

Y YO ... ¿QUÉ DIGO?. Nosotros “y” el entorno

El entorno

Entiendo que el planeta Tierra es la condición esencial para la vida como la conocemos desde los niveles biológico y psicobiológico, siendo él mismo vida ya que proporciona los elementos indispensables para ello (se puede pensar en el tratamiento que efectuó Aristóteles de las relaciones entre todo y parte al decir que el todo no coincide con la suma de las partes (*Metafísica* 1036a10-20)), sin que esto suponga caer en el organicismo clásico, y, además, resulta fácil suponer que sin las especies existentes a lo largo del proceso evolutivo este planeta sería bien distinto. Por esto, en términos más metafóricos, podría decir que el planeta aparece como un apéndice de los seres vivos en cuanto que está directamente ligado a ellos, pero con la gran salvedad de que al menos algunos apéndices, y dependiendo del modo en que ocurra, en muchos casos son prescindibles sin que ello suponga una gran atrofia para el individuo, algo que no ocurre en el caso de La Tierra: si no cuidamos su correcto funcionamiento eso que llamamos la vida, desde el nivel más básico en que pensemos en ella, desaparece, así se rompe también con la metáfora. Los seres vivos formamos parte de ella (la Tierra) y es, por lo conocido hasta el momento, una especificidad de este planeta frente al resto.

Aunque pueda parecer lo contrario, somos tan conscientes de esa nuestra dependencia que tratamos, y en algunos casos lo conseguimos, de Re-crear de modo permanente estas condiciones fundamentales del planeta para seguir viviendo, así que la ya necesidad de recreación proviene tanto por haber dilapidado los recursos que la naturaleza del planeta nos ha ofrecido como por asumir que el universo del que formamos parte tiene su propia dinámica.

Así, por un lado, ese desenfreno en el consumo de los recursos de nuestro planeta nos muestra que estos son limitados pero, a su vez, lo “son” los del universo. Además, tenemos que “jugar” con ellos para mantener en lo posible el crecimiento poblacional hasta que sea imprescindible que en esas condiciones de vida recreadas se introduzcan criterios de natalidad que “eviten la selección natural” en la especie humana (ese proceso en el resto de especies, de momento, no lo considero pero sí asumo la idea clara de que ha sido el responsable de la aparición de la vida al menos hasta el surgimiento de la humana, y en esta idea está implícito ese proceso de las especies).

Para poder estar de forma casi continua recreando las condiciones de vida disponemos del conocimiento científico, lo que manifiesta que el proceso evolutivo que ha sufrido el planeta (del universo no hablo) hasta llegar a la vida no ha sido tan nefasto, en el sentido, y esto lo considero prioritario (la conciencia), de que si queremos entre todos, en cuanto que usuarios y por tanto partícipes -financiamos- de la ciencia, podemos intentar revertir, o en el peor de los casos controlar, lo que hasta ahora hemos hecho de manera desastrosa en nuestra relación con el planeta, por supuesto que incluyendo a los seres vivos de los que formamos parte en ese modo de hacer negativo.

Esa conciencia que tenemos, aunque sea o haya sido “falsa conciencia”, de la limitación de recursos o de la dinámica universal (sea la que sea “si es algo”) se presenta también en las aplicaciones del conocimiento de la ciencia donde seguimos intentado recrear las condiciones de nuestro planeta, de nuestra vida, fuera de él, que ojalá no sea necesario recurrir a ello porque hemos acabado para siempre con la Tierra sino porque es una exigencia (así nos presentamos como animales necesitados de conocimiento: cognitivos) para la vida en el proceso del Universo.

Para este desarrollo del conocimiento es preferible que además de, por ejemplo y en un primer paso, intentar crear oxígeno, agua y combustible en La Luna, potenciar también los vuelos turísticos espaciales al estilo de Space X (sin analizar los motivos reales y sin detallar los efectos negativos de este capitalismo turístico que requiere y abusa de energía y producción de restos) frente al de los aviones del día del juicio final, o el de la centrifugadora para lanzar satélites de comunicaciones, que evite parte de la basura espacial, frente al desarrollo de las lanzaderas P-35 para el misil hipersónico.

Hasta aquí he planteado, teniendo cuidado con el término “esencia”, que el planeta-naturaleza es nuestra esencia-naturaleza pues necesitamos, allá donde estemos, disponer de esas condiciones

naturales que permiten nuestra vida, por ello el término naturaleza es clave para la visión que podamos tener del planeta y de nosotros mismos como parte integrante desde la especificidad que antes refería, de manera que esta especificidad (la vida) en el nivel más inmediato se inicia en el sustrato físico-químico que por sí mismo se complejiza dando lugar a esa emergencia más elaborada que es la vida.

Es aquí donde se hace necesario decir algo más concreto respecto a la naturaleza (pues siendo “esencia” también es una unidad plural) que permita poner esta noción en relación con la de vida. Para ello, con todo lo antiguo que es, me fijo en la obra de Aristóteles (*Física* 192b10-25) donde plantea que la naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo de las cosas que son por naturaleza, tales como animales, plantas, y los cuatro elementos clásicos (tierra, agua, aire y fuego), distinguiendo a estas cosas naturales de las artificiales que no tienen este principio del movimiento.

Ir hasta Aristóteles es solo para mostrar que algunos clásicos ya concebían a la naturaleza como un todo, sin tener que entrar en el par Kósmos/Kháos, donde no están, por ejemplo, el mar y la atmósfera por una parte y las plantas y los animales por otra, sino que ese todo/s están caracterizados por la disposición en sí mismos del movimiento, de modo que tan naturaleza es una montaña donde se forma hielo como lo es la gaviota que se nutre en el mar (por lo que se infiere que la noción de cambio en Aristóteles atiende a su contexto organicista, no al nuestro, pero esa distancia es salvable desde la noción general de movimiento o cambio). Así, en la actualidad la ciencia nos indica que los procesos físico-químicos de la materia se dan por sí mismos y de ellos emergen niveles de estructuración más complejos que permiten distinguir entre materia viva y materia no viva (nótese que no refiero el término inerte) y así llego al vínculo entre la noción de naturaleza y la de vida para especificar algo más respecto a esta última en relación con el planeta, Tierra en este caso.

La idea aristotélica de naturaleza, solo en el sentido específico señalado (pues, entre otras cuestiones, además de organicista también lo era fijista con todo lo que ello implica), permite referirse a la noción de vida, comúnmente aceptada, en su nivel más primario como la capacidad (esta se muestra en el hecho de la adaptación de un sistema al entorno) que tiene un sistema para regular (principio del movimiento o cambio) sus recursos internos ajustándolos a los cambios del medio, y es esta (vida) quien comienza a especificar a los seres naturales (animales y plantas) cuya existencia depende del resto de la naturaleza que forma al planeta, pues su materia o bioelementos (carbono, hidrógeno, oxígeno, nitrógeno, fósforo y azufre) da lugar a las biomoléculas que constituyen las células como unidades primarias de los seres vivos, y en estas se presentan diferencias respecto a sus componentes surgiendo así la distinción entre animales y plantas.¹ De todo esto resulta, de un modo muy simplificado y simplista, la naturaleza (planeta) como elementos químicos, biomoléculas, plantas y animales.

El entorno se complejiza y, además, se hace nuestro

Con esta idea no albergo ninguna duda de que somos animales que formamos parte del planeta al compartir los elementos naturales que permiten la vida y, por ello y de modo más específico, con los animales por la mayor afinidad celular.

Dije que sin cuidar el correcto funcionamiento del planeta (por eso no era apéndice) la vida desaparece, también que tenemos conciencia o “falsa conciencia” de la limitación de recursos y de la dinámica del universo pero ¿en qué consiste el uso correcto del planeta?

La referencia es que sin los bioelementos la vida es imposible pero como la noción de correcto no es la misma, por ejemplo, respecto al uso que haga del agua un agricultor o un deportista acuático (salto, natación, gimnasia acuática, waterpolo ...), para intentar aproximarnos algo a esa posible corrección (sin demasiadas pretensiones) hay que partir de entenderse como agricultor o como deportista acuático. Aquí la pista es clara: somos *animales*.

Para entendernos como animales (agricultor o deportista), desde su aspecto más primario y genérico, y por lo de la vida como capacidad para adecuar los recursos internos a los cambios del entorno, recurro a la inteligencia entendida como como la facultad (vale lo dicho arriba para

capacidad también aplicable a facultad) para resolver problemas (cómo adecuar los recursos internos al cambio externo) siendo el principal garantizar la vida, y desde aquí comparto la visión que a este respecto ofrece António Damasio (Damasio, 2021: 31-32) al plantear la distinción entre inteligencia explícita y no explícita para afirmar que ambos “tipos de inteligencia surgieron para realizar la misma tarea: resolver los problemas que plantea la lucha por la vida”.²

Lo que caracteriza a cada una de estas es que la explícita necesita de una mente³ que debe colaborar con la consciencia y los sentimientos como (de nuevo capacidades, valga lo dicho para ello) capacidades con ella relacionadas (Damasio, 2021:30) frente a las no explícitas, que adolecen de esta “mente” (consciencia y sentimiento), como cálculos bioeléctricos articulados a nivel molecular (Damasio, 2021: 31).

Con esta caracterización Damasio centra el estudio de la inteligencia y la consciencia a partir de las inteligencias no explícitas de los organismos unicelulares, y por excelencia de las bacterias, dejando de lado el tratamiento de la inteligencia no explícita en los virus al decir de ellos “Los virus son cosas sin vida que actúan de manera inteligente en lo que respecta al fomento de la expansión de esa carga potencialmente productora de vida que poseen: los ácidos nucleicos.” (Damasio, 2021: 32); así enmarca el fenómeno de la vida desde los organismos unicelulares hasta los humanos mediante relaciones de interdependencia y colaboración necesarias incluso entre los extremos (Damasio, 2021: 122-123) (aquí estarían excluidos los virus aunque algunos bacteriófagos contribuyan al sostenimiento de la vida), e incluyendo al mundo vegetal (Damasio, 2021: 124-125), donde esa actividad vital, fruto de la inteligencia no explícita, se manifiesta en el movimiento (antes hablaba yo de Aristóteles) que facilita su perpetuación (Damasio, 2021: 47-48).

Continúa el rastreo del surgimiento y evolución de la consciencia en los organismos pluricelulares entendiendo que es ella quien posibilita las experiencias mentales, especialmente las negativas de dolor y muerte, que son las responsables del desarrollo de los mecanismos necesarios para sostener la vida.

Esta acción de superación de lo negativo le facilita, y entiendo que a cualquiera, aceptar que esa consciencia es algo común a los animales, por tanto organismos pluricelulares, sean vertebrados o no, mamíferos o insectos y esto es de relevancia para hablar de la relación entre animales humanos y no humanos desde esas experiencias mentales (Damasio, 2021: 35-36), poniendo el límite en los organismos unicelulares (de capital importancia las bacterias en tanto que imprescindibles para la vida pluricelular, sin dejar de considerar a hongos y algas) y también en las plantas al carecer en ambos casos de sistema nervioso, pues el surgimiento evolutivo de estos sistemas nerviosos expandieron los logros de las inteligencias no explícitas (Damasio, 2021: 23); si bien es común a todo organismo, o ser vivo, la capacidad de sentir, no consistiendo el sentir en un percibir sino que es el primer conocimiento a partir del cual el organismo reacciona para perpetuar la vida mediante homeostasis si nos referimos a los unicelulares (Damasio, 2021: 15); lo que manifiesta que es un conocimiento no consciente, aunque en relación a los animales también estos mecanismos pueden estar presentes en algunas fases del proceso constructivo de los estados mentales desde sentimientos primarios (Damasio, 2021: 55).

Esa superación mental de las experiencias negativas significa que las repuestas de los animales para sostener la vida son creativas frente a las del resto de organismos que son homeostático-mecánicas, por ello para ver qué ocurre con estas respuestas presenta a la cultura como criterio diferenciador entre animales humanos y no humanos (Damasio, 2021: 46-48), de tal suerte que la creatividad de la consciencia demuestra que, como antes decía (Damasio, 2021: 77), esos sentimientos negativos han permitido a algunos no humanos evitar ciertos de esos estados o, en el peor de los casos, paliarlos pero no modificar las situaciones responsables de ellos, algo que sí ocurre con los humanos (dije antes que creamos y recreamos condiciones de vida). En esta línea tiene que mostrar cuál es entonces la diferencia, grande si la hay, y presenta como animales creativo-culturales, a los insectos “sociales” que no siendo exclusivo de ellos permite a Damasio justificar la consciencia en insectos, aunque encuentra que ese modo de crear de estos animales está limitado en su evolución. También se fija respecto a los mamíferos en los rituales funerarios de los elefantes que parecen mostrar conciencia del propio sufrimiento ante la muerte de otros elefantes (algo importante para lo

que luego trataré) lo que determina la creación de pautas de conducta para el sostenimiento de la vida, que según lo dicho en lo de modificar los desencadenantes del sufrimiento, también estas respuestas de los elefantes encuentran un tope, y es por ello que concluye que las diferencias entre humanos y no humanos no se deben a distintas naturalezas de la consciencia, por lo que la idea de evolución sigue presente, sino a una cuestión de grado de complejidad (calibre) de cada especie.

De todo el estudio que presenta el profesor Damasio en este libro, y como él dice, aunque sea solo para transmitir lo que está en toda su obra y no se ha entendido, razón esta por la que lo he tomado como referencia, me quedo con dos cuestiones, que aunque sean amplias las citas no voy a apropiarme de sus palabras:

Primera “La exagerada distinción entre las capacidades humanas y las no humanas para afrontar las adversidades, generada por un enfoque excepcionalista de las facultades humanas, es profundamente errónea. Es grandilocuente cuando se trata de los humanos, subestima de manera injustificada a los no humanos y no reconoce las relaciones de interdependencia y cooperación que existen entre los seres vivos, del nivel microscópico al humano. Por último, tampoco es capaz de reconocer la presencia de esas poderosas *motivaciones, diseños y mecanismos* que vienen manifestándose en la naturaleza desde que comenzó la vida - e incluso en la física y la química que la precedieron - y que, con toda probabilidad, son al menos en parte responsables de los primeros esbozos de ese desarrollo cultural que generalmente se atribuye a los humanos.” (Damasio, 2021: 123).

Segunda “Aceptar prioridades y reconocer la interdependencia puede ser útil mientras lidiamos con los estragos que los humanos hemos infligido a la Tierra y a su vida, ... Después de todo, hay una cierta esperanza, y quizá también debiera haber algo de optimismo.” (Damasio, 2021: 125-126)⁴.

Desde esta primera cuestión y en relación a la diferencia presentada por Damasio entre la consciencia humana y la no humana en el calibre de cada especie, en lo indicado en cuanto al límite de los no humanos para superar situaciones de dolor o sufrimiento por no poder modificar las causas que los generan se puede replantear si en ningún caso esto es posible o, si por el contrario, cabe entrever situaciones de especies específicas que, sin negar la diferencia planteada por el calibre de cada una sino más bien lo contrario: reafirmar dicha diferencia en el grado y en consecuencia el número en que se modifican esos elementos responsables, permite que alguna de esas no humanas sea capaz de realizar pequeñas de estas modificaciones (en principio, pensar en el uso de herramientas y metaherramientas).

El criterio de la adaptación eficiente

A este propósito, entre otros, se prestan los estudios realizados a los cuervos de Nueva Caledonia y a grupos de chimpancés y de bonobos, tomando aquí cuerpo la idea de Damasio de que la superación de lo negativo es común a todo animal, siendo el caso de aves y mamíferos (considerando aparte, de momento, al ornitorrinco y al equidna), pese a tener estructuras cerebrales diferenciadas.

En relación a los cuervos, y ya que existen cada vez más estudios sobre ellos, considero en primer lugar el experimento realizado por el grupo de la Universidad de Auckland, formado por A.H. Taylor, R. Miller y R.D. Gray (Taylor, Miller y Gray, 2012), cuyos resultados les permiten sostener que estas aves realizan inferencias o razonamientos sobre causas ocultas, y si bien se refieren a la conexión de elementos concretos en fenómenos particulares el hecho de que las causas no sean manifiestas podría significar cierto grado, por mínimo que este sea, de “abstracción” y así cierta disposición, también mínima si lo fuera, al “pensamiento abstracto” que, con independencia de la problematización de la causalidad,⁵ se muestra, esa vinculación causal, como factor indispensable para hablar de consciencia y, además, se manifiesta en la formación de pautas de conducta que resultan en la “creación”, y a lo mejor innovación, de elementos (meta-herramientas y herramientas) básicos para intentar superar situaciones de dolor y sufrimiento.

Pese a esto, el que la interpretación causal sea “necesaria” para hablar de consciencia (y el conocimiento que se persigue) no significa que sea suficiente, y así en un estudio previo, también de un grupo de la Universidad de Auckland y a la vez que encabezado por A. H. Taylor, (Taylor et al.

2010) tratando de buscar, en los cuervos de Nueva Caledonia, comportamientos espontáneos en la resolución de problemas que requieren de la imaginación para crear la representación mental del proceso a ejecutar, y siendo así conscientes de las consecuencias de la acción, concluyeron que, a falta de contrastaciones más concluyentes, los comportamientos observados en las aves durante la ejecución experimental podían explicarse por mecanismos de condicionamiento operante, incluyendo la percepción motora, y no a través del conocimiento causal. Con esta alternativa explicativa la innovación como factor clave en la resolución de problemas queda por encontrarse.

La forma de decidir si el razonamiento causal o el condicionamiento operante son el elemento básico presente en estas aves para la resolución de problemas podría buscarse en la intervención causal sobre el entorno para modificarlo, de modo que partiendo del hecho de que el animal humano puede “observar” relaciones causales en el entorno y luego recrearlas modificando los agentes (en un día soleado si quiero saber la hora y esta alternativa explicativa no tengo reloj - que no sé cómo funciona - utilizo un palo), este posible estudio se centra en la consideración del uso de herramientas y metaherramientas en esas posibles intervenciones innovadoras, y aquí otra vez un grupo con H. A. Taylor a la cabeza (Taylor et al. 2014) se pone a ello intentando buscar las habilidades para la creación de acciones innovadoras entre niños de 24 meses y grupos de cuervos de Nueva Caledonia hábiles en la construcción y el manejo de tales instrumentos.

La conclusión más general de este estudio es que los cuervos no son capaces de generar intervenciones causales en el contexto desde la “observación” de relaciones entre causa y efecto, negándose así su potencial para ser creativos, pero sobre todo innovadores en las acciones causales que llevarían a la modificación de las condiciones del entorno. Por esto, y aun siendo capaces de inferir causas ocultas, el uso de herramientas y metaherramientas no es suficiente para producir la evolución de la capacidad de innovación causal, algo que sí se manifiesta en los niños de 24 meses, por lo que se piensa que son mecanismos cognitivos diferentes los que permiten la comprensión causal en humanos y en cuervos, pero como casi siempre (y esto es esencial para la supervivencia de la ciencia) se necesitan más pruebas confirmatorias y si es así dilucidar cuáles son esos distintos mecanismos cognitivos.

En esta línea un reciente estudio publicado en julio (Sol et al. 2022), tomando como muestra para la investigación 111 especies de aves, presenta una correlación entre el número de neuronas en el telencéfalo paleal con una propensión a la innovación. Esta caracterización de la innovación lleva implícito que el tamaño cerebral (absoluto y relativo) está presente en el potencial cognitivo de cada especie, tamaño que se asocia a reajustes neuronales durante el desarrollo cerebral posterior al surgimiento del individuo, reajustes que suponen covarianza positiva en el número de neuronas si ese período de desarrollo es más prolongado.

Desde esta consideración inicial en las aves, que podría ser extrapolable a los mamíferos no humanos, para dar cuenta de los posibles mecanismos diferentes de cognición entre especies, aunque parezca que la incógnita respecto a la capacidad para la innovación puede ser explicada para las distintas especies, lo sea o no vuelvo al punto de partida en que planteaba la posibilidad de que pudiera darse algún caso en que animales no humanos modificasen las condiciones causales para evitar el dolor y sufrimiento, y no parece claro que se pueda afirmar con muy pocas dudas que sí es posible, por lo que sigue haciendo válida la interpretación de Damasio a este respecto, pero “no importa”: no se debe querer hacer a un individuo-especie lo que no es, convertir a un no humano en humano (ni a la inversa), por lo que usando sus palabras la consciencia creativa o no es una cuestión de calibre de cada especie, lo que no deja de ser importante para la evolución y valorar la capacidad de animales no humanos para sobrevivir con un grado de creatividad inferior al de los animales humanos.

Lo que sí se muestra en estos estudios es la presencia de un grado de “abstracción” que permite presentar a los córvidos, los simios y los loros como superiores en este aspecto a otras especies no humanas, así como en la facilidad para la integración “flexible” de los conocimientos adquiridos (por el mecanismo que haya sido) en la producción y manejo de las herramientas y metaherramientas. Aunque esto pudiera explicarse desde un mero tipo de asociación respondiente u

operatoria, la modificación (que no creación innovadora) de algunos de estos utensilios parece requerir del enriquecimiento tanto de la memoria como de la imaginación.

Como los estudios contemplados parecen mostrar que la evolución ha ido generando estados mentales conscientes con un alto grado de esto último en especies próximas a la humana, si se quiere hablar de antropomorfización de especies no humanas habrá que ver a qué aspectos atiende esta consideración y que en lugar de valorarlo como algo erróneo, sinsentido y negativo, podría estimarse como lo que nos ha permitido ser lo que somos (la interdependencia de la que habla Damasio entre otros muchos) a la vez que servir de ayuda para un mejor conocimiento de lo humano y a la inversa: el conocimiento de nuestra estructuración mental puede mejorar la vida de algunos no humanos, aunque sea de modo puntual para individuos de ciertas especies (no estoy pensando en hacer animales no humanos empleados, de los empleados humanos ya se ha ocupado el capitalismo y veremos qué ocurre con el desarrollo digital de este). Así, frente al concepto “negativo” de antropomorfización hago mía la interpretación que sobre el uso que se ha hecho de este concepto propone F. de Waal y que expresa mediante el término de antroponegación (de Wall, 2019b: min. 26-32)⁶ que entiende como la negación en la literatura (científica) de relaciones (aspectos comunes) entre animales no humanos y humanos marcando así la diferencia especista, lo que es contrario a la idea de evolución; siendo esa antroponegación la actitud dominante en las críticas dirigidas hacia un supuesto antropomorfismo.

Uno de “mis intereses”, en esta presentación de lo que cada vez se conoce más desde la Etología en sentido amplio del término, es ver las diferencias de grado entre especies planteadas por António Damasio, y ya se encuentra que por una cuestión motora y funcional de anatomía (por lo de la intervención causal) un simio “parece” capaz de mayor desarrollo hacia la innovación cognitiva que un córvido, ya que los conocimientos necesarios para la creación están más restringidos en el segundo que en el primero si se asume que estos dependen de un proceso operante, pero si se entiende que el “deseo” de un cuervo por conseguir una recompensa, inalcanzable en un primer momento, le genera un estado mental negativo, es sabido que este animal ha sido capaz de modificar el “instrumento causal”, de esa situación en la que se encuentra, transformándolo en otro más adecuado para el logro que pretende (un gancho que resulta corto sustituirlo por otro mayor construido en ese “propósito”), eso sí: su evolución anatómica le dificulta que pueda adquirir un premio si tiene que manejar a la vez dos ganchos uno por cada lado del objeto en cuestión, pero si esto fuera así esa situación nunca se produciría en tanto que él nunca ha operado con aquello que no puede manejar, y pese a que sí podría haber visto cómo un objeto es alcanzado con el uso simultáneo de dos herramientas, si es correcto que el uso de herramientas es insuficiente para el conocimiento causal, no podría captar la conexión causal “existente”. De este modo, sin negar la importancia que tenga la anatomía (la configuración cerebral -anatomía- parece clave), y dependiendo de para qué tareas, no parece fácil pronunciarse sobre superioridades absolutas en las tres especies consideradas. Por esto, querer indagar sobre esas diferencias de grado de desarrollo entre especies reconduce al tratamiento de la consciencia.

La consciencia como condición de la eficiencia adaptativa

La complejidad de la consciencia se determina en virtud de la presencia o no de autoconsciencia, por lo que las investigaciones sobre las funciones cognitivas que nos hacen humanos no han podido abstraerse de la consideración evolutiva, lo que ha sido positivo para el conocimiento de nosotros mismos y de otras especies. Tal es el caso que los estudios comparativos en un principio se han centrado en mamíferos como exigencia para el objeto de estudio marcado, y no como un sesgo injustificado o una antropomorfización sin más. En ese grupo buscando la autoconsciencia han entrado simios y delfines como especies capaces de desarrollar autoconsciencia, y solo a partir de 2006 los elefantes, no porque no se hubiese intentado seguir en la línea comparativa de estructuras cerebrales complejas sino porque los diseños experimentales, incluyendo la determinación de condiciones reales, han sido erróneos, y lo que no es menos importante: la interpretación de los resultados de estos experimentos.

Este tipo de estudio ha consistido sobre todo en la realización del test de los espejos para el autorreconocimiento, y el problema anterior a 2006 se debió a no tener en cuenta que los espejos debían ser de tamaño proporcional a los elefantes que se intentaba estudiar.

El análisis de lo hecho hasta ese momento y la corrección del diseño experimental permitió a los autores de la investigación (Plotnik, de Waal y Reiss, 2006) (<https://doi.org/10.1073/pnas.0608062103>) plantear la idoneidad de encontrar fuertes paralelismos entre simios, delfines y elefantes tanto en la progresión de las etapas de comportamiento como en las respuestas reales a un espejo, pues ello proporcionaría evidencia convincente de la evolución cognitiva convergente, y esto no invalida, de principio, la idea de H. A. Taylor (Taylor, 2014) de que podría haber distintos mecanismos cognitivos pues la convergencia se mostraría en los resultados, además de que en este caso el estudio está referido a mamíferos.

Dejé en suspenso la situación de algunos córvidos en relación con simios (y loros) para recordar la necesidad de la rigurosidad en la labor científica, pues parece de Perogrullo indicar el tema de las dimensiones de los espejos, pero según los autores del trabajo de 2006 ha ocurrido, pese a ello más importante aún, si cabe, es la interpretación de los resultados porque se puede, se debe, ser riguroso en la realización experimental pero el experimento no concluye hasta que no se interpretan los resultados, y para esto da “igual” (con grados si se quiere) que se refiera a, por ejemplo, mecánica cuántica o al comportamiento de elefantes, pues solo el hecho de poner a disposición de los paquidermos un espejo ya se está trabajando en la manipulación experimental de estos, por lo que aunque solo (que no solo) sea por esto el experimentador nunca está redimido de la interpretación. Así, en el caso de los elefantes (de las interpretaciones de la cuántica no digo nada) hay que admitir, como se presenta en el estudio, y sin que sea un elemento ad-hoc pues podría explicitarse como una consecuencia más de la hipótesis inicial, que el que los elefantes no volviesen a prestar atención a su imagen en el espejo no es algo contrario a la idea de su autoconciencia sino que una vez hecho, la repetición generaría tedio y aburrimiento en los animales, aspecto este que tiende a ampliar los apoyos en cuanto a la relación evolutiva íntima entre los animales humanos y otros no humanos (la repetición nos aburre, la adicción nos mata).

En los estudios sobre córvidos, córvidos y humanos, vistos hasta aquí, entre otras cuestiones, hemos encontrado la demanda de más investigaciones respecto a lo mismo. En lo que alude a los elefantes errores “inexplicables” en la investigación, la aparente contradicción entre que la Etología comience a ser tal en la última parte del siglo XX y la visión del animal humano que aún se presenta en muchos textos mientras, por todo ello y hasta que una hipótesis no sea refutada parece válido hacer propia la proposición 7 y última del *Tractatus-Lógico-Philosophicus* de L. Wittgenstein: “De lo que no se puede hablar hay que callar”.⁷

Esto lo planteo en relación con las palabras ya expresadas por Damasio de que las diferencias exageradas sobre las cualidades para superar las adversidades entre humanos y no humanos es algo extremadamente erróneo, y aquí ha ocurrido que esas cuestiones no han sido suficientemente estudiadas a la par que se han mantenido, con mayor o menor grado de conciencia, prejuicios clásicos positivos para el animal humano y negativos para el resto; por ello de lo no estudiado o se habla para reconocer tal situación o hay que callar.

Retomo así lo aprendido sobre los cuervos en general y los de Nueva Caledonia en particular para seguir indagando en la capacidad cognitiva, y por relación con la consciencia, pues parece raro que un ser que muestra la capacidad de aprendizaje que se observa en los individuos de esta especie (de Nueva Caledonia por su nombre ordinario) no desarrolle, aunque sea en un grado mínimo - y aun siendo esto de mínimo sin más un subjetivismo cualitativo -, ese algo de autoconciencia que le “pondría” más en paralelo con el humano, pese a no ser mamífero y tener una estructura cerebral en “apariencia” significativamente distinta a la de los mamíferos, no obstante, y aunque desde los primeros estudios (prácticamente entrando ya en el siglo XXI) se captaban signos en algunos de sus comportamientos, sobre todo en los “sociales”, que para interpretarlos parecía que había que asumir su autoconciencia, hasta hace muy poco tiempo no se ha aceptado (mostrado), de forma más “generalizada”, este hecho que, incluso así (ahora lo vemos) sigue en discusión desde la

interpretación de los resultados experimentales pese a ser “respaldados” en la opción favorable por alguna/s teoría/s neurofisiológica/s.

Esa búsqueda de autoconsciencia en animales no humanos, aunque en este caso la referencia va a ser cuervos, supone asumir una “teoría de la mente” (Premack, D. y Woodruff, G., 1978) entendida, en sentido lato, como la habilidad para comprender y predecir el comportamiento del otro con todo lo que esto implica: conocimiento, intenciones, emociones, creencias, ... de manera que este estudio requiere analizar situaciones de interacción social, pero, en su expresión extrema, admitiendo a la vez que esto es imposible si quien interpreta el comportamiento del otro lo hace desde el conocimiento (conciencia) de sí mismo y sin tener en cuenta que su propio comportamiento puede influir en el de los otros con quienes interactúa.

Condiciones de experimentación idóneas para este estudio, por aquello de superar situaciones negativas, se dan en las tareas de búsqueda de alimentos y de ahí el protagonismo de los cuervos por su gran dimensión social y su hábito de almacenar el alimento no consumido es el escenario, propicio para ver cuáles son las reacciones entre individuos respecto a la gestión por cada uno de ellos en la búsqueda y control de los recursos alimentarios.

Uno de esos primeros análisis fue el de Bugnyar (Bugnyar, T., 2007), que de forma muy resumida y simplista por mi parte centro en casi las conclusiones que plantean como estos animales recurren a la mentira, o bien para defender o bien para piratear los alimentos. Mentir exige⁸: ¿qué pienso?, ¿qué piensa el otro?, ¿cómo hago para cambiar su pensamiento? (sobre todo en estas dos últimas se incluye lo de los efectos de la interacción), habiéndose determinado también que el primer año de vida del animal es capital para el aprendizaje y el desarrollo de las técnicas que exige la mentira. En esta matización es clave entender cuáles son los mecanismos de esos aprendizajes.

Como el aspecto de los estados mentales de autoconsciencia en animales no humanos es el que más cuesta aceptar, por el antroponegacionismo, la observación, directa pero cuidadosa, de las pautas que muestran los cuervos en relación a la comida en público (ante otros cuervos), como enterrar el alimento u objetos no alimenticios, no es algo cuestionado por las comunidades de investigadores, donde sí surge la controversia (y eso de la discusión y la contrastación es necesariamente positivo) es en la interpretación de esos comportamientos, algo que se ha mantenido hasta casi el momento actual, no solo en lo que afecta a las aves sino también a los mamíferos con estructuras cerebrales “más afines” a las de los mamíferos humanos. Esta confrontación se da en cuanto a aceptar o no la existencia de una teoría de la mente atribuida tanto a los sujetos que intentan mentir como a los que intentan actuar frente a la mentira. De ambas posiciones me parece la más consistente (recordando a Wittgenstein), ya que se centra en el experimento como elemento “rector” - y de aquí la exquisitez que requiere - de la tarea científica, la que plantea que la conducta de los cuervos puede interpretarse planteando que los “ladrones” se fijan en la conducta de sus congéneres que manipulan - esconden - los alimentos y la imitan llegando así al “final del laberinto” - encuentran la comida -, no porque hayan ideado el estado mental de quien la escondió, aunque aquí habría que experimentar si los cuervos son muy propensos a la imitación, y si es investigado resultando esa tendencia a la imitación indagar porqué imitan la conducta que conduce al “saqueo” y no la de la búsqueda de alimento.

En esta línea se pronuncian aquellos estudiosos⁹ que, sin negar la existencia de teorías de la mente, entienden que es heurísticamente más fructífero centrar las indagaciones en determinar qué procesos de cognición pueden estar llevándose a cabo que intentar mostrar la existencia de una teoría de la mente. Dicho de otra manera, y para no llegar al conductismo: poder mostrar formas de cognición sin requerir las teorías de la mente, aunque sin olvidar que estas se proponen porque no se han “visto” formas alternativas de explicar conductas, de ahí que siga presente la “polémica”, con miedos a la antropomorfización/antroponegación o sin ellos.

Pese a que en estos estudios se está hablando fundamentalmente de córvidos, y además de ser propuestas para ir más allá de teoría de la mente sí/teoría de la mente no, hay que ser cuidadoso en la generalización a especies no humanas respecto a la negación de teoría de la mente y por tanto, en buen grado, a la autoconsciencia, pues la negación de esta en algunos simios llevaría a tener que interpretar la reacción de Mama a la presencia de van Hooff como un simple juego de estímulo-

respuesta con recompensa o sin ella, con operante o sin él (<https://www.youtube.com/watch?v=INa-oOAexno>).¹⁰

El mismo de Waal, cuya indicación sobre las acciones de Mama es significativa, afirma “aunque para nosotros era obvio que Mama estaba físicamente a las puertas de la muerte, nunca sabremos si ella era consciente de su situación.” (de Waal, 2019a: 37), pero autoconsciencia no implica integrar todos los factores posibles, en este caso la propia muerte, de ahí, entre otros aspectos, el mayor grado de autoconsciencia humana.

Puesto que la ciencia funciona desde la controversia sigo más allá para encontrar que el 25 de septiembre de 2020 la revista *Science* publicó un artículo de Suzana Herculano-Houzel (Herculano-Houzel, 2020) donde, entre otras cuestiones, intenta mostrar que los estudios sobre el cerebro de las aves, y en particular de los cuervos, realizados por A. Nieder, L. Wagener y P. Rinnert (Nieder, Wagener y Rinnert, 2020) y por M. Stacho et al. (Stacho et al., 2020), publicados en esta misma revista, volumen y número, ponen de manifiesto (sobre todo lo presentado por Nieder, Wagener y Rinnert) que la Neurociencia se ha desarrollado tanto, dando ello lugar a especializaciones y subespecializaciones, que ha llevado a los científicos a no estar al día de los trabajos que se realizan en su campo aunque sean novedad.¹¹

En concreto se fija en que los principios de dichas investigaciones parten del error, en fase de superación a partir del año 2013, de que hay una diferencia estructural-funcional, aunque luego se presenta como más estructural que funcional, entre el cerebro de las aves (estos estudios citados se centran en los córvidos) y el de los mamíferos, por ello le llama la atención que en el año 2020 se intente mostrar el error y por ello dice (Herculano-Houzel, 2020: 1567) de estos estudios que son notables pero no por mostrar paralelismos entre el palio cerebral de los mamíferos y las aves sino por mantener la idea de que en las aves la cognición se da sin corteza cerebral.

En detalle: no aceptando este principio, discrepa de las conclusiones de Nieder et al. (Herculano-Houzel, 2020: 1568) que como explicación hipotética hablan o bien de un antepasado común de aves y mamíferos de modo que en esas circunstancias ya estaba presente la consciencia o, en su caso, de que cada grupo procede de un antepasado diferente y que respecto a la consciencia han convergido en el proceso de evolución; frente a esto ella plantea que las necesidades que impone el entorno no son, no tienen que ser, las mismas ahora que en los orígenes de los distintos grupos zoológicos, de modo que va siendo la selección natural, en sentido amplio del término, quien va marcando esa evolución. Ante estas interpretaciones, y a falta de que el “grupo” de Nieder justifique de manera más clara, y no por simple “retrodicción” la hipótesis del antepasado común o en su caso qué factor propició la convergencia, la versión de Suzana aparece como más integradora, si fuera el caso, a la vez que más completa, y en ese sentido también más explicativa, del concepto de evolución.

Se presenta así un caso donde asumiendo el paralelismo entre la actividad cognitiva de aves y mamíferos hay discrepancia a la hora de interpretar la realización y alcance de los experimentos para justificar una teoría, por lo que de nuevo el papel del diseño experimental se muestra clave en el quehacer científico.

Esta réplica a la interpretación de Nieder et al. la realiza desde el estudio en detalle de la fisiología del cerebro donde la idea de base, aunque yo la reduzca, es que la corteza o el palio no son más que neuronas cuyo número es el responsable de la formación de estructuras funcionales de modo que a mayor número de neuronas las combinaciones funcionales posibles aumentan y así las capacidades cognitivas, por tanto lo importante no es el tamaño del órgano (palio, cerebro, cuerpo) sino el número de elementos componentes, viendo aquí que la diferencia entre animales no humanos y humanos se encuentra en ese número de neuronas que marca las diferencias cualitativas en el aspecto cognitivo, sin olvidar que las funciones cognitivas no operan como estados mentales independientes al estado mental global propio de los organismos cerebrados (estado global este que ha pormenorizado A. Damasio) sino que conectan con lo que en general tendemos a denominar dimensión afectivo-emocional, por ello, y entre otras consideraciones, en la búsqueda de conocimientos-lenguajes de precisión se tiende a la intersubjetividad, eso que la ciencia intenta mediante la experimentación con la que también hay que ser sumamente críticos.

La visión que expresa Suzana Herculano-Houzel es un apoyo a las diferencias de grado de las funciones mentales planteadas por Damasio que se ha visto que pone estas en el calibre de cada especie y Herculano-Houzel lo concreta en el número de neuronas cerebrales, sin olvidar que la importancia de la cantidad reside en las posibles estructuraciones funcionales.

Según todo esto hablar de animales superiores (superioridad que sabemos dependiente de los microorganismos beneficiosos para la salud, y por tanto para la vida, de estos animales en conexión, además, con aquellos otros microorganismos beneficiosos para el medio ambiente - hablé al principio del planeta y la vida -) es referirse a los animales que sobreviven desde el conocimiento del entorno, pero en tanto que conocer exige, además de lo que se conoce, el conocimiento de que se conoce lo que se conoce (no es un galimatías) esto es la consciencia; conocemos porque somos conscientes de ello, de esta manera el conocimiento incluye, al menos parte, el conocimiento de uno mismo, en términos de consciencia: esta involucra a la autoconsciencia y por eso de la diferencia de grado entre los animales conscientes, por lo que teniendo siempre presente que muchas de las cuestiones que se plantean siguen en fase de estudio, cabe la pregunta ¿esa diferencia de grado conlleva otra parte de consciencia de la que hasta el momento parece que solo se presenta de modo inmediato en una especie?. En este instante respondo que sí y, ahora, más que argumentar, aunque sí en la medida de lo posible, mostraré una situación factible, que es casi actual y estoy convencido que se encuentra presente en la mayor parte de las personas, de apoyo a esta afirmación. Esa parte de la consciencia es la consciencia moral.

Autoconsciencia y moralidad

No considero nada de lo planteado por Marc D. Hauser que pudiera afectar a esto de la consciencia moral en los animales no humanos, pero sí, por lo de la consciencia moral como exclusiva de los animales humanos, parto de I. Kant, y aunque parezca lo contrario, por oposición a sus planteamientos referidos a la relación moral de los animales humanos con el resto de animales, pese a mantener la condición animal del hombre con el deber de la autoconservación (Kant, 2008: 280), pues si bien en una aproximación general parece estar en la línea de las actuales normas europeas de bienestar animal, intenta argumentar de modo “categórico” que los hombres (“genérico” no aplicable a las mujeres por condiciones psico-biológicas y económicas por el contexto socio-histórico, siendo estas últimas “bastante” próximas al pensamiento aristotélico a este respecto y exigencia para la autonomía moral real) solo tienen deber moral con otros hombres (sí mismo).

Esta idea pretende sustentarla desde la diferencia entre *deber con respecto a* otros seres y *deber hacia* otros seres (Kant, 2005: 309), y así encontramos “Incluso la gratitud por los servicios largo tiempo prestados por un viejo caballo o por un perro (como si fueran miembros de la casa) forma parte indirectamente del deber del hombre, es decir, del deber con respecto a estos animales, pero si lo consideramos directamente, es sólo un deber del hombre hacia sí mismo.” (Kant, 2008: 310), atribuyendo esa relación respecto a los animales no humanos (hombres) desde la siguiente afirmación “Ahora bien, contando con toda nuestra experiencia, no conocemos ningún otro ser capaz de obligación (activa o pasiva) más que el hombre. De ahí que el hombre no pueda tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre, ...” (Kant, 2008: 308-9).

Es correcto que la máxima moral kantiana exige que el deber sea del hombre hacia el hombre, pero no es menos cierto que ese deber (indirecto) para con los animales no humanos más que como un deber moral, en la teorización kantiana, luce como una cuestión emotiva (algo que él descarta para la moralidad), hecho este que no debe sorprender pues aunque dice que, según el conocimiento (experiencia) disponible en el momento, los animales no humanos no tienen condición moral (obligación activa o pasiva) además de conocimiento aquí también hay algo de, con permiso, “concepción heredada” respecto al animal humano, pues, como se verá, ya el emotivismo estaba siendo considerado en la moralidad .

Este es uno de los ejemplos de la indicación de Damasio, entre otros, respecto al error, fruto de las visiones fijistas en torno a los seres vivos inauguradas en el mundo griego y “consagradas” desde el aristotelismo, de entender a los animales humanos como superiores al resto (hago notar aquí como

un elemento más a tener presente en esta visión “distorsionada” de los animales que la neotenia está más presente en la especie humana que en la mayoría, si no en todas, de los mamíferos).

Como anticipé puedo querer ser “benévolo” con Kant e interpretar que este modo de entender la relación de los humanos con los no humanos desde la moralidad obedece al conocimiento disponible en su momento, pero el hecho es que ya había cobrado cierta pujanza el emotivismo moral de Shaftesbury y de Hume, y a pesar de ello Kant ha querido concluir el intelectualismo clásico (en todo su dominio) de tal modo que esa visión de los animales (humanos y no humanos cada tipo desde su caracterización) no iba a cambiar en alguien que desde los comienzos de su “principal” obra (Kant, 2003: 26) da por hecha la ciencia (aquí ya no cabría que es por el conocimiento de su momento histórico), de modo que así puede analizarla y con esto seguir estudiando el uso correcto de la razón, tarea científica que arranca de la “experiencia” y solo es aplicable a la experiencia. Llamativo aquí es su convicción en la física-matemática de I. Newton a la vez que contrapone las nociones de espacio y tiempo frente a las propuestas por este último (Kant, 2003: 42-43).

Pese a esto, en el campo de la ética el emotivismo podría ser una salida que, al menos de momento, sin negar algún posible atisbo de moralidad en ciertos animales no humanos - sigo anticipando mi posición en este asunto -, podría evitar la inconsistencia que surge de presentar la gratitud como un deber moral, aunque sea indirecto, por algo recibido a cambio, hacia alguien que no dispone de condición moral (por lo que en los términos kantianos no está sometido a obligación o deber), pues al ser distinto no puedo aplicar el criterio de la universalidad si el criterio es “me gustaría que alguien me mostrase gratitud por algo recibido de mí - y esto ley universal - ”. Con el emotivismo, en una primera aproximación, y desde, conforme a la propuesta de Kant, mi autonomía moral, justifico el compromiso que contraigo con los otros animales desde la emoción que me suponen esas hipotéticas interacciones con ellos, y sin que ellos tengan que ser agentes (morales) de nada. Al final (en el caso de que fuera posible, no hay ningún motivo para justificar mis emociones) la situación quedaría de la forma *actúo de tal modo respecto a ese animal*, eso sí: no me gusta sentirme emocionalmente mal.

Como para nada pienso ni hablo de actividades (en ese *actúo*) “cinegéticas” o afines, a esta primera opción emotivista le falta algo de mayor calado, de modo que presentaré ese algo, aunque esté implícito en la descripción anterior, en relación crítica con alguna otra cosa presente en el tratamiento kantiano de este tema.

Intentando agotar una vía más que muestre mi error, y ya que no he considerado lo hecho por el “científico” Marc D. Hauser, me voy a fijar en cuestiones del filósofo Marck Rowlands. Para esto me pongo en el Rowlands de la conferencia¹² “¿Pueden los animales ser morales?” (Rowlands, 2012) y en concreto comienzo con las conclusiones (Rowlands, 2012: 30-31) donde propone, frente a la tradición intelectualista que exige la reflexión sobre la acción moral para la consideración de un ser como moral, que esta exigencia queda “reducida” (eliminada diría él argumentando - después se verá - que no es ni suficiente ni necesaria, por lo que va más allá hablando del rechazo a esta tradición pues las bases de la moralidad no se encuentran en la razón sino en la sensibilidad/emoción) fundamentalmente a que la sensibilidad del sujeto moral sea normativa, para ello las condiciones que debe cumplir todo ser entendido como sujeto moral en esta propuesta de Rowlands son: a) dispone de sensibilidad apropiada a las características del entorno (siento algo si veo a alguien en una situación comprometida: una persona que cae en la calle), b) esa sensibilidad es normativa - me permite “plantear” las acciones moralmente buenas desde esas emociones en ese contexto - (si le ayudo no me da vergüenza de quien me está observando, esa hipotética persona que mira pensará “que buena gente es”) y c) esa sensibilidad normativa se sostiene en un mecanismo fiable (cada vez que he actuado así no he sentido vergüenza y si quien me ha visto me ha dicho algo ha sido para elogiarme). Este mi ejemplo de las condiciones no se corresponde con la línea “positiva” de los expuestos por Rowlands y lo hago para mostrar el problema que se me presenta en el momento de enjuiciar desde la perspectiva moral (ética) un acto que “aparece”, para el sujeto que me observa, como encomiable, pero al estar hablando de sujetos morales humanos que actúan y observan, el observador, aunque no necesariamente, podría reflexionar sobre lo observado

y al preguntar por los motivos de la acción catalogarla como un acto doblemente “malo” pues actuó con conciencia clara de mis motivaciones: siento vergüenza, no me importa el otro y para satisfacer las necesidades que me marcan mis emociones recurro a la mentira, por lo que nuevamente no me importa el otro.

Para intentar clarificar este caso, que no es porque yo quiera ser negativo sino porque es bastante probable que situaciones de este tipo sean más frecuentes de lo que se considera en los ámbitos académicos, en un primer momento se puede recurrir a suponer la disposición de estados emocionales morales, y es esto lo que hace Mark Rowlands (Rowlands, 2012: 2) referido a los animales no humanos (estamos en el año 2011): estados de compasión, simpatía y tolerancia así como sus “contrapuestos” (el entrecomillado es mío) celos, malicia y resentimiento, de manera que en este ejemplo humano hay sujetos morales con capacidad de reflexión sobre sus emociones-motivos morales donde priman esas disposiciones de estados emocionales “contrapuestos” ya que la motivación base es el egoísmo de no importarme el sufrimiento ajeno y sí la vergüenza ante quien me observa, y para ello recurro a la mentira. De inmediato esta interpretación refuerza lo teorizado por Rowlands de que en el nivel de las emociones básicas, referido aquí a las morales, el control sobre ellas es muy difícil si no imposible, pero, como no estoy considerando ningún estado patológico, esta visión tan simple es a la vez tan determinista que acaba despojando al sujeto moral humano de eso que le hace moral, lo que es una contradicción que hay que salvar desde la interrelación entre individuos y de ahí la naturaleza social de la moral, sin poner ningún impedimento en principio a que esa sociedad sea de animales no humanos, ni tampoco nada que decir sobre el hecho de que el gato que vive en casa, de nosotros y suya, venga a buscar caricias cuando interpreta en nosotros un buen semblante.

Además de esto y como mi sujeto se vale de la mentira para satisfacer su egoísmo “sensual”/emocional, en este intento de justificar las emociones morales no humanas en el Rowlands de 2011, hay que tener presente su referencia, tomada de otros trabajos, a la necesidad de otras capacidades básicas como son capacidades para la emoción, memoria, comportamiento finalístico y aquí introducimos las destrezas mostradas por lo córvidos para mentir (de momento no importa la interpretación de los experimentos realizados a condición de que imaginemos el acto de mentir), de manera que tanto la acción finalística como la mentira requieren de la capacidad para la imaginación creativa, lo que demanda el razonamiento aunque este sea más práctico que abstracto, si bien la mentira ocupa el plano de las emociones morales negativas (sin comentarla).

Como en esta propuesta de Rowlands entre las capacidades requeridas no se alude a la de reflexión aplicada a la acción moral en su conjunto (de ahí la salvedad antes apuntada), la justificación surge, como anticipé, de la argumentación que elabora en términos de necesidad y suficiencia y así plantea que las emociones/motivaciones básicas dan lugar a las acciones que podemos entender como buenas o malas, ya que la reflexión sobre esas motivaciones no determinan las acciones pues estos análisis a su vez están condicionados por esas motivaciones básicas: los sujetos morales no humanos actúan desde esas emociones/motivaciones básicas con carga moral, suponiéndoles la disposición de estados morales, mientras que los humanos, aunque sea por el hecho de reflexionar sobre esas emociones/motivaciones, parecería que son capaces de controlarlas pero nada más lejos de la realidad puesto que el que se haga una evaluación u otra de esas emociones está a su vez dependiendo de las emociones que sienta el sujeto moral ideal al analizar desde su teoría ética/metaética (Rowlands, 2012: 27,28 y 32). Esto es lo que ha ocurrido con el observador de mi conducta cuando en la calle ayudé a quien había caído y por eso me felicitó (el observador), algo que puede dar lugar a cierto “problemilla” a la propuesta de Rowlands que ahora vemos.

Su argumentación, que parece plausible, es lo que le lleva a afirmar que ese pensamiento de orden superior sobre las emociones/motivaciones no es ni suficiente ni necesario para decir de un ser que es un sujeto moral, solo que esa capacidad meta-cognitiva, en el mejor de los casos, le permite hablar sobre qué posibles motivaciones llevan a la acción a un sujeto moral (Rowlands, 2012: 25) (pero siempre que sea aplicado a sí mismo pues ya hemos visto que mi observador ha fallado al hacerme su atribución, y ello solo si no es correcta la idea de Rowlands sobre el análisis desde las motivaciones básicas, y la condición mínima - esto lo pongo yo - para cierta validez sería conocer

el contexto del sujeto que actúa desde alguna referencia “fiable”, y lo de fiable siempre es lo que es, si es algo) pero, este recurso al eleata también es mía, nunca sobre porqué esas motivaciones pues por esta vía nos perdemos en una indagación ad infinitum que impediría que el sujeto actuase en función del resultado de esta tarea (como la negación del movimiento en Zenón de Elea).

Adecuando -reinterpretando- sus palabras rescato de su análisis lógico-conceptual el enfoque modal para plantear la cláusula de la capacidad meta-cognitiva como una condición necesaria para el plus moral que supone la expansión de las razones morales que caracterizan a un individuo humano (Rowlands, 2012: 31) mientras que la sensibilidad normativa fundada en un mecanismo fiable (que podría ser el hábito, ya Aristóteles lo consideró al tratar de la adquisición de virtudes éticas, que no de las dianoéticas que no son adquiridas (Aristóteles, *Ética a Nicómacos*: 1103a 15-20), pese a que Rowlands hable de un módulo moral acorde con las disposiciones presupuestas) es suficiente para afirmar las razones morales básicas presentes en todos los animales (humanos o no) con “capacidad” moral, ello vale para distinguir, desde la continuidad, entre sujetos morales humanos y no humanos, por eso he dicho de ella que es condición necesaria para referir a los humanos pero, como se muestra en todo el planteamiento, esto no hace a tales sujetos superiores, sino distintos, a los no humanos pues ni unos ni otros dan respuesta a la motivación según la que actúan, en el mejor de los casos los humanos piensan en ella pero no los otros sujetos, aunque no son capaces de explicar el porqué (quizá es que no es explicable ni en términos de razones ni de causas, ya bastante dificultosa es la noción de causalidad, o que no hay nada que explicar: en términos humeanos esas emociones se dan, que no significa todo vale) y así como Rowlands habla del carácter no consciente de los módulos morales de los no humanos, en el caso de las evaluaciones de los humanos, al estar afectados por sus emociones, tampoco estos son del todo conscientes de cuáles son esas emociones-motivaciones, apareciendo otra vez la cuestión de los grados en la relación animales humanos no humanos.

Esto, como anticipé, lleva a que el observador de mi conducta en la calle sí que puede tomar consciencia de que a lo mejor la interpretación que hizo de mi forma de actuar no fue adecuada e intentar actuar en consecuencia; por este motivo, y aunque en muchas ocasiones nuestro comportamiento moral es similar al de animales no humanos, donde Rowlands escribe que la tradición que consagra la moralidad a la reflexión meta-cognitiva debe ser rechazada (Rowlands, 2012: 30), yo hablaría de reformulada, pretendiendo así salvar la inclusión de los animales no humanos en el de sujetos morales por comparación con los animales humanos, que es la tarea metaética que hace el autor de este artículo de referencia y para que sea consistente con su apreciación de la expansión de las razones morales en los humanos.

Además, esto permite validar la condición c) de un sujeto moral pues esa fiabilidad aumenta su garantía desde aceptar el error, algo que es difícil concluir en los no humanos pero que, por comparación con los humanos, se valida desde admitir que muchas de esas veces actuamos todos los seres morales de modo no situacionalmente consciente, en otras palabras: el humano que reflexiona sobre su moral capta errores aunque no modifique su conducta (esto no tiene por qué ser negativo ya que me puede impulsar a intentar conseguir aquello que el error me impidió, que aunque no lo logre me ofrece razones para actuar desde ciertas emociones) pero al compartir muchos de sus comportamientos morales de modo no reflexivo (hábito, funcionalidad y cualquier otra cuestión que conduzca a la adquisición de ese hábito), al menos en un primer momento, con los sujetos no humanos esto presta credibilidad a las acciones desde “razones” morales de estos últimos aunque tales razones sean no conscientes.

En este punto es innecesario explicitar que no tengo ningún problema en incluir a algunos no humanos entre los sujetos morales, pero esta categoría propuesta por Rowlands se me hace corta porque 1º) parte afirmando que desde el punto de vista lógico o conceptual no hay impedimentos para considerar a (algunos) los no humanos seres morales (Rowlands, 2012: 2) y eso es correcto, pero ocurre que desde ese punto de vista, y sobre todo si se habla de lógicas modales, poco hay que se resista a un tratamiento tal y así es que él procede. Esto hace que todo su desarrollo abunde en términos condicionales y contrafácticos de manera que las conclusiones a las que llega continúan requiriendo de seguimiento empírico pues, como él mismo ha dicho la motivación real es una

cuestión empírica que aunque avalada por numerosos estudios de esta naturaleza no los detalla en este artículo (Rowlands, 2012: 2, 27 y 32), esto se puede entender como algo positivo dado que la labor de contrastación se nutre del apoyo dado desde el análisis lógico-conceptual, pero esto es lo que hace que su tratamiento no parezca suficiente para responder a la pregunta amplia de su artículo-conferencia si bien tiene el cuidado, desde el principio, de ir acotando el campo de aplicación de este trabajo en el que no tiene cabida su teoría compleja que intenta responder a la cuestión planteada, pero me quedo con sus palabras finales “Si las pruebas empíricas que actualmente están siendo acumuladas por los etólogos cognitivos son explicadas mejor en los términos de estas tres características, entonces podríamos concluir legítimamente que Gracia, y muchos otros mamíferos sociales, son sujetos morales.” (Rowlands, 2012: 32) y paso así a 2º) cuando, como no podía ser de otra manera, en los comienzos del artículo justifica su investigación para proponer la categoría de sujeto moral lo hace para salvar la ambigüedad que el uso común realiza de suponer la noción de sujeto en los términos de agente o paciente moral, así los animales no humanos caen en la categoría de pacientes de manera que si sus “razones” morales no son conscientes, en el sentido intelectualista, no cabe esperar de ellos responsabilidad -deber- moral, siendo por tanto unos seres algo peculiares desde el punto de vista moral, pues no habiendo deberes los derechos, en el mejor de los casos, quedan recogidos en la idea de paciente moral tal que este es el sujeto con intereses (el “interés” de todo ser vivo es vivir) que deben ser considerados (los intereses) en las decisiones morales (claro que de otros) que afecten a dichos intereses. Es aquí donde pretende tomar cuerpo el sujeto moral de Rowlands pues desde el asentamiento de que el origen de la conducta moral se encuentra en las emociones (morales y con las capacidades presupuestas) esa continuidad entre humanos y algunos no humanos es manifiesta, pero, como digo, para el problema de la relación entre animales humanos y no humanos, relación que imponen los sujetos morales humanos con sus decisiones, esta categoría me sigue pareciendo endeble e insuficiente pues al pensar en derechos no da mucho de sí, pero ciertamente si nuestra relación con los otros seres morales con consciencia moral, de lo que no albergamos ninguna duda, sirva esta para mucho o para nada, es normativa y como todo parece indicar estas normas de comportamiento arrancan de sensaciones-emociones, sean estos estados mentales reflexionados o no, todo parece indicar que hay seres, evolutivamente próximos a nosotros, con consciencia (sin justificar que sea moral), que por tanto aloja sensaciones-emociones, y con conductas, en algunas situaciones, muy similares a conductas humanas morales (si estas no son el resultado de una reflexión sí que cabe reflexionar sobre ellas) ¿hay algo que justifique que nuestra relación con esos seres está al margen de toda normatividad o que, en el mejor de los casos, la norma sea todo vale desde mi imposición porque soy quien piensa en derechos y deberes?. Ninguna pregunta tiene respuesta pero sí aproximaciones, y en este caso voy a aproximarme con otras dos preguntas una más hipotética que la otra: ¿cómo se habría sentido Teresa de Calcuta de no haber podido ocuparse de las personas de las que se ocupó sabiendo que estaban allí?, ¿cómo se habría sentido el perro que entró a la autopista a intentar poner a salvo al otro perro? (<https://youtu.be/BGP5uR2N660>).

Creo que el problema de nuestra relación con los animales no humanos no se resuelve desde la categoría de sujetos morales y, tomando las palabras de Mark Rowlands sobre las pruebas empíricas de la etología cognitiva, reitero que parece bien asentado que la sensación-emoción ocupa un lugar central en la interacción entre seres sintientes, y como ser moralmente consciente me planteo no obstante, que para tratar de ese asunto no voy a partir de mis sensaciones en torno a esos otros seres, entre otras cosas porque un cazador, un torero, un industrial ganadero o pesquero, los responsables de una empresa circense o de otra organización camuflada para el espectáculo, así como los gestores de tradiciones “festivas” varias, lo tienen claro en cuanto a su sensibilidad hacia los animales no humanos (al igual que los políticos que legislan al respecto y sus votantes si la opción cabe) y por lo tanto las mías tampoco aportan nada por sí mismas, “solución”: con el conocimiento que se va obteniendo desde la etología en todas sus dimensiones para hablar de mi relación con ellos me pregunto ¿cuáles son las sensaciones-emociones que se generan en esos animales desde mis interacciones?. Para esto, y por eso que dijo Rowlands en 2011, parto de la idea que aún sigue manteniendo Frans de Waal sobre que existen cualidades básicas para la moralidad (empatía,

justicia, simpatía, equidad, ..., coincidentes con las disposiciones de Rowlands) en animales no humanos, por lo que podría hablarse de protomoral, pero no de moral (de Waal, 2019b; min. 12-18). Partiendo de aquí yo si voy a hablar de moral porque tengo una deuda pendiente, desde que consideré algo de los planteamientos kantianos al respecto, y voy a intentar saldarla.

Para hacer esto, en una primera situación posible, me voy a imaginar como si fuera un Teresa de Calcuta o un perro rescatador de perros, y aunque en este caso no sea consciente del porqué (en ese sentido me es indiferente que sean razones o que sean causas) de mis sensaciones-emociones sí que lo soy de que el saber de maltrato hacia animales no humanos, o del vértigo que me produce plantearme que yo mismo fuese el actor de este comportamiento hacia ellos, me lleva al rechazo de tales acciones y por tanto, si me veo forzado a tener que responder por qué las repruebo la contestación no me ofrece ninguna duda: las consecuencias de esos comportamientos me producen daño-dolor, me siento mal (no debe de ser entonces una acción buena. Si no ve claro, búsquese el sujeto que se quiera para darle contenido a este término buena).

En otro escenario yo como soy más fuerte (aunque, con las palabras de Damasio, esas cosas sin vida actúan de forma inteligente - virus - de modo que pueden acabar con la vida) “decido”, y actúo en consecuencia, que infligir dolor no es malo en cuanto que solo es un medio para conseguir el fin de mi satisfacción en tanto que humano que actúa desde su libertad, condición esta que me procura placer, riqueza, Si el fin es otro, y más loable aún como es la seguridad de un estado, nación o sociedad, mediante la tortura que como es solo doblegar la voluntad del más débil mediante el sufrimiento es también un buen medio, pues permite alcanzar el objetivo propuesto. En esta línea ningún sistema jurídico que se precie va a considerar punible el tormento como medio para lograr un fin superior con “justificación ética”, el problema es que aquí la “ética” acaba con el sujeto moral “por excelencia” porque lo del más fuerte (Th. Hobbes ya era consciente de ello) es fantasía para el individuo y para el estado (de eso V. Zelensky puede hablar amplio y tendido). Por si en alguna circunstancia yo soy el más débil no voy a justificar para nadie que pueda ser objeto de ella.

Una tercera posibilidad (desafortunadamente más real que posible) es cuando, y sin ninguna arrogancia, asumo que entre los animales hay unos con mayor número de razones morales para actuar que otros al ser conscientes, al menos, de ellas: los animales humanos, pero por el mismo motivo de la continuidad evolutiva también dentro de estos los hay que disponen de una cantidad también más grande que otros (que no se confunda aquí continuidad evolutiva con casos patológicos, lo que hay es individuos con, por tanto, “personalidades” diferentes además del papel que juega el contexto socio-cultural en la educación de estos) de modo que se “ven abocados” a hacerse responsables del bienestar del resto de seres sintientes, pues esos otros, sean humanos o no, en muchas ocasiones tienden a comportarse de modo casi “mecánico” con una consciencia meramente “descriptiva (un roedor en un laboratorio, o en el campo, es consciente de dónde hay alimento y un investigador del laboratorio o un agricultor residente urbano en muchas ocasiones solo cruzan una calle al ser conscientes de una luz verde frente a sí)”, pero como esos menos con más razones morales conscientes también saben que las suyas son limitadas, van a procurar que de modo efectivo se actúe siempre intentando preservar el bienestar de la vida sintiente (teniendo claro la necesidad de las formas de vida no sintientes - homeostáticas -).

He intentado contemplar una serie de situaciones que hagan referencia a la interacción entre animales humanos y no humanos en conexión a los malos tratos y el dolor que se puedan generar desde los primeros hacia los segundos al tener que compartir un mismo espacio vital, el planeta Tierra, sin hacer referencia a la moralidad (posible o imposible) de los no humanos. De aquí, si nos fijamos, sale como divisa común a las tres escenas presentadas que la justificación para preservar de malos tratos (de momento la muerte no la he considerado) a los seres sintientes es mi egoísmo, presentándose esto como lo opuesto al altruismo y a la vez a la empatía y la simpatía como características de la moralidad (sigo sin responder al altruismo, en el caso de que lo sea, de Teresa de Calcuta o del perro rescatador), pero he conseguido, ya aparecerán las críticas que son necesarias, intentar razonar manteniendo mi bienestar y el del resto de animales sintientes, una forma de relación de este tipo no me produce daño ni, según manifiestan sus respuestas “observables”, tampoco al resto de animales: humanos y no humanos.

Al decir que busco posibilidades de interacción entre animales humanos y no humanos vinculadas a los malos tratos y al dolor puede parecer, por la referencia al otro, que estoy adoptando un punto de vista moral, pero eso nunca se va a saber pues podría responder a una preocupación que tengo sobre mi estado emocional y en lugar de hacerlo respecto a las emociones que se dan en mí durante un atardecer frente al sol lo refiero al contemplar sufrimiento (animal). También podría deberse al interés de un estudio psicológico sobre las respuestas de ciertos individuos ante el dolor provocado a otras especies animales, en cualquier caso el patrón en los tres enfoques, ya que puedo sustituir los términos bueno/malo por positivo/negativo de mi respuesta en esas situaciones, es que son mis sensaciones-emociones (no representa ningún obstáculo el que se hable emociones-sensaciones morales o con carga moral en palabras de Rowlands) quienes responden a formas de interacción que pueden generar dolor no solo prescindiendo de hacer referencia a moral animal no humana sino también a cualquier enfoque moral que sugiera el término egoísmo, no porque la moral no sea algo fundamental para los humanos cuya debilidad instintiva le supone estar manteniendo de forma permanente, interiorizado que se tiene, su decisión de preservar la vida, sino porque me permite evitar el término egoísmo al no tener claro situaciones como las planteadas para Teresa la macedonia y el perro chileno y, en consecuencia, tampoco adecuadas nociones como empatía más allá de una definición (sin volver al *Tractatus* de Wittgenstein y a la proposición 5.6, la vida y el lenguaje cotidianos nos delatan cuando alguien nos dice “no puedes ni imaginar cómo me siento”, reflexionamos y respondemos: es cierto). Si quisiera seguir en línea ético-moral encontraría otro problema dentro de la esfera del pensamiento moral (dije que volvería al tratamiento de Kant) y es que, aun sabiendo que su intención es otra, cuando Kant plantea el Imperativo, y ya que, aunque sea por partir de otros presupuestos, excluye cualquier deber moral del hombre para con seres que no sean él mismo, le “tomo con la palabra” y me considero un modelo de virtud pues no he dejado de pensar en mí mismo para plantear mi relación, no solo ideal sino que no soporto otra, con los animales no humanos: tengo el deber para conmigo mismo de plantearme un deber. Claro que conectando dos tipos de discurso distintos caigo en una falacia, pero como planteé arriba o Kant es contradictorio al diferenciar entre deber para con y deber hacia, pues el deber para con no lo sustenta en la razón sino en una especie de emoción por favores recibidos, si es un caballo o perro que no hemos usado no merece tal referencia, y esto es un deber, aunque indirecto, contagiado de egoísmo en sentido moral y sin querer decirlo. De no ser de este modo mi “egoísmo” estaría justificado en la propuesta kantiana, el problema es que yo me circunscribo al ámbito de la sensación-emoción y aquí el formalismo kantiano no cabe, sin que por ello me entienda a mí mismo como un ser amoral.

En este campo concreto de la interacción entre animales de distintos niveles evolutivos prescindir, de momento, de enfoques morales en el análisis me permite también obviar el problema de la responsabilidad (deber) del agente moral, que fue una de las cuestiones que condujo a Rowlands a buscar una tercera categoría entre agente y paciente moral. En tanto que no he hablado de deberes tampoco me he visto forzado a tratar de derechos, y del mismo modo que no tengo reparos en asumir el estatus de sujetos morales para algunos animales no humanos tampoco los tengo para pensar en términos de derechos para todos ellos, pero de esto hay que hablar.

Para hablar de derechos comienzo sin ningún rubor, a lo mejor porque no hago mía la antroponegación, afirmando que sí siento satisfacción cuando mis acciones benefician a alguien en algo que necesita o le encanta y también cuando desde estas mis acciones surgen estados emocionales negativos en personas que me irritan; a su vez, cuando de mis comportamientos surge malestar en gente que me importa no me siento placentero, si es respecto a individuos humanos que me son “indiferentes”, que los hay, no me alegro pero no me importa y... contento, contento tampoco me noto si he sido motivo de algo desagradable para ellos. En el caso de los no humanos me entristece que alguno de ellos sea sacrificado cuando ha terminado con la vida de una persona, no sé si es por estar inmerso en una cultura, aquí de manera necesaria no se entienda esta como algo global y las razones sobran, donde parece que se ha llegado a ver que la pena de muerte no es efectiva para lo que se decía que era casi indispensable (efecto disuasorio), que tampoco es racional pues si hacemos algo buscando “efectividad” y esta no se logra habrá que abandonar la

estrategia, y más irracional aun: si la pena se “justifica” en que la vida ajena es intocable ¿cómo terminar con la vida del infractor?.

Toda esta declaración (si alguien quiere creerla creíble es) tiene por objeto mostrar que soy consciente de las consecuencias de mis acciones en otros animales y ello porque he sido yo quien ha elegido ese comportamiento, lo único que me podría impedir la elección es esa emoción tan tremenda que es el miedo, pero como toda emoción es intransferible, de ser posible intentaría decidir si hago algo con expectativas de superarlo, si renuncio o si simplemente me obnubilo. Salvo esta última circunstancia siempre estoy obligado a elegir algo, siempre necesito algo: vivir, que también es una acción intransferible.

Yendo un poco más allá también soy consciente de que esas decisiones que con carácter permanente tomo para actuar (no importa el grado de consciencia, y por tanto que sean realmente decisiones, pues las consecuencias que de aquí se deriven, de ser “extremas”, si me van a llevar a reflexionar sobre ellas aunque solo sea, en algunos casos, para concluir que no tengo una razón clara respecto a esa decisión) no solo afectan o pueden afectar a otros sino también a mí, y esto me permite eliminar toda sombra de victimismo. Aquí sí pongo un ejemplo (desde el deseo de que no ocurra): alguien provoca un incendio en el edificio en el que vivo, cuando me doy cuenta de ello, y si como decía no soy víctima del miedo paralizante, decido si intentar hacer algo específico para escapar del incendio, no hacer nada en espera del desarrollo de los acontecimientos, no hacer nada ocurra lo que ocurra o, para evitar el dolor lento que supone la muerte en la hoguera como, por ejemplo, la de Giordano Bruno, o también para evitar la desesperación lenta que implica esperar a la pérdida de la consciencia por efecto del humo antes de que me abrasen las llamas, intentar buscar un modo rápido de acabar con mi vida; me fijo y en cualquiera de los supuestos indeseables lo que al final ocurra ha dependido de mi decisión tras la del pirómano, y de lo que no puedo prescindir es de esa toma de decisiones.

Había hablado de dolor, sufrimiento, maltrato como medio para provocar los primeros y me encuentro hablando de la vida como un estado emocional que se me presenta, cuando reflexiono un poco, como una necesidad de la que no siempre soy consciente pero que siempre está ahí: sintiendo y queriendo a la vez (“elementos” no dissociables), aunque con distintos grados de consciencia respecto a ello. Nos comentaba A. Damasio que desde los procesos homeostáticos de los seres unicelulares hasta las indicaciones instintivas de los organismos más complejos está presente esa tendencia (homeostática o instintiva) a gestionar los recursos que permiten la adaptación al entorno, pero no es exactamente adaptarme lo que se da en mí de sentir y querer, y voy a suponer (habrá tiempo de rechazar el supuesto si de él deriva, según la mentalidad clásica, alguna contradicción) que algo similar puede ocurrir en otros animales próximos en la escala evolutiva. Lo “curioso” de esto, de momento al menos en mí, es que si no quiero - nada - no es ni posible ni necesario elegir y, a su vez, si no es ni posible ni necesario elegir tampoco quiero nada. Cuando no quiero nada es que dejo también de querer tener sensaciones-emociones (a los animales más alejados de los humanos esta situación les es imposible por los mecanismos homeostáticos o instintivos), ¿será entonces que para estar viviendo tengo que estar muriendo para querer desde la carencia que se indica en cada sensación-emoción?. Si esto es así se desprende que vivir-morir son un todo, que no es un capricho mío (no entro a considerar ningún planteamiento cultural genérico al respecto) sino que así me ha constituido la naturaleza, vuelvo al principio, que no soy un producto suyo, y mucho menos de algún otro - nuestros progenitores actúan como lo hacen porque las células reproductoras son como son - sino que formo parte de ella donde en un segundo momento todo lo que ocurra, vivir-morir, depende de mí.

En algunas circunstancias poder gestionar la concreción de esas elecciones requiere la participación de otros, que no es que los otros puedan decidir por mí, sino que yo decido que ellos me posibiliten mi elección, así estoy haciéndome por naturaleza.

Suponía que algunos animales próximos a los humanos podrían casi sentir y querer del modo que ocurre en mí, si es así podría ocurrir que también en alguna circunstancia específica cualquiera de ellos requiriese de algún auxilio para materializar su sentir-“querer”. Los veterinarios informan a sus clientes humanos de que pequeños mamíferos, de manera instintiva, tienden a reprimir

manifestaciones de dolor y debilidad evitando así presentarse como presa fácil para sus depredadores, de ahí el especial cuidado que los humanos deban prestar a estos no humanos con quienes conviven.

Vuelvo a hacer preguntas: ¿cómo me sentiría si queriendo hacer algo me encontrase imposibilitado para ello y, lo que es peor, alguien que podría facilitármelo no lo hace?, ¿cómo me sentiría viendo a un animal no humano sufriendo y yo no hacer nada por evitarlo (presentando vivir como sentir-querer)?. A la segunda ya he respondido, atendiendo a mi sensibilidad (“egoística”).

Entorno, moralidad y normatividad

A todo esto que llevo formulando desde que dije que hay que hablar de derechos me he referido en términos de naturaleza-sensibilidad sin grandes dificultades, pero ahora a eso que he descrito como decidir-querer (que es mi naturaleza, mi vida-muerte) lo voy a llamar, sin necesidad de ello y aunque me complique por hacerlo, deber-derecho pues no puedo (deber) dejar de elegir (derecho).

Entrar en esta terminología requiere tener siempre claro de si nos referimos, como mínimo, a niveles morales o jurídicos si bien, como no podría ser de otra manera, los segundos intentan basarse en sistemas morales pues carece de sentido legislar con normas que no tiendan a ser “buenas”, término moral por excelencia que no recogen de modo explícito los sistemas jurídicos que lo presuponen. Se “debe” también “diferenciar” entre cuestiones de hecho (ej.: tengo un software con el que me comunico) y cuestiones de derecho (ej.: ¿tengo derecho a disponer de este software, tengo el deber de poner algo a cambio de la disposición de este sistema de comunicación o se dan ambas circunstancias?). Hace cincuenta años ni yo ni nadie de mi entorno nos planteábamos nada similar a esto, por ello, entre otras cuestiones, los sistemas jurídicos se constituyen desde la emergencia de “realidades” sobre las que se considera bueno y necesario legislar. Lo que sí ocurrió en la historia contemporánea (en el mundo clásico no es aplicable este esquema aunque haya cierta continuidad en occidente) fue que, con otro antecedente en el siglo XVIII, el diez de diciembre de 1948 se vio la necesidad de proclamar, declarar, algo que ocurre en cualquier grupo humano desde el origen de los individuos que los integran y es el hecho de que una de las primeras cosas que hacen los niños es repetir, o intentar hacerlo, las palabras que escuchan a los adultos (de esto se sabe mucho en la escuela y también en casa por un “por si acaso”) que no es más que la expresión desarrollada de lo que le permitió, o al menos facilitó, la supervivencia al expresar, comunicar, con otro lenguaje más simbólico y emotivo sus necesidades, algo que iba saliendo de esa naturaleza con su posterior desarrollo y de lo que también sabe bastante la escuela en los momentos en que no es posible conseguir el silencio del grupo, por eso la O.N.U., en la fecha indicada, en el artículo uno de su Declaración de Derechos comienza reconociendo que, igual que cualquier niño, nacemos (naturaleza) libres, consistiendo esta libertad en la necesidad (deber) de decidir (derecho), decisiones que son imposibles sin información y para ello la exigencia del aprendizaje. Con esto las Naciones Unidas no crean algo que está ahí, y en esa línea tampoco legislan sobre ello, sino que proclaman lo dado para que así, las naciones de la organización, legislen en consecuencia sobre lo que hay, como cuando en la época digital se ve la necesidad de legislar sobre este nuevo mundo que requiere ordenar el uso mediante derechos y deberes, en algunos casos sobrevenidos pero que sobrevienen, de algo que está en la naturaleza de los individuos a los que se refieren.

Treinta años más tarde, el quince de octubre de 1978, la Liga Internacional de los Derechos de los Animales (<https://www.filosofia.org/cod/c1977ani.htm>.) presentó, en la sede parisina de la U.N.E.S.C.O., la Declaración Universal de los Derechos de los Animales acordada por las distintas Ligas nacionales

Recuerdo que no tengo ninguna dificultad en asumir algún estatus moral de ciertos animales no humanos y la asunción de derechos para todos; humanos y no humanos (la conjunción como animales naturales), pero el título de la Proclamación me parece inadecuado y hasta (un término moral aunque no me gusta) injusto por las consecuencias a que pueda dar lugar e impreciso (el tercer considerando del preámbulo es el único, y de modo indirecto, que pone a humanos y no

humanos bajo la categoría de animales obviándolo en el resto), pues hasta el momento presente (salvo que se vuelva al fijismo clásico - filosófico y religioso -) el origen de la vida es uno.

Esta declaración de Derechos comienza enumerando los artículos de manera que, en la medida de lo “necesario y posible”, en cada uno de ellos se enuncia y describe cómo tiene (debe) que ser la vida de los animales no humanos, pero sin referir el término derecho como tal (en los considerandos del preámbulo también se da por sabido el término derecho). Presenté, refiriéndome a derechos y deberes, un caso de la distinción entre cuestiones de hecho y de derecho, pero puestos en estas últimas a su vez es necesario intentar precisar entre derechos Básicos, voy a llamarlos así, y Emergentes, si bien estos últimos también pueden hacer referencia a una ampliación de los Básicos, o más bien a la forma en que modificándose las condiciones se manifiestan estos, y de ahí lo de emergentes. Con esto lo que quiero plantear es que pretendía hablar en términos de deberes y derechos y hasta el momento poco he dicho salvo el planteamiento previo en que solo con fijarme en la naturaleza de los sujetos de deber, derecho o de ambos “salía del paso”, el problema es que ahora al entrar en básico/emergente conviene recurrir a otra distinción clásica entre derecho natural/positivo.

Como de momento no me hace falta no voy a referirme a esta nueva “dicotomía”, pero sí me sorprende que en esta declaración se entre en el concepto de derecho sin más.

Desde aquí, y solo por mi obsesión por las preguntas, se me hace difícil entender la viabilidad del artículo primero en la sabana africana. Creo que hay que decir más cosas. Asimismo, veo incompatibles, o al menos insuficientes como se presentan, el 1 con el 9 y, a su vez, el 9 con el 5b, pues el nueve atiende a fines económicos (no entro en la interpretación antropológica pero, como ejemplo, la vaca y el cerdo pueden ser modelos de alimentación no animal; nuestra especie sabe cómo hacerlo, el mercado es otra cuestión).

Como siempre optimismo a raudales: me quedo con la parte positiva que es, al igual que con la Declaración Universal de los Derechos Humanos por la O.N.U., que esta proclamación de la Liga ha inspirado diversos sistemas jurídicos en ámbitos locales sobre el tema.

Aunque las cámaras legislativas, donde estas existan, no sean una institución académica, sí que debe darse debate para la fundamentación y configuración de tales normas, y a pesar también de que las leyes emanadas de los poderes legislativos intentan justificarse en preámbulos (en algunos casos se intenta aportar algo más mediante disposiciones generales), en muchas ocasiones las justificaciones pretendidas no se logran, lo que supone un esfuerzo extra por parte de los cuerpos judiciales en el momento no solo de interpretar la ley para su aplicación sino también su fundamentación. Estoy pasando del plano de la “moralidad (en mi descripción he tratado de hablar de sensación y naturaleza)” al jurídico y legislativo en cuanto a las relaciones entre animales humanos y no humanos y encuentro, en un ejemplo concreto de esa influencia de la proclamación de la Liga, que se traslada esa ambigüedad en términos básicos en el momento de legislar. Presento un caso: “La necesidad de garantizar el mantenimiento y la salvaguarda de los animales domésticos en el ámbito de la Comunidad Autónoma de Canarias inspira la presente Ley, que pretende recoger en un cuerpo legal único todos los principios de respeto, defensa y protección de los animales que ya figuran en los tratados y convenios internacionales, en las legislaciones de los países socialmente más avanzados y en la Declaración Universal de los Derechos del Animal, proclamada el 15 de octubre de 1987. ... También pretende esta Ley aumentar la sensibilidad colectiva de Canarias hacia comportamientos más humanitarios y propios de una sociedad moderna en el trato a los animales sentando las bases para una educación que propicie estos objetivos.” (<http://www.gobiernodecanarias.org/boc/1991/062/boc-1991-062-001.pdf> p.1 (2642))¹³.

Esa ambigüedad a la que me refiero es que leyendo *La necesidad de garantizar ...* no sé si esa necesidad es hacia las normas a establecer, y de las que hacen gala los países socialmente más desarrollados, o hacia los animales sobre todo al continuar *hacia comportamientos más humanitarios y propios de una sociedad moderna...*, pues queriendo leer bajo esto las archiconocidas palabras de M. Gandhi que vinculan el desarrollo moral de una sociedad al trato hacia sus animales (ya he dicho al respecto y voy a otorgar buena intención a las palabras del autor) no me queda claro si más humanitario significa progreso moral, después de ver la categoría sujeto

moral propuesta por Rowlands donde lo positivo que aporta a los animales no humanos no conlleva progreso moral sino, en el mejor de los casos, progreso en el conocimiento, por ello, y sobre todo, es clarificadora la idea que sobre el progreso moral “actualiza” J. Mosterín (Mosterín, 1986: 293) desde la interpretación que sobre la esclavitud hizo Aristóteles (Aristóteles, *Política*: 1253b 4,3) planteado como algo casi irrealizable: “Pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, si, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses, las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos.”, con esto el esclavo ha sido sustituido por un medio de producción más rentable, y el empleado (animal humano) industrial y postindustrial por un consumidor digital. Si esto ha ocurrido con los animales humanos qué ha pasado y pasa con los animales no humanos (de los esclavos aristotélicos no hablo) que ya no “trabajan” (pese a la existencia de una agricultura digitalizada - de eso saben bastante los rusos que robaron maquinaria agrícola en Ucrania - pequeños agricultores siguen usando no humanos como si fueran trabajadores, o productores de abonos orgánicos), igual que con la agricultura ocurre con la ganadería, y caso concreto dentro de ella la ovina y caprina, las gallinas ponedoras cuando ya no ponen huevos, los perros “de caza” que ya no cazan, los gatos, especialmente estos porque no es que hayan perdido cualidades sino que ya no es **necesario** su **uso** en la protección de cosechas,

También “parece intención” al promulgar la ley que es más ser considerada sociedad moderna que atención hacia los animales no humanos domésticos. ¿Por qué decir esto?, porque aparenta que si no hubiera tratados y convenios internacionales al respecto, normativa en los países socialmente más desarrollados y la Declaración Universal de los Derechos del Animal esta ley local no se hubiese planteado.

Alguien podría indicar que respecto a esto último cabría argüirse, en tono con la exposición de entender la interacción como una cuestión emotiva, que si esto es así y de ello salen beneficiados los animales no humanos domésticos habría que aceptar de buen talante la norma, lo llamativo aquí es que sería un caso similar a cuando me puse a “ayudar” a un accidentado en la calle delante de espectadores, con el inconveniente, en esta hipotética preocupación en mostrarse como una sociedad moderna, de que si cambian las circunstancias [normalmente suelen ser motivos económicos pero pueden ser de otro tipo, o al menos de manera aparente distintos, pero que en el fondo no son más que los diversos componentes de un mismo asunto - ojalá no tuviera que decirlo pero la xenofobia sigue existiendo y para esta el sufrimiento del extraño no existe, a su vez, si no se da la emoción negativa en cuanto al dolor de un animal humano extraño (extranjero), más extraño y por tanto más miedo que el provocado por otra especie poco parece existir: en estos tiempos de pandemia casi nadie desconoce el término zoonosis, término “paralelo al de homonosis” entre personas en épocas imperiales y el más específico spillback de humanos a otras especies (<https://www.agenciasinc.es/Noticias/Los-humanos-han-contagiado-sus-virus-a-los-animales-salvajes-mas-de-lo-que-se-creia> -). La cura a estas transferencias inter e intra especie es la misma: el conocimiento pero, una vez que este pueda llegar a ponerse en práctica - lo que significa desarrollo del propio conocimiento -, vuelve a salir la cuestión económica] los animales (todos ellos) siguen siendo los mismos pero las leyes que podrían afectarles no.

Uno de esos convenios internacionales a que hace referencia la Ley Canaria puede ser el Convenio Europeo sobre Protección de Animales de Compañía suscrito en Bruselas el 13 de noviembre de 1987 por estados miembros del Consejo de Europa y otros invitados a adherirse y que, en buena medida, supone la concreción de lo recogido en el artículo 13 del “Tratado de Roma”, del 25 de marzo de 1957 ([Versión consolidada del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea \(boe.es\)](#)), que dice:

“Al formular y aplicar las políticas de la Unión en materia de agricultura, pesca, transporte, mercado interior, investigación y desarrollo tecnológico y espacio, la Unión y los Estados miembros tendrán plenamente en cuenta las exigencias en materia de bienestar de los animales como seres sensibles, respetando al mismo tiempo las disposiciones legales o administrativas y las costumbres de los Estados miembros relativas, en particular, a ritos religiosos, tradiciones culturales y

patrimonio regional.”, siendo significativa la conciencia clara de los países fundadores sobre la naturaleza sensible de los animales no humanos, si bien aparecen en escala distinta a la de los humanos al recoger la excepcionalidad de aspectos religiosos, culturales y patrimoniales.

Esto último aparece corregido en el convenio del Consejo treinta años después ([Disposición 11637 del BOE núm. 245 de 2017](#)) y además, entre otras cosas, intenta encontrar la precisión normativa mediante la definición de términos básicos en el Capítulo I, dedicado a las Disposiciones Generales, Artículo 1.

Pese a ello el tercer aspecto plasmado en el preámbulo plantea “Reconociendo que el hombre tiene la obligación moral de respetar a todas las criaturas vivas, y teniendo presentes las especiales relaciones existentes entre el hombre y los animales de compañía;” de modo que mantiene así la concepción de los animales no humanos, por la indicación a los animales de compañía, como pacientes morales dentro del conjunto de las criaturas vivas, pues aparece el hombre como el agente moral (casi que excluido también de las criaturas vivas) sin aportar explicitación al porqué de la obligación moral del hombre y la especificación de respeto en cada, o todo, caso de las criaturas vivas.

España se adhirió a este convenio con la firma del plenipotenciario el 9 de octubre de 2015, con las reservas planteadas en julio de 2017, para su entrada en vigor el 1 de febrero de 2018.

Moralidad, normatividad y praxis

En mayo de 2022 un grupo integrado por miembros del C.S.I.C. y de algunas universidades españolas publicó un artículo titulado “Emerging laws must not protect stray cats and their impacts” (Las leyes emergentes no deben proteger a los gatos callejeros y sus impactos) (Carrete et al., 2022) de análisis del “Anteproyecto de Ley XX/2021, de XX de XXX, de protección, derechos y bienestar de los animales ([AP LEY ANIMALES.pdf \(mdsocialsa2030.gob.es\)](#))”. Comienza este discurso asumiendo, al menos parte, del estudio publicado en 2018 por C.R. Crimston et al. (Crimston et al., 2018) que diferencia entre humanos y animales, tras haber distinguido entre seres humanos y no humanos y no parece que con estos últimos se haga referencia, por ejemplo, a los árboles de Alberto Caeiro cuando habla de metafísica, por lo que, de principio, es separación supone “asumir” el especismo, cuando no el antroponegacionismo, para describir cuál ha sido la expansión de la moralidad (círculos morales) hasta incluir a animales no humanos, lo que ha conllevado la creación de leyes socio-jurídicas que contemplen, como mínimo, un nuevo tipo de relación de los animales humanos hacia los no humanos, además de, si es posible, intentar plantear alguna dimensión moral de estos nuevos miembros.

Este juicio de especismo no es gratuito ya que, entre otras cosas, en el estudio de referencia se lee “Hoy en día, cientos de millones (de personas) creen que no es ético consumir productos de origen animal, una práctica en la que nuestra especie se ha involucrado durante milenios. En todo el mundo, los grupos de defensa están haciendo campaña para que los chimpancés obtengan los derechos humanos básicos (Greenwood, 2013) y han luchado con éxito para que los elementos del entorno natural tengan los mismos derechos que otorgamos a las personas (ABC, 2017)” (Crimston et al., 2018: 3); por lo que aunque este trabajo trate de dar cuenta de cómo ocurre la expansividad moral, tomar para ello bases como estas para la descripción de la expansión, supone cuestiones tan extrañas como asumir que los derechos humanos básicos son los que se reclaman para los chimpancés, y desde aquí llegar rápido a la meta de que los derechos de las personas les son otorgados (¿quién será el dador de semejantes privilegios?) sin ninguna referencia a qué sea derecho, para cualquier tipo de animal. Asimismo, una tradición no valida el mantenimiento de ciertas prácticas, pues entre otras cuestiones, algunas de ellas han surgido en contextos ya inexistentes y contraproducentes si se dieran, como por ejemplo el canibalismo (si nos comemos a los consumidores cómo va a expandirse nuestra empresa económica). Y continúa: “Además, un número creciente de personas cree que tiene la obligación ética inquebrantable de ofrecer la mitad de su sustento para salvar la vida de completos extraños (Singer, 2015).” (Crimston et al., 2018: 3), respecto a esto hablé algo arriba sobre xenofobia-extrañeza, pero hay otra cosita sobre los animales

humanos que es el final del capitalismo industrial en aras del digital y ante esto: ¿cómo nos sentiremos compartiendo el empleo con un extraño?, ¿habrá equilibrio egoísmo/altuismo?... .

Por otra parte, hace suyo también el artículo del grupo español lo relacionado en cuanto a la parcialidad de las leyes que se crean para abordar la realidad social que surge con el desarrollo del conocimiento sobre las especies animales no humanas, así como la sensibilidad que esto genera y a la inversa: esa sensibilidad surgida demanda cada vez mejor conocimiento de las especies no humanas, pues la sensibilidad va más allá de la descripción que proporciona la metodología del conocimiento científico.

Es aquí donde entra como guía el estudio, con C. Klebl al frente, publicado en 2021 (Klebl et al, 2021) en la revista de psicología ambiental de título “Beauty of the Beast: Beauty as an important dimension in the moral standing of animals” (La belleza de la bestia: la belleza como una dimensión importante en el estatus moral de los animales).

Este estudio se focaliza en encontrar cuáles son los factores presentes en las decisiones de las personas en el momento de determinar qué animales no humanos deben integrar la esfera de los animales morales, desde el lugar de privilegio de los humanos -la determinación-, natural si queremos pero que también por ahí, lo natural, discurre la moralidad de los otros, de los no humanos. Así se encuentran como características “clásicas” la de ser sensible, de modo concreto: entender la capacidad de cualquiera de estos animales para sentir-soportar dolor (un asno soporta la fusta mejor que un perro), la facilidad para el aprendizaje (que no el condicionamiento): capacidad cognitiva (el ave que está en la casa de mi vecino no lo sé, pero al perro que está en casa no le falta sino hablar), la tercera cualidad en la que “nos” fijamos es en la nocividad (de la que luego digo algo más), nocividad en sentido “externo” y, últimamente”, también interno (“convivimos” con un Pit bull terrier o con un Persa) y, a decir de estos estudios, la nueva característica respecto a las otras tres pero no menos determinante: la belleza.

Si esto es así, y no hay por qué cuestionarlo, el criterio más general para decir de belleza es que esta lo es porque provoca una emoción placentera (interpretéase lo de placer) a la que es difícil, si posible, escapar, y la emoción, y tanto la emoción como la belleza, están, siempre han estado, ligadas a la moral, si queremos: la estética a la ética. Como mínimo, desde Platón, nos ha llegado que el bien sin belleza es imposible, de aquí que resulte curioso que los autores de estos estudios pongan la “justificación” filosófica de la belleza como elemento de moralidad en la Estética de Kant, por muy desinteresado que sea el placer estético, pues en esa misma página (Klebl et al., 2021: 2) han referido la idea de Kant de excluir a los animales no humanos (no racionales) de la moralidad. Dicho de otra manera: es imposible conjugar en Kant, aplicado a los animales no humanos, estética y moral, belleza y bien si ello implica que lo bello sea bueno, que lo estético sea ético; aquí ese elemento estético (animal no racional) sería objeto de gratitud por el placer generado (como el caballo de tiro o el perro pastor), o bien la estética kantiana (Crítica del juicio) no es aplicable a las consideraciones estéticas a que hacen referencia Klebl y otros.

Esa parcialidad, que recoge “Las leyes emergentes no deben proteger a los gatos callejeros y sus impactos”, se presenta en las páginas de conclusiones de los estudios de Klebl (Klebl et al., 2021: 6-7) entendido como algo negativo para el sostenimiento de la biodiversidad (actitud de preocupación por la conservación que parece ser, o debería de serlo, sentimiento universal en nuestra especie - aunque sea por egoísmo -) el hecho de que las especies no humanas puestas bajo el paraguas de la moralidad están demasiado sesgadas hacia lo familiar (conocido), carismático (atrayente), vertebrado: lo humano.

Es cuestionable que solo se considere a un grupo de especies hablando desde la moralidad, salvo que sea porque el resto ya ha sido estudiado y no se ha encontrado en ellos factores para caracterizarlos como seres morales en el sentido de sujetos morales como los ha entendido M. Rowlands pero, además ya he planteado mi visión al respecto, voy a ver el lado positivo, por lo del optimismo: partiendo de que la conciencia siempre es conciencia de otra cosa que sí misma, el despertar de los humanos respecto a otras especies indica que aunque sin conciencia clara (de esa no hay) asumimos el hecho de la evolución, deudándole nuestra vida al resto de especies, y más aún: es

cuestionable que la consideración moral desde los humanos para la interacción no se amplíe al menos, y para “dejar de lado lo del egoísmo”, al conjunto de seres cerebrados (sintientes) .

Hablando de los determinantes que otorgan estatuto moral me pregunto ¿es nocivo el orangután que se enfrenta a las excavadoras para proteger su entorno https://www.youtube.com/watch?v=4fl_n_tEnhs?, voy a responderme que los humanos llegamos después que los orangutanes.

Con este caso real quiero mostrar que al hablar de la moralidad (bueno/malo, nocivo/”neutro”) como que olvidamos nuestros propios comportamientos y actitudes de esa naturaleza, pues parece que son pocas las personas que permanecen pasivas mientras destruyen su casa. ¿Es nociva cualquier persona de vida licenciosa y disoluta o solo son nocivos los animales no humanos por lo de la zoonosis?, ¿qué se quiere decir con nocividad como criterio de moralidad?. Me olvido de que el gato que vive en mi entorno es nocivo como prescindo de indagar en la vida de mi vecino por si acaso, eso sí: al ver al orangután enfrentándose a la excavadora, con lo distante que está el sudeste asiático de los países europeos que han suscrito el Convenio de 1987, se me vino la imagen de mis vecinos del edificio situado frente al que habito el día en que llegó la policía judicial junto a los funcionarios del juzgado para ejecutar la orden de desahucio. Probablemente sea porque interiorizo conductas próximas a la mía, y eso no es ningún sesgo como algo negativo, sino que para cualquier pensamiento (conocimiento) requiero de uno previo, así luego reflexiono y me pregunto qué sería de mí sin los orangutanes, se habría detenido ahí el proceso evolutivo.

Doy otro pasito para recordar lo dicho sobre el metanivel moral, que analiza desde emociones/motivaciones, cuando intenta hacer conscientes la motivaciones de nuestras conductas buenas o malas para poner la referencia en la sofística griega y a partir de ahí resta poco que decir sobre la posición del observador, de ello resulta que la ciencia tiene que tender a la intersubjetividad para constituirse como el tipo de conocimiento que es, y esto no es ni bueno ni malo, ni parcial o sesgado ni absoluto sino su propio modo de ser, que lo es, limitado. Un poquito más allá, con la institucionalización científica que hunde sus raíces tras la primera revolución industrial, se cae en la cuenta de que la actividad de los científicos tiene un coste que requiere por tanto de una inversión económica (ya también planteé algo al tratar sobre el planeta como condición de vida), esto hace, por ejemplo, que las enfermedades raras lo sean no tanto por su baja frecuencia como por el mercado.

En la calle los consumidores-inversores de ciencia percibimos nuestra vida como propia de un mundo según los cánones de la Mecánica clásica de partículas, y por mucho debate que haya respecto a su fundamentación, estamos esperando el uso y consumo de ordenadores cuánticos, y tecnología similar, antes que después. Pese a los esfuerzos de los científicos seguimos viendo al sol salir por el este y ponerse por el oeste.

Los dos artículos considerados como base inicial a la publicación de análisis del anteproyecto de ley sobre bienestar animal de España (Crimston et al. y Klebl et al.) tienen en común que tratan de aportar herramientas y estrategias para que el conservacionismo (los conservacionistas) de la biodiversidad logre recabar apoyos y financiación para la conservación, y dentro de esta la investigación pertinente, herramientas y estrategias que pasan por mostrar los factores presentes en la decisión de las personas que han hecho posible esa expansión de los círculos morales, de modo (voy a mostrarme condescendiente para ser coherente con lo manifestado en el ideal de la conciencia de la especie humana sobre la biodiversidad y que, además, no quise tratar el caso de Marc D. Hauser) que señalando aspectos quizá no relevantes, o contrapuestos, para “otorgar” esa consideración moral se logre modificar la conciencia social respecto a la moralidad de los animales no humanos en aras a la conservación de la diversidad, y estando de acuerdo con esto, sobre todo por las consecuencias negativas que pueda tener el manejo del concepto de moralidad sin un criterio claro aplicado a eso animales no humanos, ese reivindicar (necesario) la biodiversidad siempre que ello no vaya en detrimento de todo lo que se pueda aportar a los animales no humanos que, morales o no, se encuentran tan próximos a nuestras vidas y naturaleza (y eso sí, tiene que regular la interrelación), no los de los comercios y restaurantes. De momento no digo más de sesgos o parcialidades.

En las conclusiones de “La belleza de la bestia: la belleza como una dimensión importante en el estatus moral de los animales” se expresa el deseo de que el trabajo contribuya a facilitar la conservación de la biodiversidad, algo que se daría si se logra que las personas reconozcan un estatus moral de los animales no humanos (el no humanos lo pongo yo) independiente a los intereses de los humanos, lo que dicho así parece que podría facilitar el ideal de la biodiversidad compatible con la aplicación del conocimiento humano para respetar la naturaleza sintiente de los animales no humanos cerebrados (en los otros homeostasis), pero también dicho de ese modo, sin precisar lo del estatus moral independiente, rompe con lo mostrado en cuanto a la continuidad evolutiva, y frente a la antroponegación, pues, por ejemplo, se muestra como un hecho cotidiano que (aparte de los casos de laboratorio donde individuos de algunas especies animales no humanas parecen haber logrado algún grado de verbalización en la comunicación con humanos - no comento, solo cito el Proyecto Washoe por ser pionero en ciertos éxitos -) los humanos comunican entre ellos, además de con las formas verbales, con formas no verbales y lo mismo ocurre en la intercomunicación con otros animales no humanos¹⁴ siendo ello fruto de un proceso de “aprehendizaje” mutuo, lo ocurre es que este estudio versó sobre criterios para otorgar (otro concepto de lo más problemático) estatus moral y no sobre moralidad, por lo que ese estatus moral de los no humanos requiere clarificación (de intereses, egoísmo y altruismo algo he dicho).

Continúa el artículo de los investigadores españoles explicitando su tesis, que van a argumentar, de que los instrumentos legales que admitan sesgos como los expuestos en el trabajo de Klebl et al. pueden poner en peligro la conservación de la biodiversidad, y parece adecuado el carácter modal de la expresión, como posibilidad, que podría constituir una hipótesis de trabajo.

Uno de esos instrumentos legales, para el caso español, es el ya citado “anteproyecto de ley de bienestar animal” (abreviando) y que es lo que motiva el análisis del artículo “Las leyes emergentes no pueden proteger a los gatos callejeros y sus impactos” y, según este análisis, no deben protegerlos porque, casi ya en las conclusiones aluden a que, el mismo Ministerio de Asuntos Sociales y Agenda 2030 que es el encargado de garantizar la biodiversidad otorga privilegios a un grupo de una especie destructora de la biodiversidad, es ante esto que pregunto si el privilegio de este grupo se encuentra en que el resto de fauna urbana, no humana, si está controlada y en muchos casos deseando su desaparición porque “atentan” directamente (enfermedades aparte) contra la calidad de la vida humana en la ciudad. En el peor de los casos si, carentes de otra fuente de alimentación, los gatos callejeros se nutren con el resto de la fauna (no lo justifico porque creo en la alternativa de la monitorización de las colonias felinas) podría crearse la conciencia social de “qué bien se vive aquí sin plagas”. Esta fantasía mía sería contraproducente.

Comienza la argumentación que conduce a mostrar esta contradicción del Ministerio de Asuntos Sociales y Agenda 2030 planteando que este anteproyecto de ley es contrario a varias normativas europeas y locales que persiguen el objetivo de la conservación. Sabiendo que todo lo humano es corregible-modificable solo voy a presentar algunos aspectos recogidos en el citado texto que se encuentra en trámites de audiencia e información pública. Así, la exposición de motivos comienza “En nuestro país se hace cada día más evidente la creciente sensibilización de la ciudadanía ante la necesidad de garantizar la protección de los animales en general, y particularmente de los animales que viven en el entorno humano, en tanto que seres dotados de sensibilidad cuyos derechos deben protegerse, tal y como recoge el artículo 13 del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea.” ([AP LEY ANIMALES.pdf \(mdsocialesa2030.gob.es\)](#) p.1).

En lo primero que centro mi atención es que la ley surge, como debe de ser, ante una sensibilidad social que, frente a lo anterior, requiere de legislación (de momento no apela a ninguna cuestión ética sino de sensibilidad, no para que nos consideren de un modo u otro o cuestiones de índole similar), legislar las interacciones entre seres sensibles, aunque lo sean en distinto grado: humanos y no humanos.

Esto a su vez no aparece como una “excentricidad” de la sociedad española sino que es algo que se viene dando en esa comunidad más amplia que es Europa, como mínimo desde el Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea (“Tratado de Roma”), que se plasma de manera más concreta en el Convenio Europeo sobre Protección de Animales de Compañía, firmado por España en 2015 y

entrando en vigor el uno de febrero de 2018, de manera que siguiendo esta normativa supranacional el anteproyecto en “estudio” trata de dar cuerpo a la normatividad prescrita por el convenio; documento-acuerdo que en el desarrollo de lo planteado en el artículo 13 del Tratado referido elimina las excepciones, propias del momento de su elaboración -1957-, contempladas en el uso-trato de animales no humanos según la tradición cultural y religiosa locales. Así en esa exposición de motivos el anteproyecto español matiza que el objetivo principal de esta ley no tanto garantizar el bienestar animal (no humano) como el trato en nuestra interacción respetando su dignidad en el entorno de convivencia y así precisa “esta Ley recoge una serie de conceptos y términos que, si bien se han reflejado en otro tipo de normativa relativa al bienestar animal, no se recogieron dentro del mismo ámbito que esta Ley propone, por lo que cambia su definición.”, y desde este mismo enfoque recoge la Resolución del Parlamento de Europa del 12 de febrero de 2020 que señala a España como el principal origen y destino en la compraventa de animales de compañía, y une a esto la resolución del mismo órgano europeo que vincula el tema del mercado con la estrategia de la biodiversidad (apartado II de la exposición de motivos) Asimismo, la Resolución del Parlamento Europeo de 9 de junio de 2021, sobre la “Estrategia de la Biodiversidad 2030”, insta a los Estados Miembros a desarrollar los Listados Positivos, listas blancas de especies permitidas para la importación, el mantenimiento, la cría y el comercio como animales de compañía sobre la base de una evaluación científica, solicitando su desarrollo a la mayor brevedad posible. Además, también en esta última resolución del Parlamento Europeo se insta a los países miembros a ampliar los recursos ecológicos y de biodiversidad, mediante zonas verdes en áreas urbanas y promoviendo la interconectividad entre hábitats y creación de corredores verdes y a combatir el tráfico de especies exóticas y silvestres.

Atendiendo a que la delimitación del ámbito de aplicación de este anteproyecto requiere de definiciones, o en su caso también de redefiniciones (aun no siendo el objetivo específico el bienestar animal, recoge la definición dada por la Organización Mundial de Sanidad Animal), si es de hacer notar que aquí nuevamente se presentan conceptos, en principio básicos, como son los de derecho y dignidad animal (no humano), tomados de esas otras normativas que también se ha visto que hacen un uso más que intuible (que sería insuficiente) borroso (deficiente), por cuanto es en ellos que intenta apoyarse toda la declaración de principios y desarrollo posterior de la normativa reguladora de la relación humanos no humanos, por eso planteaba yo al comienzo de la exposición de motivos del anteproyecto que se iniciaba sin recurrir, de momento y de forma directa, a cuestiones éticas, pero “luego” usarlas sin más como fundamento, y teniendo la idea clara de la necesidad de definiciones o redefiniciones, no parece del todo acertado ese proceder.

En cualquier caso lo que no capto del todo es la crítica del grupo español cuando se refiere a que el problema de esta normativa emergente en España arranca al considerar a pocas especies, pues es cierto que se centra en los animales de compañía (no valen amistades ni familiares, y tampoco es de extrañar que esto ocurra, aparte de por errores de perspectiva, en una especie omnívora tendente a carnívora - hay, o puede completarse si el capital así lo decide, conocimiento disponible para dieta completa alternativa-), para lo que sí hay definición, ya que intenta aplicar el Convenio europeo al respecto, acuerdo este que considerando las especificidades de cada Estado miembro permite la flexibilidad en su aplicación a través de una serie de declaraciones y reservas a la vez que su artículo 22 permite la denuncia por cualquier parte al Convenio.

Dentro de esa flexibilidad para la puesta en práctica nacional del Acuerdo copio (los resaltados son míos), para evitar cualquier posible error, el Capítulo III de este Convenio europeo:

CAPÍTULO III

Medidas complementarias respecto de los animales vagabundos

ARTÍCULO 12

Reducción del número de animales vagabundos

Cuando una de las Partes considere que el número de animales vagabundos constituye un problema para ella, adoptará las medidas legales y/o

administrativas necesarias para reducir su número por medios que no causen dolores, sufrimientos ni angustias evitables.

a. Al aplicar esas medidas deberá exigirse que:

- i. si han de capturarse esos animales, ello se haga con los menores sufrimientos físicos y psíquicos posibles, habida cuenta de la naturaleza del animal;
- ii. si los animales capturados van a ser objeto de tenencia o sacrificio, ello se haga de acuerdo con los principios establecidos en el presente Convenio.

b. Las Partes se comprometen a tratar de:

- i. llevar a cabo la identificación permanente de perros y gatos por medios apropiados que sólo provoquen dolores, sufrimientos o aflicciones ligeros o pasajeros, como el tatuaje, acompañado por la inscripción del número en un registro, junto con los nombres y direcciones de los propietarios;
- ii. reducir la reproducción no planificada de perros y gatos **estimulando su esterilización**;
- iii. alentar a quienes encuentren perros o gatos vagabundos a que lo pongan en conocimiento de la autoridad competente.

ARTÍCULO 13

Excepciones sobre captura, tenencia y sacrificio

Las excepciones a los principios establecidos en el presente Convenio en cuanto a la captura, tenencia y sacrificio de animales vagabundos sólo serán admisibles cuando sean **inevitables** en el marco de programas gubernamentales para el control de enfermedades.
(https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2017-11637)

En esa legítima preocupación por la biodiversidad el grupo español, como recoge el título de su artículo, se centra en los gatos callejeros en la medida en que dentro del proyecto de ley español se presta especial atención al cuidado de las comunidades de estos animales, considerados por su naturaleza depredadora, grave peligro para el sostenimiento de la biodiversidad. Es cierto que hablar del Convenio Europeo sobre Protección de Animales de Compañía es ponernos en 1987, pero tampoco lo es menos que lo que este documento significa ha llevado un seguimiento y desarrollo como muestra esa Resolución del Consejo de junio de 2021. También debe de reconocerse que quizá el momento actual es crucial para el medio ambiente pero, con todo ello presente, hay dos cuestiones a valorar:

a) Es real el hecho de la existencia en España de colonias de gatos callejeros cuyo número justifica la especial atención que el anteproyecto les dedica, ante cualquier otra especie y que, pese a que el Convenio en el artículo uno de definiciones habla de animal vagabundo (1.5) y de animal de compañía (1.1), si se atiende al origen de los gatos callejeros, casi se está forzado a admitir a estos seres en la definición de animal de compañía (Se entenderá por animal de compañía todo aquel que sea tenido o **esté destinado a ser tenido por el hombre**, en particular en su propia vivienda, para que le sirva de esparcimiento y le haga compañía). El resaltado, que es mío, trata de referir al pasado del gato, siguiendo el texto de J. Bradshaw *En la mente de un gato* (Bradshaw, 2019) , donde centra las

primeras relaciones a perdurar entre gatos y humanos en la “accidentalidad” de los primeros silos de grano que proporcionaron un beneficio mutuo pero que, en la línea de lo apuntado por Mosterín sobre evolución moral, ya podemos prescindir del gato para todo, lo que ocurre es que (Bradshaw, 2019: 137-169) este cazador necesitado de carne ahora necesita de la domesticación, proceso para el que tiene gran facilidad, y de ese modo termina su adaptación de animal salvaje a compañero del humano.

b) En las mismas páginas de John Bradshaw llama mi atención, con una interpretación compatible con el dato que él aporta, de que a comienzos de los años setenta del pasado siglo el Capitalismo hizo posible la democratización de que haya un gato en casa mediante la producción industrial de ese alimento específico (bajo coste, accesibilidad garantizada). Sea como sea sí que él presenta, razonablemente, este hecho como factor que facilita el aumento de gatos domésticos y la consecuencia negativa que esto ha podido suponer como es el vagabundeo, pero ante esto i) aunque sea un gato abandonado, o descendiente de ellos, sigue siendo un gato (domesticable) en el mismo grado en que una persona indigente sigue siendo persona, salvo, eso sí y que quede bien claro, en discursos que se alejan de la naturaleza social del animal humano (neotenia) y son incapaces de ver que los problemas medioambientales son globales y, por tanto, su solución también lo es.

ii) Sin negar que las colonias de gatos puedan suponer un problema que a su vez adquiera diversas dimensiones, y aunque el Convenio Europeo advierta en el preámbulo de los posibles peligros inherentes a la superpoblación de animales, esta situación no debería entenderse, desde una interpretación interesada, como justificación para plantear cualquier vía para solucionar, o prevenir, el hipotético problema o problemas, de ahí que el Convenio de referencia precise esta circunstancia en el ya presentado capítulo III. En otras palabras: el fin no justifica los medios, por ello deseo seguir pensando que el legítimo derecho (humano, moral, jurídico, político, social, geoestratégico, ... del tipo que sea) de la Federación Rusa a garantizar su seguridad no justifica las acciones que lleva a cabo en Ucrania y, por ende, en el mundo globalizado que forma nuestra época.

Continúa el artículo, centrado en este que es su tema, considerando, desde el posible contraste, dos formas opuestas de evitar ese desastre que supone la existencia de colonias de gatos callejeros (quiero pensar que la existencia de un *excesivo* número de colonias): la primera la de la extinción, apoyando la validez de esta manera de hacer en un estudio de 2004 de M. Nogales et al. (Nogales et al. 2004: 312) en el que se muestra el éxito, relativo, en la solución del problema posible al erradicar las colonias callejeras en algunas de las pequeñas islas oceánicas en las que se ha puesto de práctica. Las formas en las que se ha intentado erradicar estas agrupaciones no han sido la adopción o la derivación a un refugio, pero sí mediante trampa, caza con perro, combinación de ambas, envenenamiento, introducción de enfermedad viral (Nogales et al., 2004: 313). No voy a cabo en criticar la parcialidad del éxito en la misma medida en que no cuestiono que gato que no existe gato que no causa problemas.

Los números que muestra este estudio se han utilizado para contrastar con la alternativa al problema de la biodiversidad que consiste en el control de las poblaciones con el método de la captura, esterilización y suelta. Así se presenta (a continuación reproduzco el original y una traducción por si mi interpretación ha sido desacertada) que si el sistema de la extinción ha sido parcial el del control (captura, esterilización y retorno) ha sido nulo o contrafinalístico: “ However, TNR only enables population reduction when applied at high rates over long time-frames and in spatial contiguity, at very high costs, and with compensatory effects that should be simultaneously managed (Gunther et al., 2022). Such complex, frequently unaffordable management would result in TNR perpetuating or even increasing the already high number of stray cats in cities and rural areas, thus maintaining (in the short-term) and then boosting (over longer time frames) their devastating impacts on biodiversity. Sin embargo, TNR solo permite la reducción de la población cuando aplicado a altas tasas durante largos períodos temporales y en contigüidad espacial, a costos muy altos, y con efectos compensatorios que deben ser manejados simultáneamente (Gunther et al., 2022). Tal complejo, de gestión frecuentemente inasequible, daría lugar a que TNR perpetuara o incluso aumentara el ya alto número de gatos callejeros en las ciudades y zonas rurales, manteniendo así (a

corto plazo) y luego potenciando (en períodos de tiempo más largos) sus impactos devastadores sobre la biodiversidad.”.

En este fragmento anterior del artículo que leemos podría parecer que se concluye lo mismo que plantea el estudio de Gunther et al. de 2022, pero Gunther y su grupo hablan de dificultad no de imposibilidad y esto ocurre, junto a otra cuestión que luego muestro, porque en la fase de estudio entre los años 2012-2014 se observó la reducción de gatos callejeros en un 7% (Gunther et al, 2022: 5 - preprint -)

De esta contraposición entre métodos posibles concluye el artículo de Carrete et al., como propuesta a la orientación que debe tener la emergente normativa legal sobre medio ambiente, que “Although challenging, the medium-term objective of environmental laws should be the disappearance of feral cats including cat colonies, which should be monitored through quantitative indicators related to the number of colonies and cats. Aunque desafiante, el objetivo de mediano plazo de las leyes ambientales debería ser la desaparición de los gatos salvajes, incluidas las colonias de gatos, que deben ser monitoreados a través de indicadores cuantitativos relacionados con el número de colonias y gatos.”.

De entre los hechos en que se quiere apoyar la aportación de este grupo de investigación considero:

a) Cuando se plantea que el gato doméstico ha estado implicado en más de una cuarta parte de las extinciones de “pequeña” fauna contemporánea no tengo datos para desmentirlo y, además, los gatos son cazadores, pero si añado sin cuantificar que factores también responsables de esa desaparición lo han sido, y siguen siendo (en ese sentido también depredadores), la agricultura y el cemento. En conexión con esto

b) En el territorio insular con sus plantaciones turísticas y su agricultura intensiva, esta presión depredadora parece ser más densa, pero por aquello de entender que los gatos como “mayores” depredadores son a su vez especies invasoras, también, y sin número, hay que aceptar que en las islas la mayoría de las grandes especies, si no todas, con el humano a la cabeza, son todas ellas invasoras.

Como mostré, el artículo de Carrete et al. solo recoge parte del de Gunther et al., y entre esas cosas que no recoge también se encuentran las conclusiones del estudio de 12 años que plantean “Nuestros resultados indican que el control de la fertilidad se puede aplicar para controlar e incluso disminuir el tamaño de las poblaciones abiertas de gatos que deambulan libremente. Sin embargo, la mejora de los mecanismos de compensación y la afluencia de gatos inmigrantes podrían limitar este efecto. Por lo tanto, concluimos que mantener una alta tasa de esterilización durante un período prolongado y en contigüidad espacial es necesaria para reducir el tamaño de la población de gatos. Recomendamos integrar este control con métodos complementarios como la regulación de recursos vitales, la eutanasia de gatos enfermos y adopción.

Desde una visión más amplia, nuestro estudio sugiere que el éxito de TNR debe ser medido considerando su contexto ambiental, objetivos y aceptación pública.

A su vez, los estudios de simulación pueden ayudar a evaluar tales consideraciones. Para permitir una interpretación realista recomendamos incluir parámetros de posibles efectos compensatorios y de la densidad dependiente de la inmigración en estos modelos.

En particular, pedimos un futuro sólido desde la evaluación de la eficacia de los enfoques integrados.” (Gunther et al., 2022: 11 – Preprint -).

El rechazo a captura, esterilización y suelta parece que se presenta como inviable por el coste económico, con cargo público (pero no puede ser de otro modo sino como también se da en la educación pública y la sanidad pública, ambas esferas presentes en este asunto, salvo si se piensa en una industria para alimento canina), pero, por el contrario, parece viable, y más acorde con el “sentir” de la normativa Europea al respecto sobre la que se asienta el proyecto legislativo español, si es bien ejecutado y complementado con las indicaciones que plantea el artículo de Gunther y al., y así lo recoge otro artículo, de O. Pérez (Pérez, 2022) sobre lo mismo que el del “grupo C.S.I.C.-Universidad” pero en sentido contrario, publicado el 26 de mayo de 2022, del que no voy a decir nada sino que solo lo presento “Por qué la ley que protegerá los gatos callejeros también ayudará a proteger la biodiversidad”.

A modo de conclusión nada, cada persona sabe lo que lee.

NOTAS:

1. Por el sentido general que tiene este tratamiento circunscribo la noción de vida (en términos clásicos) a lo animal y lo vegetal o, si se quiere, a parte de las células eucariotas, con las excepciones necesarias para alguna consideración sobre las bacterias o, si parece más adecuado, a parte de las procariotas.
2. Aquí elimino el “para” y me quedo con que han surgido y han permitido resolver los problemas que plantea la lucha por la vida, pese a la indicación hecha por el autor en la página 17 de la obra considerada.
3. También aquí prefiero hablar de estado mental frente a mente, pues si Damasio con mente se refiere a aquello que integra a la consciencia, los sentimientos, el razonamiento, la percepción y la imaginación cabe decir lo mismo desde estado.
4. La composición de la cita es mía.
5. Aquí acepto la interpretación humeana de que forma parte nuestra naturaleza psicológica, “para andar por casa”, y pensando que en la evolución algo se mantiene entre las especies.
6. <https://www.youtube.com/watch?v=f8o1RBGO7Y8> parece recomendable ver la entrevista completa pues muestra en “directo”, además de la exposición generalizada, una reflexión sobre su obra hasta ese momento que incluye qué aspectos ha cambiado y cuáles mantiene.
7. <https://lenguajeyconocimiento.files.wordpress.com/2014/04/wittgenstein-gredos-tractatus-investigaciones-y-sobre-certeza.pdf> , p. 276 (137).
8. Nótese aquí que las preguntas las formulo como el humano que soy y, precisamente, el estudio trata de buscar si esto es así en los cuervos.
9. Por ejemplo van der Vaart, E., Verbrugge, R., & Hemelrijk, C. K. (2012). Corvid re-caching without ‘theory of mind’: A model. *PloS one*, 7(3), e32904. van der Vaart, E., & Hemelrijk, C. K. (2014). ‘Theory of mind’ in animals: ways to make progress. *Synthese*, 191(3), 335-354.
10. Frans de Waal (de Waal, 2019b) aclara que las caricias de Mama hacia van Hooff en el cuello son las mismas con las que tranquilizaba a otros chimpancés cuando se encontraban inquietos.
11. Este hecho en su situación extrema llevaría a que el conocimiento así adquirido de científico no tendría nada, y de conocimiento estaría por ver. El conocimiento particular ni es conocimiento, salvo para el solipsista, ni mucho menos científico y a esa situación solipsista llevaría la Neurociencia según describe la autora; lo entiendo, por tanto, solo como una llamada de atención, ojalá sea así, de Herculano-Houzel a algunos de sus colegas).
12. Conferencia pronunciada el 2 de junio de 2011, durante la 17ª Semana de Ética y Filosofía Política, desarrollada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad del País Vasco.
13. Precisar que la Declaración de la Liga se presentó en la sede parisina de la U.N.E.S.C.O. el 15 de octubre de 1978 y el 13 de noviembre de 1987 se firmó en Estrasburgo el Convenio Europeo Sobre Protección de Animales de Compañía.
14. Aunque nos empeñemos en hablar como si los otros manejasen el DRAE -Toby, ven que vamos de paseo a la montaña por el camino largo-. También nos implicamos tanto en el contexto comunicativo que procedemos a la inversa; comunicar como miembros de la especie del receptor, así de Waal (De Waal, 2019b) justifica los sonidos emitidos por van Hoff en su última visita a Mama: “los primatólogos tendemos a imitar los sonidos ...”.

REFERENCIAS:

- Aristóteles. *Ética a Nicómacos*, 1103a 15-20.
Aristóteles. *Física*, 192b10-25.
Aristóteles. *Metafísica*, 1306a10-2.
Aristóteles. *Política*, 1253b 4,3.

Bradshaw, J. (2019). *En la mente de un gato*. Barcelona: RBA Libros S.A.

Pugnar, T., (2007). "An integrative aproche to the saudí of 'theory-of-mind'-like habilitéis in raves". *Japonesa Jornal of Animal Psicología*, 57(1), 1527.

Carrete, M., Clavero, M., Arrondo, E., et al. (2022). "Emerging laws must not protect stray cats and Crimston, C., Hornsey, M., Bain, P., et al. (2018). https://www.researchgate.net/publication/322984957_Toward_a_Psychology_of_Moral_Expansive_ness/link/5a7bb4270f7e9b55f65ab9e8/download their impacts". <https://doi.org/10.1111/csp2.12706> .

Damasio, A. (2021). *Sentir y saber. El camino de la consciencia*. Barcelona: Ediciones Destino. (e-book) https://play.google.com/books/reader?id=sQ6EAAAQBAJ&pg=GBS.PT1.w.2.3.26_115.

de Waal, F. (2019a). *El último abrazo. Las emociones de los animales y lo que nos cuentan de nosotros*. Barcelona: Tusquets editores, S.A.

de Waal, F. (2019b). (Entrevista) <https://www.youtube.com/watch?v=f8o1RBGO7Y8> .

Kant, I. (2003): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Biblioteca Virtual Universal. <https://biblioteca.org.ar/libros/89648.pdf> .

Kant, I. (2008): *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Editorial Tecnos.

Klebl, C., Luo, Y., Tan, N., et al. (2021)." Beauty of the Beast: Beauty as an important, in the moral standing of animals". *Journal of Environmental Psychology*, 75, 101624.

Gunther, I., Hawlena, H., Azriel, L., et al. (2022). "Reduction of free-roaming cat population requires high-intensity neutering in spatial contiguity to mitigate compensatory effects". <https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2021.12.02.470990v2.full.pdf> .

Herculano-Houzel, S. (2020). "Birds do have a brain cortex—and think". *Science* 369 (6511), 1567-1568. <https://doi.org/10.1126/science.abe0536>

Mosterín, J. (1986). *Historia de la filosofía. 4 Aristóteles*. Madrid: Alianza Editorial, S.A.

Nieder, A. Wagener, L. & Rinnert, P. (2020). "A neural correlate of sensory consciousness in a corvid bird". *Science* 369 (6511), 1626-1629. doi: [10.1126/science.abb1447](https://doi.org/10.1126/science.abb1447)

Nogales, M., Martin, A., Tershy, B., et al. (2004). "A review of feral cat eradication on islands". *Conservation Biology*, 18, 310–319.

Pérez, O. (2022). <https://www.biorxiv.org/content/10.1101/2021.12.02.470990v2.full.pdf> .

Plotnik, J.M., de Waal, F. & Reiss, D. (2006). "Self-recognition in an Asian elephant". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 103 (45): 17053-17057. Doi: <https://doi.org/10.1073/pnas.0608062103>

Premack, D. y Woodruff, G., (1978). "Does the chimpanzee have a theory of mind?". *Behavioral and brain sciences*, 1(04), 515-526).

Rowlands, M. (2012). "¿Pueden los animales ser morales?". *Dilemata*, año 4, n.º 9, 1-32. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3926372>.

Sol, D., Olkowicz, S., Sayol, F. et al.. "Neuron numbers link innovativeness with both absolute and relative brain size in birds". *Nat Ecol Evol* (2022). <https://doi.org/10.1038/s41559-022-01815-x>.

Stacho, M., Herold, Ch., Rook, N. et al. (2020). "A cortex-like canonical circuit in the avian forebrain". *Science* 369 (6511). doi: [10.1126/science.abc5534](https://doi.org/10.1126/science.abc5534) .

Taylor, A.H., Miller, R. y Gray, R.D. (2012). "New Caledonian crows reason about hidden causal agents". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 109 (40): 16389-1639. Doi: <https://doi.org/10.1073/pnas.1208724109>.

Taylor, A. H., Medina, F. S., Holzhaider, J. C., et al. (2010). "An investigation into the cognition behind spontaneous string pulling in New Caledonian crows". *PloSone*, 5 (2) e9345.

Taylor, A. H. (2014)." Corvid cognition". *Wiley Interdisciplinary Reviews: Cognitive Science*, 5(3), 361-372.

van der Vaart, E., Verbrugge, R., & Hemelrijk, C. K. (2012)." Corvid re-caching without 'theory of mind': A model". *PloS one*, 7(3), e32904.

van der Vaart, E., & Hemelrijk, C. K. (2014). "'Theory of mind'in animals: ways to make progress". *Synthese*, 191(3), 335-354.