, pues, a través de su omisión, los hechos en curso⁵⁴.

Simone de Beauvoir ya lo afirmaba en su clásica cita: «toda abstención es complicidad.»⁵⁵ En lo relativo al uso de animales como alimento, la masiva indiferencia moral, política y social sostenida sobre el prejuicio especista es suficiente como para sustentar materialmente la cría, procesado y matanza de millones de seres sintientes.

Es suficiente, pues, con no mirar, con no escuchar, con no hacer nada para que el mal triunfe. Absorto en un estado de semiconciencia el omnívoro irrestricto deniega la propia realidad, aparta la mirada a causa del rechazo que produce una realidad demasiado molesta como para ser reconocida como permisible. Singer sobre la idea de que personas ordinarias pueden coadyuvar, a la postre, a la explotación de las otras especies animales ha escrito:

[...] los seres humanos corrientes —no solo unos cuantos excepcionalmente crueles o despiadados, sino la gran mayoría— participan activamente en prácticas que requieren el sacrificio de los intereses más vitales de miembros de otra especie para promover los intereses más triviales de la nuestra, las consienten y permiten que sus impuestos se utilicen para financiarlas⁵⁶.

Esos cómplices pasivos que podríamos identificar con el consumidor de carne irreflexivo no pueden ser identificados como agentes con un propósito malo o criminal,

52. *Ibíd.*, p. 44.

53. *Ibíd.*, p. 45.

54. Cf. *Ibíd.*, pp. 45-46.

55. Citado en Aurelio Arteta, *op. cit.*, p. 66.

56. Peter Singer, *Liberación animal*, *op. cit.*, p. 25.

por más que a un tiempo es evidente que su conducta colabora a la explotación de los animales de granja. Para el consumidor de carne el sentimiento de culpabilidad desaparece⁵⁷, y es que no cabe contemplar como delito lo que es «normal», lo que todos consienten, lo que se entrelaza con la rutina de vida diaria, lo que queda amparado por el abrigo de la norma. Dada la tendencia natural que tiene lo normal a volverse normativo, el consumo de animales se normativiza socialmente.

No podemos analizar aquí pormenorizadamente los mecanismos sociales y psicológicos que permiten el consumo banal de animales, pero podemos apuntar, someramente, que (1) la *superficialidad* o falta de reflexión sobre las motivaciones del agente (que suele generar esa desproporción entre «el daño cometido y el motivo que lo indujo»), junto con (2) la *inconsciencia* del agente del haber acometido por sí mismo una acción mala (el «omnívoro irrestricto» comete delitos morales en circunstancias que le impiden saber que está realizando actos de maldad), junto con (3) la *normalización* de acciones o costumbres éticamente censurables pero cotidianas («los actos fueron monstruosos pero el responsable era totalmente corriente») hacen del mal banal —aquí siendo la víctima el animal sintiente—, como apunta Arteta, una singularidad filosófica: lo maligno del mal estriba, ahora, en la ausencia manifiesta de voluntad maligna⁵⁸.

Comer es, tal vez, el acto cultural más naturalizado de toda sociedad. *Desnaturalizar* nuestra alimentación, atrevernos a juzgarla, a ver que ella no es sino un conjunto de hábitos y costumbres adquiridas y que, en consecuencia, puede participar de los vicios y excesos de nuestra civilización, es la petición primaria de la ética en defensa de los animales.

El análisis de Arendt fue el primero en determinar que las fuerzas sociales podían hacer que personas normales cometieran actos horrendos. Empero si algo deberíamos destacar en la línea de su análisis es que las inocuas intenciones del agente no mitigaban la responsabilidad del crimen cometido. Entender la deshumanización, o este caso, la desensibilización hacia las otras especies no equivaldría nunca a excusarla. Debe repetirse como un mantra que intentar entender cómo afectan las fuerzas sociales a la conducta de la persona individual no excusa al sujeto particular ni le exime de responsabilidad por la comisión de actos inmorales o malvados. Como escribe el

57. «El sentimiento de culpa es tan poco fiable que con frecuencia puede servir como indicador de inocencia. Los mejores de los espectadores son aquéllos cuyas conciencias están más atormentadas. Los espíritus indiferentes rara vez se ven turbados por la idea de que han hecho demasiado poco para evitar el crimen.» (*Ibíd.*, p. 350)

58. Cf. *Ibíd.*, pp. 175-177.

psicólogo Philip Zimbardo: «Precisamente la creencia de que las acciones malvadas necesitan tener intenciones malignas permitió a los regímenes totalitarios convencer a la gente de que hiciera caso omiso de las objeciones morales que, de otra manera, habrían funcionado.»⁵⁹

Sostengo que en quienes practican el consumo de animales en las sociedades industrializadas se da un fracaso análogo en la ponderación de bienes y males, haciendo del consumo banal y cotidiano de animales un infierno en vida para los mismos. No puedo sino terminar este ensayo exclamando con Jean-Paul Friedrich Richter su acertadamente triste sentencia: «¡Oh justo Dios! ¡Cuántas horas de martirio de animales sirven para dar al hombre un único minuto de gusto para su paladar!»

59. Philip Zimbardo: *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 350.

6. CONCLUSIONES

Las maneras en las que las personas conceptualizamos los cuerpos de los animales, sus funciones sociales y usos económicos se encuentran estrechamente relacionadas con los ambientes culturales. El papel que desempeña una determinada especie animal en una sociedad cualquiera puede concebirse como un producto o una construcción de las fuerzas culturales y situacionales.

De tal suerte, de la mera «especie biológica» del animal no se puede inferir una determinada «función social». Un animal puede tener una fisiología concreta, pero los usos sociales otorgados no están *a priori* determinados por dicha fisiología. Si bien una vaca tiene la capacidad física de producir leche, esto no significa que tenga inapelablemente que hacerlo, de igual modo que tener la capacidad de producir carne no convierte a la res en una «máquina productora de carne». Significa, tan sólo, que existe un tipo de condición fisiológica que posibilita determinados destinos sociales para el animal —por ejemplo, servir como productor de alimento o ser animal de compañía—, no obstante, ninguno de esos destinos es normativo.

Más allá de todas las razones ajenas al ámbito de la moral que podamos introducir en el asunto de los animales, existe una dimensión ética en la relación humano-animal que el siglo XXI no puede seguir ignorando. La postura que hemos sostenido es que, en sentido ético, afirmar que sólo los seres humanos pueden ser abrigados por la comunidad moral supone una obcecación en el antropocentrismo ético. Hemos defendido, en contrapartida, una posición zoocéntrica o sensocéntrica, es decir, una posición que amplía el círculo de inclusión moral, por lo menos, hasta los animales con capacidad para sufrir, siendo éstos, en sentido ético, no agentes morales, sino pacientes morales.

A través de análisis como los de Peter Singer o Angelika Krebs, enmarcados en la misma línea teórica que Jeremy Bentham iniciaba allá por 1789, hemos defendido que los animales no humanos tienen capacidad para sufrir, luego son dignos de consideración moral por sí mismos, y tenemos deberes morales directos para con ellos. Deberían ser incluidos, pues, de manera directa en la comunidad moral.

Por otra parte, hemos comprobado cómo la llegada de la Modernidad supuso un cambio profundo para con la relación entre los seres humanos y los otros animales. En primer lugar, siguiendo el pensamiento del sociólogo Zygmunt Bauman, hemos esclarecido que la *razón instrumental* de Max Weber se había aplicado sobre la vida

animal desde principios del siglo XVIII. La civilización moderna no fue condición *suficiente* para con el desproporcionado número de animales sacrificados en nuestros días, pero sí fue, con seguridad, condición *necesaria*. Sin el desarrollo técnico-racional moderno, los actuales excesos de la factoría animal hubieran sido impensables. El mundo racional de la civilización moderna hizo que la producción y el consumo de animales en masa pudieran concebirse.

Por otra parte, a partir del análisis que Arendt realiza en torno a la noción de la «banalidad del mal» —muy cercano al problema moral del «mal consentido» o «mal por inacción»—, hemos logrado entender los mecanismos especistas de consumo presentes hoy en las sociedades industrializadas. El análisis de Arendt fue el primero en determinar que las fuerzas situacionales podían hacer que personas normales cometieran, desde la cotidianidad de sus vidas, actos horrendos. En un sentido análogo a la teoría de Arendt, si hoy sabemos que las personas que cometieron los crímenes nazis no eran personas especialmente crueles, es más, sabemos eran personas normales, podemos suponer que matarifes, toreros, cazadores, peleteros o, en general, cualquier grupo de individuos que contribuyan a la reproducción material de las prácticas especistas tampoco son, de hecho, personas desalmadas, y todavía menos son así las personas que consumen los productos de origen animal procedentes de la ganadería moderna. Sencillamente, estas personas se encuentran imbuidas en la lógica del *mal banal*, es decir, estas personas cometan acciones moralmente reprochables en circunstancias que casi les impiden saber, o siquiera intuir, que realizan actos de maldad para con los animales.

Empero si algo hemos destacado de la mano de Arendt es que las inocuas intenciones del agente no mitigaban la responsabilidad del crimen cometido. Entender la insensibilidad —y en muchas ocupaciones la desensibilización— derivada del prejuicio especista no equivaldría ni a justificarla ni a excusarla. Debe perseverarse, pues, que el intentar entender cómo afectan las fuerzas situacionales a la conducta de la persona individual no excusa a la persona ni la exime de responsabilidad por la comisión u omisión de actos inmorales o malvados dirigidos hacia las otras especies.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2012.
- Arteta, Aurelio: *Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente*, Alianza, Madrid, 2010.
- Bauman, Zygmunt: *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid, 2010.
- Francione, Gary L. y Charlton, Anne: *Come con conciencia: Un análisis sobre la moralidad del consumo de animales*, Example Press, 2015.
- González, Marta I., Riechmann, Jorge, Rodríguez, Jimena y Tafalla, Marta (eds.): *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Catarata, Madrid, 2008.
- Harris, Marvin: *Bueno para comer: enigmas de alimentación y cultura*, Alianza, Madrid, 2012.
- Hribal, Jason: *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*, Ochodoscuatro ediciones, 2014.
- Joy, Melanie: *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.
- Neiman, Susan: *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no concencional de la filosofía*, Fondo de cultura económica, México, 2012.
- Patterson, Charles: *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*, Milenio, Lleida, 2008.
- Pollan, Michael: *El dilema del omnívoro*, IZO, Gipuzkoa, 2011.
- Regan, Tom: *Jaulas vacías: el desafío de los derechos de los animales*, Fundación Altarriba, Barcelona, 2006.
- Riechmann, Jorge: *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Catarata, Madrid, 2005.
- Rodríguez, Jimena (ed.): *Animales no humanos entre animales humanos*, Plaza y Valdés, Madrid, 2012.
- Safran, Jonathan: *Comer animales*, Seix Barral, Barcelona, 2011.
- Salt, Henry: *Los derechos de los animales*, Catarata, Madrid, 1999.
- Singer, Peter: *Ética práctica*, Cambridge University Press, Madrid, 2003.

Singer, Peter y Mason, Jim: *Somos lo que comemos. La importancia de los alimentos que decidimos consumir*, Paidós, Barcelona, 2009.

Singer, Peter: *Liberación animal*, Taurus, Madrid, 2011.

Tafalla, Marta (ed.): *Los derechos de los animales*, Idea Books, Barcelona, 2004.

Zimbardo, Philip: *El efecto Lucifer. El porqué de la maldad*, Paidós, Barcelona, 2008.