

EL VÍNCULO HUMANO-ANIMAL Y LA FUNDAMENTACIÓN PARA LA ÉTICA ANIMAL: TEMAS PARA LA BIOÉTICA

Federico Chaverri Suárez*

Resumen

Este artículo explora de forma general la relación entre la humanidad y los animales desde los puntos de vista biológico y antropológico en la sociedad occidental. Además con ese mismo alcance, realiza un recorrido histórico sumario por el desarrollo del pensamiento filosófico en torno al vínculo humano-animal, terminando en las derivaciones sociales que al día de hoy se han perfilado a partir de ese proceso.

Palabras claves: vínculo humano-animal, bioética animal, bienestar animal, derechos de los animales

Abstract

This article broadly explores the relationship between humans and animals in Western society from biological and anthropological points of view. In addition, and within the same scope, it provides a historical summary of the philosophical discourse on the human-animal bond, concluding with a mention of the societal derivations that have stemmed from these historical processes.

Keywords: Human-animal bond, Animal Bioethics, Animal Welfare, Animal rights

En nuestro idioma la definición de la palabra *animal*, propuesta por el Diccionario de la Real Academia Española, es la siguiente: “Ser orgánico que vive, siente y se mueve por propio impulso” (2001, p. 158); asimismo, las palabras *vive* y *siente* son, por su naturaleza, determinantes para la existencia y definición de los animales, en cambio, el movimiento de los animales resulta contingente, pues podría o no presentarse sin afectar la existencia del ser. Al revisar las características definitorias de animal se observa que es una enunciación amplia, en la que por cierto los humanos cabemos sin lugar a dudas. Bajo esta concepción hay una mayor concordancia con el origen de la palabra animal, que en sus inicios se relacionaba con la palabra latina *ánima* –alma–,

* Federico Chaverri pertenece al Servicio Nacional de Salud Animal, Costa Rica. Correo electrónico: fedechaverri@yahoo.com

la cual se deriva del griego *ανεμος* (*anemos*), que significa viento o soplo¹, soplo vital que dota de respiración a animales humanos y no humanos desde un punto de vista biológico, y que los diferencia de los seres inanimados (como las plantas).

Sin embargo, en la mayor parte de los idiomas, el uso común de las palabras humano y animal tiene un sentido recíprocamente excluyente, ya que se utilizan para designar dos categorías de seres vivos como conceptos distintos, y no como un subconjunto particular que podría incluirse en un conjunto general. Las consecuencias de esta valoración son enormes, desde el punto de vista epistemológico, y resultan determinantes para los aspectos prácticos de la relación humano-animal en la ética, la producción, la tecno-ciencia, la medicina, la biología, la religión y la cultura en general.

Desde el siglo XVII, cuando el naturalista Linneo propuso las bases de la clasificación taxonómica moderna, se denominó a la especie humana como *Homo sapiens*, denotación que, aunque algo presuntuosa, ubicó al ser humano como una especie más dentro de una amplia diversidad biológica, como lo hizo también con muchas otras especies de animales y vegetales. No obstante lo anterior, bajo el creacionismo imperante en la Europa de tradición greco-judeo-cristiana la clasificación del hombre, en el gran conjunto del orden natural, no estableció mayores relaciones biológicas entre la especie humana y las especies animales, sino que se visualizó como una suerte de sistematización para el estudio de la obra creada por Dios.

Sin embargo, con el surgimiento de la teoría evolucionista de Charles Darwin² en el siglo XIX las cosas comenzaron a cambiar en el ámbito científico, pero luego los planteamientos darwinianos calaron cada vez más en la cultura en general. El concepto evolutivo implicaba una diferenciación biológica de grado más que de fondo entre las distintas especies, incluyendo al *Homo sapiens*, y, aun más, estableció una relación biológica de continuidad cambiante a lo largo del tiempo entre las especies, que luego se reafirmó con el desarrollo de la paleontología antropológica³, lo cual creó un puente entre los animales y los humanos sin precedentes en la cultura occidental. Esto rompió con un paradigma de exclusión histórica entre ambos para pasar a lo impensable: un hermanamiento genético de los humanos con esos seres hasta entonces vistos con inferioridad. Con lo anterior no solamente surge un profundo cuestionamiento sobre la concepción creacionista imperante, sino que resulta obligatorio redefinir los conceptos vigentes, en cuanto a la histórica separación biológica y ontológica entre humanos y animales.

Las consecuencias de esta nueva visión fueron tremendas no solo para las ciencias biológicas, sino también para la filosofía y la religión. Un remezón como ese quizás solo tenía como precedente la confirmación por Galileo de la teoría copernicana, que rompió la concepción de que la Tierra era el centro del universo, solo que, en

1 Recuperado de: <http://etimologias.dechile.net>

2 Véase C., Darwin. (2007). *El origen de las especies*. Buenos Aires: Gradifco.

3 Véase F., Diez. (2009). *Breve Historia del Homo sapiens*. Madrid: Ediciones Nowtilus.

este caso, el impacto no fue para el lugar donde el hombre vive, sino para el hombre mismo como centro de la creación e imagen de Dios. Ilustra lo anterior el proceso de incorporación –con gran polémica– de esos nuevos conceptos científicos en los estudios formales que los jóvenes recibían en sus colegios. Para el caso de Costa Rica lo documenta Molina⁴ en la conservadora Heredia de principios del siglo XX, donde ocurrió un importante conflicto cultural entre la población católica conservadora y el educador Roberto Brenes Mesén, al tratar de integrar a la educación formal los conocimientos evolucionistas. Pero aún en la primera década del siglo XXI estos temas desatan discusiones entre sectores conservadores y liberales. En el año 2007, se publicaron los resultados de una encuesta que reveló que:

En Estados Unidos, el 45% de las personas cree que Dios creó a los humanos tal y como son hoy hace sólo 10.000 años (o menos) y que el hombre no comparte ningún ancestro común con el mono. Sólo el 26% de la población cree en el principio fundamental de la evolución: que la vida desciende de un solo antepasado. Otra encuesta señala que el 65% de los estadounidenses quiere que el creacionismo se enseñe en las escuelas a la vez que el evolucionismo (Monge, 10 de mayo de 2007).

A pesar de todo lo anterior, hoy la biología molecular ha logrado dilucidar la estructura genómica de diferentes animales, y estos nuevos hallazgos hacen cada vez más tenues las fronteras que han separado a las diferentes especies y, por supuesto, a las que separan a la raza humana de los demás animales. Así por ejemplo, “el análisis del ADN de humanos y chimpancés arroja una diferencia de menos del 1% entre ambas especies”, somos “parientes tan cercanos que podemos incluso transfundir sangre o trasplantar órganos de uno a otro” (Riechmann, 2005, p. 37). La unicidad biológica de la especie, desde el punto de vista genético, se refleja en las características del genoma, que es distinto para cada una. De esta manera, si es realmente nuestro material genético el que determina, codifica y especifica nuestra condición biológica como miembros de la especie *Homo sapiens* –distinta de cualquier otra especie animal– cabe preguntarse: ¿Es esa ínfima diferencia entre humanos y chimpancés suficiente para crear un abismo entre nosotros y los miembros de esa otra especie, en cuanto a la consideración de los miembros de esta última como sujetos morales y de derecho?

La relativización y puesta en duda de las diferencias biológicas entre humanos y animales no puede excluir los cuestionamientos de carácter ontológico.

4 I., Molina. (2002). *La ciudad de los monos. Roberto Brenes Mesén, los católicos heredianos y el conflicto cultural de 1907 en Costa Rica*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica-Editorial Universidad Nacional.

En aquella evolución histórica del mono al hombre, ¿en qué momento se pasó de animal a humano?, ¿en qué momento el alma apareció separándonos de los animales?, ¿cuál de nuestros antepasados fue el que adquirió la imagen y semejanza de Dios, que señala el libro del Génesis⁵ y que ha sido determinante para la cultura occidental? En cuanto al acercamiento biológico entre animales y humanos, la continuidad que, en la historia natural ahora une a los tradicionalmente separados, hizo obligatoria también la revisión de los alcances de la ética en la relación con la alteridad animal, que ahora, a la luz de los nuevos conocimientos científicos, debe redimensionarse. De alguna manera, el sopro divino que en el Génesis bíblico⁶ dotó, de forma exclusiva, de alma al ser humano retorna a la raíz griega de la palabra animal, en la que animales humanos y no humanos compartimos el sopro vital de la respiración para vivir.

No obstante lo anterior, no habían hecho falta ni siquiera los postulados darwinianos para que la filosofía ya se hubiera ocupado de proponer preocupaciones éticas hacia los animales. Si bien es cierto que, para autores contemporáneos como Hans Jonas –en su intento por concientizar sobre la importancia de la consideración moral hacia la naturaleza–, hasta ahora “lo que tenía relevancia ética era el trato directo del hombre con el hombre, incluido el trato consigo mismo” y “toda ética tradicional es antropocéntrica” (Jonas, 1995, p. 29), desde hace ya varios siglos se pueden encontrar razonamientos a favor de la consideración moral hacia los animales, a pesar de una consolidada tradición de pensamiento Aristotélico-Tomista.

Por un lado, la definición aristotélica del “hombre como animal político” (Aristóteles, siglo IV a. C., citado por Linzey & Clarke, 2004, p. 6) que alude a un posicionamiento diferenciador de exclusión respecto a los animales no humanos (los cuales quedaron fuera del círculo moral) y, por otro, la tesis de Santo Tomás de Aquino que coloca al hombre en una posición privilegiada por la “divina providencia”, la cual dejaba a los animales “para el uso del hombre de acuerdo al orden de la naturaleza” (Santo Tomás, siglo XIII, citado por Linzey & Clarke, 2004, p. 8) y exoneraba de culpa al hombre que matara a los “animales brutos”; Estos planteamientos quizá llegaron a un grado máximo de expresión en el siglo XVII, con la concepción cartesiana de los animales como máquinas⁷ incapaces de sentir dolor.

No obstante, esas valoraciones se vieron moderadas por pensadores con una visión distinta de la relación humano-animal. Así por ejemplo, en el siglo

5 Véase *La Santa Biblia*. (1996). (Versión del R. P. Serafín de Ausejo). Buenos Aires: Perfil.

6 *Ibidem*

7 Véase R., Descartes. (2001). *El discurso del método*. Madrid: Mesetas.

XVI John Locke⁸ había propuesto que el hombre no tenía la libertad de destruir a otras criaturas salvo que, por razones legítimas, fuera necesario. Más adelante, Alexander Pope señalaba que cuando los animales eran mortales o dañinos para el hombre “tenemos el derecho de destruirlos” (Pope, siglo XVIII, citado por Linzey & Clarke, 2004, p. 72), pero en el resto de los casos no había razón para privarlos del disfrute de la vida. Incluso en el mismo siglo XVII, Leibniz⁹ consideró la existencia de una indudable alma animal, la cual comparó con la humana.

Posteriormente, ya en el siglo XVIII, el pensador inglés Humphry Primatt¹⁰ argumentaba a favor de un trato más equitativo entre animales y humanos, al partir de la capacidad común de ambos para sentir dolor y experimentar sufrimiento. Desde el surgimiento del utilitarismo con Jeremy Bentham, en la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del XIX, se establecieron ciertos paralelismos en el proceso de ampliación de la comunidad moral para incluir a grupos humanos marginados. Asimismo, Bentham proclamó en 1789:

Es probable que llegue el día en que el resto de la creación animal pueda adquirir aquellos derechos que jamás se le podrían haber negado a no ser por obra de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano haya de ser abandonado sin remisión al capricho de un torturador. Quizá un día se llegue a reconocer que el número de patas, la velloidad de la piel o la terminación del os sacrum son razones igualmente insuficientes para dejar abandonado al mismo destino a un ser sensible ¿Qué ha de ser, si no, lo que trace el límite insuperable? ¿Es la facultad de razón o quizá la del discurso? Pero un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional, y con el cual es más posible comunicarse, que con un niño de un día, de una semana o incluso de un mes. Y aun suponiendo que fuese de otra manera, ¿qué significaría eso? La cuestión no es si pueden razonar, o si pueden hablar, sino ¿pueden sufrir? (citado por Riechmann, 2005, p. 70).

El carácter *sintiente* de los animales se consolidaba como una de las razones de peso para hacer de ellos, a diferencia de las plantas, sujetos de la acción moral humana. Esta tesis fue reforzada por John Stewart Mill¹¹, heredero del pensamiento de su mentor Bentham, la cual se mantiene hasta la actualidad en los argumentos de pensadores contemporáneos de corte utilitarista como Peter Singer¹², quien propone el término *especieísmo* o *especismo* como análogo al racismo o al sexismo, para referirse

8 Citado por A., Linzey & P. B., Clarke. (2004). *Animal Rights: A Historical Anthology*. New York: Columbia University Press.

9 Ibidem

10 Ibidem

11 J. S., Mill. (2007). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.

12 P., Singer. (1999). *Liberación Animal*. Valladolid: Trotta.

a la discriminación hacia una especie animal determinada por la anteposición de los intereses de otra, en este caso, la humana.

Pero no solo el carácter sintiente de los animales ha sido fuente de fundamentación para la ética animal. Si bien es cierto que Immanuel Kant, en el siglo XVIII, privilegiando la razón del ser humano como fuente y objeto de la moralidad sostuvo que: “la voluntad de un ser racional (...) es lo único en donde puede, sin embargo, encontrarse el bien supremo y absoluto” (2005, p. 79) (con lo cual delimitaba el bien al ámbito de la racionalidad, que históricamente se ha auto-atribuido el ser humano), también es cierto que Kant formuló los llamados deberes indirectos o imperfectos, entre los cuales está el trato compasivo a los animales como un deber derivado de nuestra propia humanidad¹³. Debido a lo anterior, se puede establecer el origen de la consideración moral hacia los animales, no solo sobre aspectos meramente ontológicos de estos, sino también a partir del carácter propio y definitorio del mismo ser humano, como producto de un ejercicio racional, considerando, a su vez, aspectos compasivos de la sensibilidad humana. De conformidad con lo mencionado, es posible encontrar en los escritos del racional Kant el siguiente postulado: “Se puede, pues, conocer el corazón humano a partir de su relación con los animales” (citado por Riechmann, 2005, p. 67).

Esta ampliación del alcance moral hacia sujetos no humanos, originada no solo en consideración al propio ser animal, sino también al hombre mismo, ha dado soporte al concepto de los derechos de los animales. La obra *Los derechos de los animales* de Henry Salt, escrita a finales del siglo XIX, plantea el otorgamiento de esos derechos a partir de valores inherentes al hombre, como la simpatía, la amistad y la benevolencia¹⁴, más que a partir de las características de los animales. Con estos antecedentes, los propulsores contemporáneos de los derechos de los animales, como Tom Reagan,¹⁵ originan en el hombre un deber para con los animales al considerar las semejanzas de estos con la especie humana, con el fin de formular nuestras obligaciones para con ellos, pero sin dejar de lado las diferencias existentes para dimensionar el carácter de tales deberes. En este sentido, el jurista norteamericano David Favre¹⁶ de Michigan State University, como otros pensadores contemporáneos, diferencia los derechos humanos de los derechos de los animales, por cuanto los primeros, en general, tienen implícito el concepto de deberes, es decir, una reciprocidad derivada de ser titular de tales derechos; en cambio en los animales, y en algunos casos en los humanos (niños o personas con discapacidades mentales), tal reciprocidad no es posible, ya que los derechos consisten en deberes de la colectividad humana hacia esos otros individuos

13 Véase A., Linzey & P. B., Clarke. (2004). *Animal Rights: A Historical Anthology*. New York: Columbia University Press.

14 Citado por A., Linzey & P. B., Clarke. (2004). *Animal Rights: A Historical Anthology*. New York: Columbia University Press.

15 Ibidem

16 Comunicación personal (mayo, 2010)

y existen sin que medie un concepto del deber como correspondencia compensatoria a la sociedad por los derechos que les son otorgados.

Retomando el concepto darwiniano de diferencia de grado entre animales y humanos, Diego Gracia señalaba: “los animales tienen emociones y además inteligencia en cierto grado o hasta un cierto nivel. Por tanto, la diferencia entre el ser humano y el animal no es esencial sino gradual; no es una diferencia de esencia sino de grado” (2002, p. 143). Asimismo, la consecuencia que propuso a partir de lo anterior es que:

La perspectiva cambia completamente (...) porque no está tan claro que los animales no sean seres morales en algún sentido (...) Son hasta cierto punto inteligentes y desde luego tienen afectos y emociones. Esto significa que podrían y deberían ser incluidos en la clase de los seres morales. Lo cual nos obliga a respetarlos, de un modo quizá no idéntico, pero sí similar al respeto que debemos a los seres humanos (...) nuestros deberes para los animales no son ya imperfectos o de beneficencia [evocando a Kant], sino perfectos o de justicia. Dicho de otro modo, no sólo tenemos deberes para con ellos, sino que ellos también tienen derechos (p. 143).

Esta clara valoración reúne los conceptos antes señalados referentes al otorgamiento de un estatuto moral, tanto por las condiciones inherentes a los animales como por la valoración humana que se haga de estos seres.

Reagan y otros filósofos hacia finales del siglo XX, como los españoles Jesús Mosterín, Jorge Riechmann y Miguel A. Sánchez, han considerado como parte de la fundamentación de una ética animal el concepto del valor inherente del animal. Esto va más allá del carácter sintiente propio del ser, porque desde este punto de vista se reconoce en el animal no humano el valor intrínseco del individuo, que está determinado principalmente por el reconocimiento de las necesidades y los intereses que poseen (en donde el más evidente es el de la conservación de su propia vida) y en el carácter irrepetible de cada uno de ellos. En esta línea de pensamiento, Sánchez indica que el hecho de “ser único o constituir un todo irremplazable” (2002, p. 111) también puede conferir un estatuto moral. Esta consideración adquiere especial importancia a la luz del avance de los conocimientos sobre el genoma, que permite identificar como un ser único a cada una de las distintas formas de vida, dada su virtualmente irrepetible caracterización genética entre un individuo y otro.

En cuanto al reconocimiento del valor de cada vida, el llamado *biocentrismo*, cuyo más reconocido representante en occidente fue Albert Schweitzer¹⁷ (1875-1965), aboga por la ampliación del círculo moral para incluir a todos los seres vivos. Según este filósofo (galardonado con el Nobel de la Paz en 1952),¹⁸ la moralidad se fundamentaría en “practicar la misma reverencia por la vida hacia toda voluntad de

17 Véase J., Mosterín & J., Riechmann. (1995). *Animales y Ciudadanos*. Madrid: Talasa.

18 Véase A., Linzey & P. B., Clarke. (2004). *Animal Rights: A Historical Anthology*. New York: Columbia University Press.

vivir, que hacia la mía propia” (Schweitzer, citado por Linzey & Clarke, 2004, p. 115), valoración compartida en sus términos generales por Gandhi. Cercana a la posición histórica de algunas filosofías orientales que no son pertinentes a esta revisión, pero cuyo estudio resulta muy revelador, ya que ha evolucionado al margen de la tradición greco-judeo-cristiana imperante en occidente.

Por otro lado, han sido establecidas correlaciones entre los movimientos de defensa de los animales y los movimientos feministas, debido a los puntos comunes que pueden encontrarse en el proceso de incorporación de ambos grupos al mundo de la ética como sujetos de consideración moral. González et al. sostienen que: “no hay que olvidar que el largo debate acerca de si las mujeres poseían o no alma fue paralelo con una discusión similar acerca del estatuto moral de los animales” (2008, p. 96). El establecimiento de lo que estas autoras han llamado “continuidad y empatía en la opresión” (p. 89) con los animales, refiriéndose al dominio androcéntrico histórico en las sociedades occidentales y a los esfuerzos por liberarse de un argumentado determinismo biológico, tendiente a perpetuar modelos de convivencia existentes, se cita como ejemplo sobre los temas que han sido objeto de abordaje común por ambos movimientos.

La fundamentación histórica de una ética animal no ha logrado que el tema deje de causar posiciones divergentes. Entre otros, los filósofos contemporáneos Mc Closkey¹⁹ y Carruthers²⁰ mantienen posiciones muy críticas hacia el establecimiento del concepto de derechos de los animales, pero sus argumentaciones no serán objeto de revisión en este ensayo; no obstante lo anterior, la ilustración que se hace sobre la existencia de posiciones antagónicas intenta reflejar la realidad de una polémica existente sobre este tema a nivel político, filosófico, legal y hasta religioso.

Sin citar a todos los que históricamente han alimentado con su pensamiento el tema de la fundamentación de la ética y los derechos de los animales, se llega a la situación actual y las consecuencias del tema para la vida práctica. A partir de la revisión de los fundamentos biológicos y éticos para valorar la relación entre humanos y animales es posible vislumbrar varias tesis; la primera de ellas niega todo estatuto moral para los animales. Dicha posición no es la dominante en la actualidad y no se profundizará en su análisis. La segunda postura es contraria a la anterior, ya que aboga por un abolicionismo total, bajo el cual no resulta lícito ningún uso de los animales por parte de la raza humana. Esta tendencia está representada principalmente por el estadounidense Gary Francione (1954),²¹ y ha sido criticada por no reconocer como realidad biológica el hecho de que unas especies dependan del aprovechamiento de otras para su supervivencia. Con una posición abolicionista más moderada, Tom Reagan

19 Citado por J., Mosterín & J., Riechmann. (1995). *Animales y Ciudadanos*. Madrid: Talasa.

20 Carruthers, P. (1995). *La cuestión de los animales: teoría moral aplicada*. Cambridge: Cambridge University Press.

21 Citado por M., González et al. (2008). *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Catarata.

busca específicamente la “abolición total del uso de animales en la ciencia (...) el abandono total de la ganadería animal comercial [y la] supresión de la caza y captura comercial o deportiva” (Reagan, 1983, citado por Sánchez, 2002, p. 121). Finalmente, tanto desde el punto de vista del planteamiento filosófico de la ética animal como desde la promulgación de derechos para los animales existe una gran variedad de posiciones intermedias entre la negación de cualquier consideración moral para los animales y la abolición absoluta de su uso por parte de los seres humanos.

Mediante el derecho, el Estado legitima e impone reglas de acatamiento obligatorio que, se supone, son una derivación de preceptos morales aceptados por la mayoría, y que por ello reflejan el sentir de una sociedad respecto a un tema en particular para mejorar la convivencia social. Desde ese punto de vista, es importante hacer notar que han sido las posiciones intermedias respecto a la consideración ética para los animales las que se han ido materializando en diferentes instrumentos jurídicos.

Uno de los documentos más conocidos es la Declaración Universal de los Derechos del Animal, proclamada en 1978 y luego aprobada por la UNESCO y la ONU, que establece “ciertos deberes muy generales de respeto hacia el animal (...) Sin embargo, estas declaraciones generales utilizan el lenguaje de los derechos en un sentido más bien retórico” (citado por Sánchez, 2002, p. 125). Además, muchos países han promulgado leyes en contra del maltrato animal y promovido su bienestar. Los países europeos son pioneros en el tema y, partiendo de una presunción del uso de los animales en beneficio humano, tienden a regular condiciones específicas para garantizar su bienestar, reconociendo que los animales poseen intereses que deberían satisfacerse y que la humanidad tiene responsabilidad en el cumplimiento de ese objetivo cuando se trate de animales que estén bajo su tutela directa o indirecta.

Uno de los temas más polémicos, y por ello más discutido y más normado, ha sido el uso de los animales para la experimentación. Con posiciones que van desde la proscripción de su uso hasta la defensa a ultranza en pro de la salud humana, se ha consolidado el concepto denominado *las tres R* de Russell y Burch,²² que consiste en reemplazar (el uso de animales cuando sea posible), reducir (el número de individuos a lo indispensable) y refinar (los métodos de investigación para minimizar el dolor y la angustia de los animales intentando preservar su bienestar).

Bajo el reconocimiento, por un lado, del uso de los animales que la raza humana hace y, por el otro, de la necesidad de satisfacer las condiciones que los animales requieren para estar bien, surge la ciencia del bienestar animal. Esta disciplina, que parte de una fundamentación ética necesaria para considerar a los animales como objetos de consideración moral, pero que legitima su uso en condiciones apropiadas para el animal, propone criterios científicos para evaluar con la mayor objetividad posible la

22 Véase C. A., Cardozo de Martínez et al. (2007). *El animal como sujeto experimental: aspectos técnicos y éticos*. Santiago: Centro Interdisciplinario de Estudios en Bioética (CIEB), Universidad de Chile.

condición de los animales que están bajo el cuidado de los humanos, y, finalmente, puede proporcionar elementos de juicio para la emisión de normas específicas que aseguren el cumplimiento de tales condiciones. La Universidad de Bristol en el Reino Unido tiene disponible un programa académico en bienestar animal; además, las medidas en esta materia son el objeto de diversas investigaciones alrededor del mundo.

Hoy en día, en el entorno de una economía globalizada, la Organización Mundial de Comercio (OMC) declaró como órgano técnico de consulta a la Organización Mundial de Sanidad Animal (OIE) en el área de la salud y bienestar animal.²³ De esta manera, en la regularización del comercio mundial, los temas relacionados con la calidad de vida de los animales y sus formas de utilización adquieren cada vez mayor importancia y peso entre los distintos actores sociales.

Pero no todo queda en el ámbito del derecho, el comercio o de la investigación científica. El debate continúa en el plano ético y filosófico, y las distintas vertientes de pensamiento respaldan sus posiciones en múltiples argumentos. Desde el punto de vista práctico, la bioética constituye un espacio abierto a la interdisciplinariedad para la discusión del tema con una visión abierta, más allá de la aplicación como disciplina al servicio del ámbito biomédico, remontándose a los orígenes de su planteamiento por parte de Van Renselaer Potter, quien propuso el neologismo bioética en 1971, en su libro *Bioética, un puente hacia el futuro*²⁴. Sobre el alcance de este término, Potter en 1996 aclaró: “cuando utilicé el término ‘bioética’ (...) claramente quería que incluyera no simplemente a la ética médica, sino también la ética ambiental y la agrícola. En realidad, la palabra habla por sí sola” (citado por Clark, 2008).

Esta visión extensa de la bioética permite proponer un nivel práctico en la convivencia humano-animal. Un ejemplo de ello es lo que hace el filósofo norteamericano Bernard Rollin, que se ha convertido en una respetable figura de la bioética que trata temas animales.²⁵ Rollin, entre otros planteamientos, señalaba tres tipos de ética: La ética social, la cual engloba los principios aceptados por la sociedad en general. La personal, atinente a las decisiones que el individuo tome de acuerdo a sus principios. Y, finalmente, la ética profesional que concierne a “situaciones especiales las cuales no son realizadas por las personas comunes” (Rollin, 2006, p. 35), sino que involucran a grupos de personas según sus actividades. Desde esta última ética, Rollin ha llamado a médicos veterinarios, investigadores científicos, biólogos, productores de animales, y otros grupos involucrados en el trabajo directo con animales, a revisar sus actuaciones y decisiones profesionales, para dar un sentido eminentemente práctico a una bioética aplicada hacia la relación humano-animal en el contexto diario.

Ninguna norma jurídica puede ser exitosa en el entorno social si en el fondo esta no tiene la convicción de que su contenido es beneficioso para el actor social en

23 Véase D. J., Mellor et al. (2008). *Scientific Assessment and Management of Animal Pain*. París: OIE.

24 Véase T. L., Beauchamp & J. F., Childress. (1999). *Principios de Ética Biomédica*. Barcelona: Masson.

25 P. B., Thompson & S., Avood. (mayo, 2010). Comunicación personal. Michigan State University.

lo particular y para la colectividad en general. Es así como la bioética, el derecho y la ciencia del bienestar animal se integran en la búsqueda de este objetivo.

Mediante el estudio del bienestar animal se genera y aplica la evidencia científica que permite tener una mayor claridad en la percepción fáctica de la biología, la naturaleza y las necesidades animales, que deberían ser objeto de preocupación por parte de los seres humanos. La bioética amplia, interdisciplinaria e integradora es imprescindible para fundamentar, desde el punto de vista ético, el estatuto moral de los animales, a partir de aspectos ontológicos tanto de los propios animales como de los seres humanos, al considerar, entre otras fuentes, los conocimientos obtenidos por la ciencia del bienestar animal, así como la herencia de pensamiento filosófico desde la antigüedad hasta nuestros días. La bioética convence mediante el planteamiento lógico y estructurado de los elementos que son objeto de su análisis, para ponerlos a disposición del conglomerado social de una forma práctica y accesible, apelando al discernimiento entre el bien y el mal.

Finalmente, el derecho, tras la construcción de un consenso social y la interpretación de los componentes del conocimiento aportados por la ciencia del bienestar animal y la bioética, tiene la responsabilidad de emitir los instrumentos jurídicos que el Estado aplique como norma para la convivencia social y, en este caso, como disposición estatutaria para la modulación del vínculo humano-animal.

Referencias

- Clark, I. (2008). *El reclamo Bioético: no solo ciencia*. Recuperado de: <http://www.webmujeractual.com/2008/08/12/bioetica>
- Gracia, D. (2002). Los animales en la tradición occidental. En J. R. Lacadena (Ed.), *Los Derechos de los Animales* (pp. 133-150). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- González, M. et al. (2008). *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Catarata.
- Jonas, H. (1995). *El principio de Responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (2005). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Linzey, A. & Clarke, P. B. (2004). *Animal Rights: A Historical Anthology*. New York: Columbia University Press.
- Monge, Y. (10 de mayo, 2007). Dios contra Darwin. *El País*. Recuperado de: http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Dios/Darwin/elpepusoc/20070510elpepusoc_5/Tes
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la Lengua Española* (22ª Ed.). Madrid: Espasa
- Riechmann, J. (2005). *Todos los animales somos hermanos*. Madrid: Catarata.
- Rollin, B. (2006). O escopo da responsabilidade moral. En E. A., Botovchenco, et al. (Ed.), *Ética e Bioética aplicadas a Medicina Veterinária* (pp. 26-52). Goiania: Goiania.
- Sánchez, M. A. (2002). El debate ético actual sobre la relación del hombre con los animales. En J. R., Lacadena (Ed.), *Los Derechos de los Animales* (pp. 109-131). Bilbao: Desclée de Brouwer.