



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

227447

IZTAPALAPA
División Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de filosofía.

SOBRE DOLOR Y DERECHOS DE LOS ANIMALES

POR:

Rosa Alma Guerrero Orozco.

Matrícula: 94221044

Para la obtención del grado de Lic. en Filosofía

Asesor: Maestro Jorge Ocampo Carapia.

Coordinador de la Licenciatura en Filosofía: Dr. Jorge Velázquez
Delgado.



V. B.
Octubre, 2001

Hay gente especial que se cruza en nuestras vidas, nos impulsan, nos animan, comparten con cariño y aprecio sus conocimientos. Dejan parte de su ser en nuestros corazones de tal forma que ya nunca volvemos a ser los mismos.

Aunque su cuerpo ya no esté más entre nosotros, sus enseñanzas continuarán vivas para siempre.

In memoriam
Dr. Jorge Ocampo Carapia.

INTRODUCCIÓN

El tema “Liberación animal” es un tema relativamente nuevo que comenzó a explorarse en la década de los 70's siendo Peter Singer pieza fundamental en este movimiento.

El sistema nervioso de algunas especies animales es similar al nuestro, ¿no es esto suficiente para procurar evitar su sufrimiento?. Por si no lo fuera, debemos estar concientes de que preocuparse por los animales es preocuparse por el ser humano; durante el desarrollo de este trabajo demostraré porque.

Los animales tienen la capacidad de sentir dolor y por esto debemos preocuparnos por reducir el dolor que se les causa muchas veces de manera innecesaria.

Cuándo un médico pregunta ¿dónde te duele?, Sucede que no siempre podemos responder y encontramos difícil el poder explicar o poder localizar el punto donde se genera este dolor.

Otra cosa sucede cuando a una persona se le amputa un brazo, ¿dónde esta el dolor?, ¿Sigue siendo dolor físico o es ya un dolor psicológico?. Así entonces existen dolores que son creados por la mente.

Por lo general, la característica del dolor es que es localizable y al sufrir alguna persona un accidente siempre sabe donde le duele.

Existen dos tipos principales de dolor: dolor fisiológico y dolor psicológico aunque también existe el dolor moral y/o dolor espiritual.

El dolor corporal es siempre nervioso en el sentido de que la sensación dolorosa es transmitida por nervios al sistema nervioso central.

Se produce el dolor por excitación de los receptores correspondientes o de las vías nerviosas, y la excitación es conducida a la médula raquídea y de allí al cerebro. Se produce entonces el paso a la conciencia. La excitación dolorosa es muy complicada, existen además sensibilidades muy diversas al dolor y la concomitancia orgánica, que alteran más o menos la conciencia del dolor. Igualmente variable es en general la relación con el dolor: desde la tolerancia muy elevada hasta la intolerancia rayana en el histerismo, según la constitución, el tipo, la predisposición al shock, la experiencia, la educación, la actitud, etc.

El dolor psicológico por otra parte o el dolor moral es un sentimiento de pena, de pérdida o de vacío producido por ciertas vivencias como la muerte de un ser querido por ejemplo.

No encontramos mucho sobre el dolor en la filosofía griega y romana. En estas culturas aristocráticas el dolor prácticamente se encontraba solo en las clases inferiores: era el placer el fin de estas culturas y “el bien más alto”.

En Aristóteles (Ética Nicomáquea) encontramos: “La emoción es toda afección del alma acompañada de placer o de dolor, en la que el placer y el dolor son la advertencia del valor que tiene la vida o las necesidades del animal, el hecho o la situación a la que se refiere la afección misma.”¹

Con Marco Aurelio y los filósofos estoicos encontramos que el dolor está siempre bajo el dominio de la mente. El ideal del sabio consiste en la virtud, es decir, vivir conforme a la razón y a la naturaleza. La virtud está precisamente, en la superación de todas las pasiones y de todos los efectos sensibles, aún de los más nobles. El sabio verdadero permanece insensible ante todos los sufrimientos propios y catástrofes ajenas.

En esta perfecta imperturbabilidad (ataraxia) frente a todo, reside la felicidad; no en el placer.

Los epicúreos tienen al placer como el único bien verdadero de la vida –aún en el orden moral-; y el dolor el único mal. Es menester procurarse el mayor número de placeres y reducir al menor número los dolores. Para esto debemos moderar nuestras satisfacciones a fin de

que puedan ser muy duraderas y no perturbar nuestra naturaleza. Son también bienes apetecibles los placeres superiores como el arte, la ciencia, la amistad, etc.

Placeres y dolores son, ciertamente, el primer criterio de valoración del bien y del mal; pero al concepto cirenaico del placer en movimiento debe substituirlo el del placer en reposo y estable, la ausencia de turbación antes mencionada (ataraxia) y del dolor (aponía) Y esta puede pertenecer al dominio del hombre, en la medida en que él se transforma en capaz de renunciar a un placer si debe ser fuente de aflicción y de aceptar un dolor que sea portador de un bien. Hay que hacer siempre un cálculo utilitario, pero se le debe aplicar especialmente a los deseos y las necesidades, distinguiendo los naturales y necesarios, que son fáciles de satisfacer, de los otros, de los cuales al sabio le es fácil disipar el impulso. El mismo cálculo debe hacerse en el caso de los animales.

Los filósofos griegos del siglo V a .C. establecieron una importante distinción entre las propiedades naturales y las convencionales. Las propiedades naturales se tienen con independencia de nuestros acuerdos o convenciones. Las propiedades convencionales se tienen o se dejan de tener, según lo que acordemos o convengamos. Una vaca sagrada es vaca por naturaleza y sagrada por convención. La misma

diferencia se aprecia entre tener un hígado y tener un derecho, entre pubertad y mayoría legal de edad.

En general, los derechos y las obligaciones tienen un carácter convencional y no natural.

Los animales tenemos derechos en un sentido muy distinto de aquel que tengamos ojos, agallas o vesícula biliar. La cuestión de los derechos que tengamos es una cuestión convencional, que solo se plantea en el seno de una sociedad organizada políticamente y provista de un ordenamiento jurídico. La fuente de los derechos es el Derecho, y no hay más derecho que el positivo. Por lo tanto, qué derechos tengamos los hombres o las mujeres, los mamíferos o las aves, depende exclusivamente de la legislación vigente en el momento y lugar en que se plantea la pregunta. Los derechos de los animales no los revela la ciencia ni la autopsia sino la ley del país (la ley actual o, al menos, la ley que quisiéramos ver promulgada, aunque aún no lo esté)

Las leyes del país no tienen nada que ver con las llamadas leyes de la naturaleza. Estas últimas son algo así como regularidades fácticas, mientras que las primeras son expresiones convencionales de la voluntad del legislador.

Con el presente trabajo se pretende determinar y sustentar los tipos de dolor antes mencionados. Esto con una profundidad razonable que nos permita estudiarlos para después enfocarnos al tema central de esta tesina: derechos de los animales.

Se pretende también constituir una base de datos sobre los puntos más importantes a favor de los derechos de los animales: dolor y vegetarianismo.

Así como también la elaboración de un texto de divulgación para ser retomado como posible tema de tesis filosófica a nivel maestría.

El hedonismo es una de las teorías morales más antiguas, más sencillas y más terrenales.

El primero en proponer esto fue Aristipo, jefe de la escuela cirenaica. Permaneció fija en él la convicción de que el bienestar físico era el bien supremo, hasta el punto en que llegó a considerar que el placer era el primer motor de la vida. Esta perspectiva radical hedonista es peculiar de los cirenaicos. La felicidad para ellos reside en el placer que se obtiene y se disfruta en el instante. El placer es explicado como una especie de movimiento leve, mientras que el dolor es un movimiento violento. La carencia de placer y de dolor - esto es, la ausencia del movimiento leve o violento - constituye el éxtasis. “Semejante a la situación del que duerme” y, por lo tanto, ni placentero ni doloroso. El placer físico, igual que el dolor físico, es superior al psíquico, y esto hace que los malvados sean castigados con dolores físicos. Los cirenaicos sostienen, sin embargo, que el hombre debe dominar los placeres y no dejarse dominar por ellos. El placer no es deshonesto, sino en convertirse en víctima suya, el satisfacer las pasiones no es malo, sino dejarse llevar por ellas cuando uno las está satisfaciendo; el gozo no es condenable, sino el exceso que se dé en él. La virtud socrática se convierte para los cirenaicos en un medio y un instrumento de placer y se reduce a aquel autodomínio en el placer antes mencionado.

El hedonismo fue afinado por Epicuro el cual en sustancia aceptó la división realizada por Jenócrates con respecto a la filosofía: lógica, física y ética. La primera debe elaborar los cánones según los cuales reconocemos la verdad. La segunda estudia la constitución de lo real y la tercera, la finalidad del hombre (la felicidad) y los medios para alcanzarla.

Es una función exclusiva de la tercera como se elaboran las dos primeras. Como tercer criterio de verdad Epicuro coloca los sentimientos de placer y de dolor. Las afecciones de placer y de dolor son subjetivas, por las mismas razones que lo son todas las sensaciones. Sin embargo, dichas afecciones poseen una importancia muy peculiar. Al igual que todas las demás sensaciones, sirven como criterio para distinguir lo verdadero de lo falso, el ser del no ser. Además, constituyen el criterio axiológico que sirve para discriminar el bien del mal y de este modo constituye el criterio de la elección, es decir, la regla de nuestro actuar.

El estoicismo y el epicureismo surgen en el proceso de decadencia y de hundimiento del mundo antiguo grecorromano, que se caracteriza por la pérdida de la autonomía de los estados griegos y por la aparición, desarrollo y ocaso de los grandes imperios: primero el macedónico y después el romano. El estoicismo tiene como principales representantes a Zenón de Citium, en Grecia, y a Séneca, Epicteto y Marco Aurelio en Roma;

El epicureismo se halla representado por Epicuro en Grecia, y Tito Lucrecio Caro, en Roma.

Para unos y otros, la moral ya no se define en relación con la polis, sino con el universo. El problema moral se plantea teniendo como fondo la necesidad física, natural, del mundo. Por ello, tanto en el estoicismo como en el epicureismo, la física es la premisa de la ética.

Para los estoicos, el mundo o cosmos es un gran ser único que tiene como principio, alma o razón, a Dios, que es su animador u ordenador. En el mundo solo sucede lo que Dios quiere, y por ello reina en él una fatalidad absoluta; no hay libertad ni azar. El hombre, como parte del mundo, tiene en él su destino.

Y, como todo se haya regido por una necesidad radical, lo único que le queda es admitir su destino y obrar con conciencia de él. Tal es la actitud de un sabio.

El bien supremo es vivir conforme a la naturaleza, o sea, de acuerdo con la razón, con conciencia de nuestro destino y papel en el universo, sin dejarse llevar por pasiones o afectos interiores, o por las cosas externas. Practicando para ello la apatía y la imperturbabilidad, el hombre (el sabio) se afirma frente a sus pasiones o frente a los golpes del mundo exterior, y conquista su libertad interior así como su autarquía (o autosuficiencia) absoluta. El individuo se define así

moralmente, sin necesidad de la comunidad como escenario necesario de la vida moral. El estoico vive moralmente como ciudadano del cosmos, no de la polis.

Para los epicúreos, todo lo que existe, incluyendo el alma, está formado de átomos materiales que tienen un cierto grado de libertad en tanto que pueden desviarse ligeramente en su caída. No hay ninguna intervención divina en los fenómenos físicos ni en la vida del hombre. Liberado así del temor religioso, el hombre puede - y debe- buscar el bien en este mundo (el bien para Epicuro es el placer) Pero hay muchos placeres, y no todos son igualmente buenos. Hay que escoger entre ellos para encontrar los más duraderos y estables, que no son lo corporales (fugaces e inmediatos), sino los espirituales; es decir, los que contribuyen a la paz del alma. Así, pues, el epicúreo alcánzale bien, retirado de la vida social, sin caer en el temor a lo sobrenatural, encontrando en sí mismo o rodeado de un pequeño círculo de amigos, la tranquilidad de ánimo de autosuficiencia.

La extensión del hedonismo más allá del placer del individuo, hasta el placer del grupo y luego hasta el placer de toda la humanidad se designa como utilitarismo.

La teoría ética del utilitarismo es planta inglesa. La expresión utilitarianism, usada por J. Bentham, se deriva, a todas luces de la raíz latina utile. Pero debe su popularidad filosófica a John Stuart Mill .

El utilitarismo descubre la manera esencial de la buena acción en aquella conducta que aspira a lo útil. Este último término, por lo demás, es concebido por la mayor parte de las escuelas en forma diferente pero próxima. Nadie, en rigor, podría negar el estrecho contacto de esta teoría con el hedonismo y el eudemonismo. Ya lo delata la significación general de lo útil como todo aquello que produce al hombre placer o felicidad. También los más recientes investigadores de esta teoría, conciben el utilitarismo como aquella doctrina que declara que lo moralmente bueno radica en una aspiración hacia el bienestar, adscribiendo a este último término la idea de una satisfacción más adecuada y agradable de las necesidades humanas siempre en evolución.

Las tres teorías éticas –hedonismo, eudemonismo y utilitarismo pueden asumir un carácter individualista o social. Lo primero acontece cuando se declara que el objeto de la acción moral digna lo constituye el placer, la felicidad o el bienestar del individuo, no importa que sea con menoscabo de la comunidad. El hedonismo, eudemonismo y utilitarismo sociales, en cambio, son tendencias que pregonan que el sentido valioso de toda conducta ética no puede radicar sino en el placer, la felicidad o el bienestar colectivos, a costa, si es preciso, del perjuicio del individuo como tal.

El individualismo, además se torna egoísmo (de ego, yo) cuando se acaba por sostener que todo beneficio tiene por meta a la persona que realiza la acción moral. En oposición a esta última postura, se habla de altruismo (de alter, el otro), que, en su sentido ético, quiere decir que es buena la acción moral en tanto se dirige a favorecer a otros.

La doctrina que acepta como base de la moral la utilidad o el principio de la mayor felicidad, sostiene que las acciones son lícitas en la medida en que tienden a promover la felicidad e ilícitas en la medida en que tienden a promover lo contrario de la felicidad. “Por felicidad se entiende el placer y la ausencia del dolor; por infelicidad el dolor y la privación de placer”², y en que medida se deja esto como cuestión pendiente. Pero estas explicaciones suplementarias no afectan a la teoría de la vida en que se basa esta teoría de la moral; a saber, que el placer y la liberación del dolor son las únicas cosas deseables (que son tan numerosas en el sistema utilitario como en cualquier otro) son deseables, o por el placer inherente a las mismas o como medios para la promoción del placer y evitación del dolor. Tal teoría de la vida excita en muchas mentes repulsión. “Suponer que la vida no tiene más alto fin que el placer –ningún objeto mejor ni más noble, de deseo y logro- lo califican de extremadamente mediocre y rastrero”.³ Como una doctrina digna solamente de los cerdos, a los que fueron comparados desdeñosamente, en una época muy temprana, los adeptos de Epicuro, y los

sostenedores modernos de la doctrina han sido objeto de comparaciones corteses por sus adversarios.

Cuando se les ha atacado de este modo, los epicúreos han contestado que no son ellos, sino sus acusadores, los que representan la naturaleza humana de una forma degradante, ya que la acusación supone que los seres humanos no son capaces de más placeres que de los que son capaces los cerdos. Si esta suposición fuera cierta, tal cargo podría ser negado; pero entonces no seguiría siendo una imputación, pues si las fuentes del placer fueran precisamente las mismas en los seres humanos y en los cerdos, la regla de la vida que es buena para los demás sería igualmente buena para los otros. “La comparación de la vida epicúrea con la de los animales se siente como degradante precisamente porque los placeres de un animal no satisfacen el concepto de felicidad de un ser humano”⁴ Los seres humanos tienen facultades más elevadas que los apetitos animales y una vez que se tiene conciencia de ellas, no se considera como felicidad lo que no incluye la satisfacción de las mismas. Pero no hay ninguna conocida teoría epicúrea de la vida que no asigne a los placeres del intelecto, de los sentidos y de la imaginación y de los sentimientos morales, un valor mucho más alto como los placeres de la mera sensación. Tiene que admitirse, sin embargo, que los escritores utilitarios en general han hecho radicar la superioridad de los placeres mentales sobre los corporales, principalmente en la mayor permanencia, seguridad, menor costo, etc., de los primeros, es decir,

en sus viejas circunstancias más bien que en su naturaleza intrínseca. Y en todos estos extremos han probado los utilitaristas su tesis . Es totalmente compatible con el principio de utilidad el reconocimiento del hecho de que algunos tipos de placer son más deseables y valiosos que otros.

Sería absurdo que mientras la estimación de todas las demás cosas se tiene en cuenta la calidad tanto como la cantidad, deba suponerse que la estimación de los placeres depende sólo de la cantidad.

Si se me preguntara qué es lo que entiendo por diferencia de calidad n los placeres o qué es lo que hace que un placer más valioso que otro, simplemente como placer, con la excepción de su mayor cantidad, no hay sino una respuesta posible. Entre dos placeres, si uno de ellos goza de la resuelta preferencia de todos o casi todos los que poseen la experiencia de ambos, independientemente de cualquier sentimiento de obligación moral respecto a tal preferencia, éste es el placer más deseable de los dos. Si uno de los dos es colocado, por los que tienen pleno conocimiento de ambos tan por encima del otro que lo prefieren, aun a sabiendas de que va seguido de una mayor cantidad de descontento, y no lo cambiarán por ninguna cantidad de descontento, y no lo cambiarían por ninguna cantidad del otro placer de que su naturaleza sea capaz, podemos con razón 2"... atribuir al goce preferido una superioridad en calidad que rebasa de tal modo la cantidad."5

Por otra parte, es un hecho incuestionable que los que conocen del mismo modo y son igualmente capaces de apreciarla y gozarla tienen una marcada preferencia por el tipo de existencia que se emplea sus facultades más altas. Pocas criaturas humanas consentirían en cambiarse por ninguno de los animales inferiores, por la promesa de un disfrute más pleno de los placeres de un animal; ningún ser humano inteligente consentiría en ser un necio; ninguna persona instruida querría ser un ignorante; ninguna persona de sensibilidad y de conciencia querría ser egoísta y ordinaria, aun en el caso de que se les convenciera de que el necio, o el truhán están más satisfechos con su suerte que ellos con la suya.

Aquellos no se desprenderían de lo que poseen más que éste, a cambio de la satisfacción más completa de todos los deseos que tienen en común con él. Si llegan alguna vez a imaginarse que lo harían, es sólo en caso de infelicidad tan extrema, que para liberarse de ella cambiarían su suerte por casi cualquier otra, por indeseable que aparezca ante sus ojos. Un ser de facultades superiores necesita más para ser feliz, es capaz probablemente de sufrimientos mayores y es más accesible a ellos en muchos respectos, sin duda alguna, que un ser de tipo inferior, pero a pesar de todos estos riesgos, no puede nunca desear de verdad caer en lo que juzga un nivel de existencia más bajo. Los hombres pierden sus aspiraciones elevadas lo mismo que pierden sus gustos intelectuales porque no tienen tiempo ni oportunidad para entregarse a ellos, y se aficianan a los

placeres inferiores, no porque los prefieran deliberadamente, sino porque o son los únicos a que tienen acceso o porque son los únicos que pueden gozar más tiempo.

Ni los dolores ni los placeres son homogéneos, y el dolor es siempre heterogéneo en relación con el placer.

“...la suerte de cada uno está ligada a la de todos, el dolor evitable debería eliminarse. El dolor inevitable puede hacerse tolerable a condición de que nadie deba soportar más que su propia parte”. 6

Sócrates había considerado el cuidado del alma como la suprema obligación moral del hombre. Platón reafirma el mandamiento socrático, pero le añade un matiz místico, señalando que “cuidado del alma como la suprema obligación moral del hombre. Platón reafirma el mandamiento socrático, pero le añade un matiz místico, señalando que “cuidado del alma” significa “purificación del alma.”

Tal purificación se lleva a cabo cuando el alma trascendiendo los sentidos se posesiona del puro mundo de lo inteligible y de lo espiritual, uniéndose a él como algo similar y connatural. En este caso la purificación coincide con el proceso de elevación hasta el supremo conocimiento de lo inteligible. Hay que reflexionar precisamente sobre este valor de purificación que se atribuye a la ciencia y al conocimiento. Este no consiste en una contemplación estática e ilógica, sino

en un esfuerzo catártico de búsqueda y ascenso progresivo hasta el conocimiento. Por eso se entiende a la perfección que para Platón, el proceso del conocimiento nos lleva desde un mundo hasta otro, nos conduce desde la falsa dimensión del ser hasta la verdadera . Por tanto, conociendo como el alma se cuida, se purifica, se convierte y se eleva. En esto reside la verdadera virtud.

Sócrates consideraba que, para fundar la nueva moral, bastaba con comprender que la esencia del hombre es su alma (psyche). Por lo tanto no era necesario en su opinión determinar si alma era o no inmortal, la virtud tiene su premio en sí misma, al igual que el vicio tiene su castigo en sí mismo. En cambio, el problema de la inmortalidad se convierte en algo esencial: si al morir el hombre se disuelve totalmente en la nada, no bastaría con la doctrina de Sócrates para refutar a quienes niegan todo principio moral.

El siguiente es un breve resumen de la prueba central que se halla en el Fedón. El alma humana -afirma Platón- es capaz, como acabamos de ver, de conocer las cosas inmutables y eternas.

“Sin embargo, para poderlas captar, debe poseer como condición una naturaleza afín a ellas: en caso contrario, aquellas superarían la capacidad de esta naturaleza. Y como aquellas cosas son inmutables y eternas, también el alma debe ser inmutable y eterna.”⁷

En otros diálogos ofrece Platón diversas pruebas y estas nos ofrecen un factor común: la existencia y la inmortalidad del alma únicamente tienen sentido si se admite que hay un ser meta empírico, el alma constituye la dimensión inteligible y meta empírica –y por ello corruptible– del hombre. Con Platón el hombre descubre que tiene dos dimensiones. Y tal adquisición será irreversible, porque incluso aquellos que nieguen una de las dos dimensiones, otorgarán a la dimensión física –la única que le conceden existencia– un significado por completo distinto al que tenía cuando se ignoraba la dimensión espiritual.

Para hacerse una idea precisa acerca de cuál será el destino de las almas después de la muerte, en primer lugar hay que poner claro la noción platónica de la metempsicosis. Como es sabido, la metempsicosis es una doctrina que afirma que el alma se traslada a través de los distintos cuerpos, renaciendo en diversas formas vivientes. Platón recibe esta doctrina desde el orfismo, pero la amplía en distintos aspectos, presentándola básicamente en dos formas complementarias.

La primera forma es la que se nos presenta en el Fedón con todo detalle. Allí se dice que las almas que han vivido una vida excesivamente atada a los cuerpos, a las pasiones, a los amores y a los gozos de esos cuerpos, al morir no logran separarse completamente de lo corpóreo, que se les ha vuelto connatural.

Por temor al Hades,”... esas almas vagan errantes durante cierto tiempo alrededor de los sepulcros, como fantasmas, hasta que, atraídas por el deseo de lo corpóreo, se enlazan nuevamente a otros cuerpos de hombres e incluso de animales, según haya sido la bajeza de la vida moral que hayan tenido en su existencia anterior”.⁸ En cambio, las almas que hayan vivido de acuerdo con la virtud –no la virtud filosófica, sino la corriente- se reencarnarán en animales mansos y sociables, o incluso en hombres justos. Según Platón, “a la estirpe de los dioses no pueden agregarse quien no haya cultivado la filosofía y no haya abandonado con toda su pureza su cuerpo, sino que solamente se le concede a aquel que ha sido amante del saber”.⁹

No obstante en la República Platón menciona un segundo tipo de reencarnación del alma muy distinto del anterior. Existe un número limitado de almas, de modo que si en el más allá todas recibiesen un premio o castigo eternos, llegaría un momento en que no quedaría ninguna sobre la tierra. Debido a este motivo evidente, Platón considera que el premio y el castigo ultraterrenos, después de haber vivido en este mundo, deben tener una duración limitada y un plazo establecido. Puesto que una vida terrena dura cien años como máximo, Platón –obviamente influido por la mística pitagórica del número diez- considera que la vida ultraterrena debe durar diez veces cien años, esto es, mil años (en caso de las almas que han cometido crímenes enormes e irremediables, el castigo continuo más allá del milésimo año) Una vez transcurrido este ciclo, las almas deben volver a encarnarse.

El fervor que Platón sentía por Sócrates impedía que viera que se interesaba exclusivamente por los problemas de la conducta, esto suscitó objeciones y críticas en las ricas y escépticas inteligencias de la Grecia contemporánea.

Uno de los objetos de crítica era la exhortación a “tener cuidado del alma”, y a hacerlo por el mismo método auto-interrogativo sobre el que Sócrates insistía: porque esta indicación ofrecía también una novedad extremada. La mayor parte de los griegos eran hombres de carácter muy positivista, con los pies firmemente asentados sobre la tierra. La psyche no era cosa que les interesase mucho. Se contentaban con nociones vagas, heredadas de las creencias primitivas y consagradas por Homero, según las cuales la psyche era una especie de hálito o de vapor que animaba el cuerpo, pero cuya eficacia dependía, a su vez, del cuerpo. Al morir, el cuerpo perecía, y la psyche, privada de domicilio, por así decirlo, entraba en una existencia pálida y umbrosa, sin pensamiento ni fuerza.

Aún para ellos que, a través de los misterios, esperaban algo mejor después de la muerte, resultaba nuevo y sorprendente oír que la psyche era el asiento de las facultades morales e intelectuales y que tenía mucha importancia que el cuerpo. Para dar solución a esto Platón pensó que dos cosas estaban simultáneamente a discusión: la existencia de principios morales absolutos, lo cual constituía el

legado de Sócrates, y la posibilidad del conocimiento científico, que, según la teoría heracliteana del mundo, era una quimera. Platón creía apasionadamente en ambas cosas, y puesto que para él era impensable una solución escéptica, hizo la otra cosa que quedaba como única posible. Sostuvo, desarrolló y confirmó a la luz la enseñanza religiosa de los órficos y de los pitagóricos, otro aspecto de Sócrates. Ya he dicho que otra exhortación socrática que necesitaba explicación y defensa era la que recomendaba el cuidado del alma; y Platón vio el puente entre la mente humana, terrenalmente limitada, y el mundo trascendente de las ideas, en las doctrinas de los reformadores religiosos acerca de la naturaleza de la psyche, como ya sabemos, cuando el cuerpo moría, psyche se deslizaba, sin inteligencia ni fuerza, pues estas le eran comunicadas como resultado de su investidura en los órganos corporales. Quizá (como Sócrates el día de su muerte acusa malignamente de creerlo a sus amigos) era especialmente peligroso morir cuando soplabla viento fuerte, porque podía arrastrar a la psyche y esparcirla por cuatro ángulos del mundo. No tiene nada de extraño que en un ambiente de creencias semejantes la afirmación de Sócrates, de que la psyche era mucho más importante que el cuerpo, y que había que cuidarla a expensas de éste hallase una incredulidad general.

En apoyo de esta convicción de su maestro, Platón reafirmó la verdad de las cosas de la doctrina religiosa pitagórica, a saber, que el alma pertenece en esencia al mundo eterno y no al transitorio. Ha tenido muchas

vidas terrestres, y antes y entre cada dos de ellas, mientras estuvo desencarnada, tuvieron algunos vislumbres de la realidad del más allá. Para ella, la muerte del cuerpo no es un mal, sino antes bien, una renovación de la verdadera vida.

Al revisar los textos hipocráticos, encuentro que el mal sagrado en la antigüedad consistía en la epilepsia, en la medida en que se le juzgaba como resultado de causas no naturales y, por tanto, consecuencia de una intervención divina.

El poderoso racionalismo de esta obra adquiere un relieve muy notable, puesto que Hipócrates –lejos de ser ateo– da muestras de haber comprendido a la perfección cual es la dimensión de lo divino y precisamente sobre esta base sostiene la imposibilidad de mezclar de manera absurda lo divino con las causas de las enfermedades. Las causas de todas las enfermedades pertenecen a una única idéntica dimensión. Escribe: “No creo que el cuerpo del hombre pueda ser contaminado por un dios, lo más corruptible por lo más sagrado: pero si sucediera que haya sido contaminado u ofendido de alguna forma por algún agente externo, por un dios será purificado, más bien que santificado, más bien que contaminado. Es ciertamente lo divino lo que nos purifica y nos santifica y nos limpia de nuestros gravísimos e impíos errores: y nosotros mismos trazamos los límites de los templos y de los recintos de los dioses, para que no los trasponga nadie que no sea puro, y al entrar nos rociamos con el hisopo,

no para contaminarnos sino para limpiarnos, por si traíamos con nosotros alguna mancha.”¹⁰

La causa de la alteración (epilepsia), se trata de una alteración del cerebro, que proviene de las demás alteraciones patológicas, una adición o substracción de seco y húmedo, calor o frío, etc. Por lo tanto, concluye Hipócrates, quien “sabe determinar en los hombres, mediante la dieta, lo seco y lo húmedo, el frío y el calor, ése también puede curar este mal, si logra comprender cuál es el momento oportuno para un buen tratamiento, sin ninguna clase de purificación o magia.”¹¹

El conocimiento médico consiste en un conocimiento exacto y riguroso de la dieta más conveniente y de su justa medida. Esta precisión no puede derivar de criterios abstractos o hipotéticos, sino sólo de la experiencia concreta, de la sensación del cuerpo (lo cual suena como una especie de eco de Protágoras.) El razonamiento por consiguiente, no versará sobre la esencia del hombre en general, sobre las causas de su aparición, o cosas similares, tendrá que versar, en cambio, sobre qué es el hombre como ser físico concreto, que tiene relación con lo que come, con lo que bebe, con su régimen específico de vida, y factores de este tipo: “Considero de veras que de algún modo cierto, acerca de la naturaleza, no puede derivarse de otra cosa que no sea la medicina, y que sólo podrá adquirirse cuando haya sido explorada por completo la propia medicina utilizando un método correcto, pero de esto se está muy lejos me refiero a conquistar un saber exacto

sobre lo que es el hombre, sobre las causas que determinan su aparición, y otras cuestiones similares. Me parece necesario que, al menos, el médico sepa esto sobre la naturaleza y haga todo el esfuerzo por saber, si quiere de alguna forma cumplir con sus deberes, qué es el hombre en relación con lo que come y lo que bebe y a todo su régimen de vida, y que consecuencias se derivan de cada cosa para cada uno...”¹²

Las epidemias (que significan visitas) muestran en especial que Hipócrates exigía del arte médico y el método del empirismo positivo en funcionamiento, como descripción sistemática y ordenada de diversas enfermedades, único elemento que podía servir de base a aquel arte.

Recordemos que Hipócrates codificó el pronóstico que representa en el contexto hipocrático una síntesis del pasado, presente y futuro: solo si se enfoca el pasado, el presente y el futuro del enfermo, podrá el médico proyectar la terapia perfecta.

Hipócrates y su escuela no se limitaron a otorgar a la medicina el estatuto teórico de la ciencia, sino que llegaron a determinar con una lucidez realmente notable a la dimensión ética del médico, el ethos o personalidad moral que lo debe caracterizar. Además del trasfondo social que se constata a la perfección a través de la conducta que se expone explícitamente (en la antigüedad, la ciencia médica se transmitía de padres a hijos, relación de Hipócrates asimila la existente entre

maestro y discípulo), el sentido del juramento se resume mediante la proposición que en los términos modernos expresaríamos: médico, recuerda que el enfermo no es una cosa, sino un fin, una valor, y por tanto condúcete en coherencia con ello.

Por otra parte, William James en el capítulo X “La conciencia del yo”, distingue un Yo particular, esto es, el elemento activo de todas las cosas (conciencias). Este elemento preside la percepción de las sensaciones al otorgar o negar su ascenso influye en los movimientos que tienden a provocar y parece que es aquí donde se originan los tipos de dolor que estudiamos en el presente trabajo: dolor físico, dolor psicológico (con su derivado, dolor espiritual). James da a este lugar el nombre de “Yo” de “yoes”.

“Las palabras Mi, entonces, y Yo, en la medida en que despiertan sensaciones y denotan valor emocional, son designaciones OBJETIVAS, que significan TODAS LAS COSAS que tienen el poder de producir, dentro de una corriente de conciencia, una emoción de cierta especie peculiar”.¹³

La vida empírica del Yo se divide en tres partes: material, social y espiritual. El egoísmo y la autoestima son las expresiones de este Yo. El Yo espiritual se expresa en forma de Aspiración Intelectual, Moral y religiosa, Rectitud.

James hace un repaso de las teorías del Ego: Teoría espiritualista, asociacionista y trascendentalista. La

enunciación espiritualista “dice que los procesos cerebrales hacen salir a golpes... el pensamiento de un Alma que se encuentra lista para recibir su influencia. La enunciación más sencilla dice que el pensamiento así simplemente se presenta”.¹⁴

Esta teoría del alma substancial no explica y mucho menos garantiza. Los pensamientos y sucesos son las únicas cosas inteligibles y verificables, determinar las correlaciones de ellos con los procesos cerebrales es lo más que puede hacer la psicología.

Locke defendió la teoría asociacionista por medio de la hipótesis según la cual la misma sustancia podía tener dos conciencias sucesivas o bien la misma conciencia estar sometida por más de una sustancia. Pero esta teoría tampoco es defendible para James.

James considera que la fórmula spenceriana –según la cual “la esencia de la vida mental y la esencia corporal son idénticas esto es, la adaptación de las relaciones internas a las externas”¹⁵ había prestado un gran servicio a la psicología. Dicha fórmula –comenta James- puede calificarse de encarnación de la vaguedad, pero “dado que se considera el hecho de que las mentes habitan en medios que actúan sobre ellas y sobre los cuales reaccionan a su vez, y puesto que coloca a la mente en lo concreto de sus relaciones, esta fórmula resulta inmensamente más fecunda que la vieja psicología racional, que consideraba que el alma era

una cosa separada y autosuficiente, y lo único que pretendía estudiar era su naturaleza y su prioridad”¹⁶. En realidad, James transforma la mente en un instrumento dinámico, que sirve para la adaptación ambiental. La vida psíquica se caracteriza por un fatalismo que se manifiesta como una energía selectiva, ya desde el acto elemental de la sensación, Por todo ello, a James ya no le servía la vieja noción de alma; así mismo, criticaba a los asociacionistas que reducían la vida psíquica a una combinación de sensaciones elementales; criticaba a los materialistas, con su pretensión de identificar los fenómenos psíquicos con los movimientos de la materia cerebral. James considera que la conciencia es una especie de fluir continuado: habla de una corriente de pensamiento. La única unidad de la que se puede hablar en la corriente de conciencia es aquella por la que cual el pensamiento “ difiere en todo momento del que aparecía en un momento anterior y se lo apropia junto con todo lo que este último llama suyo.”¹⁷ La “experiencia pura” se le aparece como el gigantesco flujo vital que suministra el material para nuestra reflexión posterior.” La relación sujeto-objeto es algo derivado, en opinión de James.

Concebir la mente como instrumento de adaptación al ambiente llevó a James a ampliar el objeto de estudio de la psicología. Éste ya no se limitaría exclusivamente a los fenómenos perceptivos e intelectivos, sino también a los condicionamientos sociales o fenómenos como los concernientes al hipnotismo, la disociación o el inconsciente. Sobre estos temas James llevó a cabo

análisis muy sofisticados y críticas sagaces, y además anunció con antelación muchas doctrinas que el conductismo, la psicología de la Gestalt y el psicoanálisis desarrollarían con posterioridad.

Un punto importante a favor de los derechos de los animales es el vegetarianismo. Este es ante todo un régimen alimenticio, caracterizado por la exclusión de determinados alimentos. Es también un sistema, en la medida en que se ha procurado darle una estructura racional expresada en métodos y a través de esquemas, finalmente, por la necesidad de explicar o defender el vegetarianismo, y también por interés en propagarlo, lo ha convertido en una doctrina.

La opinión del vulgo, que en general ignora doctrinas y métodos, ve en el vegetarianismo a un señor que simplemente no come carne; esta definición negativa es en realidad la más precisa y la más universal, la única que puede aplicarse a todos los vegetarianos.

En su acepción más amplia, el vegetarianismo consiste pues, en abstenerse de la carne de todo animal, incluidos pescados y aves, y todos los productos derivados del animal muerto, como grasas, salsas, caldos, etc. En cambio, éste régimen admite el uso de los productos del animal vivo, como los huevos y la leche, que se suelen designar más comúnmente con el nombre de subproductos animales. Este es el régimen que sigue la mayoría de los vegetarianos.

Un régimen vegetariano es capaz de satisfacer las necesidades de alimentación del organismo, en total acuerdo con las leyes de la nutrición. La comprobación de esto debería bastar para justificar el vegetarianismo, ya que deja a cada uno en libertad de elección. Por otra parte, nadie pone en duda el valor benéfico de los alimentos procedentes del reino vegetal, y hay que reconocer que, incluso entre los consumidores de carne, la mayor parte de ración diaria consiste en frutas, cereales y legumbres. Sin embargo, los vegetarianos, insistiendo más que otros en la importancia de la alimentación, han contribuido a poner más en evidencia el valor nutritivo de los vegetales comestibles, su carácter hipotóxico (que facilita la digestión), su riqueza en vitaminas y sales minerales y las virtudes curativas atribuidas a numerosas frutas y legumbres. Pero como el gran caballo de batalla sigue siendo el consumo de carne, la literatura vegetariana se ha prodigado sobre este tema. Los argumentos que invoca son casi todos de tipo negativo. Todos vienen a ser una condena de la carne, denunciada como algo incompatible con los objetivos perseguidos o con un ideal,, o como algo perjudicial en todos los casos, y para todo el mundo.

Sin embargo en México el índice de consumo de carne por persona es altísimo, somos un país por naturaleza carnívoro. A continuación mencionaremos algunas ventajas y desventajas de hacerse vegetariano a nivel individual, familiar y social ubicado siempre en el contexto del México actual.

INDIVIDUALES.

Volverse vegetariano es tarea sumamente difícil pero como ventaja de esto es bueno señalar que la persona vegetariana contribuye con un claro compromiso al movimiento en contra de la explotación animal.

“Ser vegetariano nos acerca a un nuevo tipo de cocina llena de alimentos frescos y platos originales... que convierten la carne habitual en algo rancio y repetitivo; una cocina además, cuyo placer se encarece al saber que su buen gusto y cualidades nutritivas vienen directamente de la tierra, sin desperdiciar lo que la tierra produce y sin que se requiera el sufrimiento y muerte de ningún ser sensible”¹⁸

Cuando comemos carne, el proceso digestivo es sumamente lento y podemos tardar hasta días en eliminarla. En cambio, cuando comemos verduras el proceso es más rápido ya que estamos hablando de frutos de la tierra que están preparados para ser ingeridos.

Al renunciar al consumo de carne el hombre entra en una relación muy particular con los alimentos, las plantas y la naturaleza.

FAMILIARES

Uno de los mitos que rodean al vegetarianismo es la cuestión de la nutrición. La gente se pregunta si el

vegetarianismo le dará o no una nutrición adecuada, pero en la actualidad “ya se acabó la polémica entre los expertos en nutrición sobre si la carne animal es o no esencial; actualmente todos están de acuerdo en que no lo es”.¹⁹

La carne sólo se distingue entre los demás alimentos que contienen proteínas por ser el más caro y sin embargo...¡es el que más se consume en México! Ya que uno de los problemas en nuestro país es que la gente no sabe buscar alternativas en su alimentación, por ejemplo, la crema de cacahuete es la fuente de proteínas más barata que podemos encontrar en cualquier tienda, otras proteínas vegetales económicas son los chícharos secos, garbanzos, germen de trigo, lentejas y las distintas variedades de frijol.

SOCIALES

“Hacerse vegetariano es el paso más eficaz que se puede dar desde el punto de vista práctico para acabar con el que se mate a los animales no humanos y con todo aquello que les causa sufrimiento.”²⁰

En la alimentación del ganado que consumimos se emplean sorgo, soya, y otras plantas, es decir, se alimenta al ganado con productos que bien podríamos usar directamente en nosotros, en nuestra alimentación.

“En 1974 Lester Brown calculó que si los americanos redujeran solamente en un 10% su consumo de carne durante un año, quedarían disponibles para el consumo humano 12 millones de

toneladas de grano, por lo menos una cantidad suficiente para alimentar a 60 millones de personas”²¹. Si los mexicanos hiciéramos esto, ¿cuántas toneladas de grano rescataríamos para el consumo humano?

Para que un terreno produzca una libra de proteína animal que pueda ser consumida por el hombre es necesario darle 27 libras de proteína (provenientes de plantas y granos como mencionamos anteriormente que pueden ser consumidas por el hombre). Es decir, recuperamos menos del 5% de lo que invertimos. Todas esas toneladas de alimento desperdiciadas (distribuidas adecuadamente) serían suficientes para acabar con el hambre de millones de personas en todo el mundo.

Por otro lado el argumento del dolor es importante también para considerar los derechos de los animales.

El dolor es tan elemental, podemos decir, como el fuego o el hielo; tenemos necesidad de conocer lo que nos sucede, pero el tema “dolor” es un reto. Cada año los investigadores descubren nuevos detalles sobre la vida secreta que el dolor lleva dentro de nosotros. Y resulta fácil argüir, como lo ha hecho la ciencia, que el dolor es solo una señal de alarma particularmente compleja que se transmite por los nervios desde el lugar de la herida hasta el sistema nervioso central y dolor continuo hasta que sana la herida.

Pensamos en el dolor y casi al mismo tiempo imaginamos un hospital, médicos, cirugía, drogas, etc. Los médicos, por cierto, desempeñan un papel preponderante en la construcción cultural del dolor, porque la cosmovisión científica de la medicina domina

nuestra sociedad. Pero es el caso que el dolor no se puede reducir a una parábola sobre el progreso biomédico.

El dolor, al menos quiero mostrarlo, es siempre más que un asunto de nervios y de neurotransmisores.

Tal cuestión, que no puede separarse de nuestro creciente conocimiento del sistema nervioso humano, debe organizarse a partir de episodios dispersos a lo largo de la historia de la humanidad pasando por culturas y tiempos. Sin embargo, ahora no es posible detenernos detalladamente, pues revisaremos primeramente los aspectos más importantes.

Es común que cuando visitamos al médico, éste nos pregunte, ¿dónde te duele?. Pero es posible que en alguna ocasión nos resulte imposible decir donde nos duele. Pensemos en un momento en el extraño caso del dolor en algún miembro fantasma. Estos miembros, contra toda la evidencia de la experiencia cotidiana, encierran su dolor en partes del cuerpo que ya no existen. Es sin duda un aspecto muy extraño que describe la medicina con algunos pacientes, del cual se explica que existen dolores que son creados por la mente.

Con todo, hemos llegado a confiar, en lo común, que el dolor entre sus rasgos más familiares, posea el de ser localizable; así, cuando alguien se lastima siempre sabe donde le duele. Lo que explica la ciencia médica en este

sentido es un impulso nociceptivo en una relación mente-cuerpo. Pero antes de todo debemos definir el concepto mismo de dolor.

Una forma general es la siguiente: reacción global que desencadena un estímulo generalmente nocivo para el organismo. Existen otras definiciones entendidas como dolor físico o corporal: es siempre nervioso, en el sentido de que la sensación dolorosa es siempre transmitida por nervios al sistema nervioso central. Se produce el dolor por excitación de los receptores correspondientes, puntos de dolor o de las vías nerviosas, y la excitación es conducida a la médula raquídea y de allí al cerebro. Se produce entonces el paso a la conciencia, la excitación dolorosa es muy compleja, existen además sensibilidades muy diversas al dolor (distribuidas en el organismo), y la concomitancia orgánica (reacción cardiovascular y gastrointestinal), que altera más o menos la conciencia del dolor.

Igualmente es variable en general la relación individual con el dolor: desde la tolerancia muy elevada hasta la intolerancia llegando al histerismo, según sea la constitución, el tipo, la predisposición al shock, la experiencia, la actitud, etc.

El concepto que hemos revisado es una explicación del dolor físico, que no es el único que conocemos en la experiencia, pues también existe un dolor llamado moral y puede tener un contraste directo con el dolor físico. Sin duda decimos que es originado en las vivencias, en las relaciones con las demás personas, es decir, del dolor moral, es de un carácter distinto al que

describe la ciencia como físico y sin embargo en algún momento estas dos connotaciones se contrastan. Así, por ejemplo, cuando una persona se afecta un ojo o se le suspende la mano derecha existe tanto dolor físico como dolor moral; ya que este último se origina de no rendir igual en las labores diarias. Da lugar generalmente a una sensación de impotencia y de dependencia con los otros.

Hemos de describir el aspecto del dolor moral desde un estudio formal, que nos es dado por la sicología clínica: “El dolor moral es un sentimiento de pena generado por específicas vivencias o experiencias de intenso impacto emocional, comúnmente originadas en las relaciones sociales”.²²

En concreto, este tipo de dolor nada tiene que ver con el dolor corporal o físico ya que éste último también se considera menos peligroso que el moral. Desde aquí y podemos inferir que el dolor es una alarma física; para los médicos, un proceso biológico en el organismo inherente a la naturaleza de los seres vivos, para su supervivencia. Esta afirmación complica por completo una definición concreta sobre el dolor. Hemos de distinguir estas dos connotaciones, porque son muy distintas, es decir, dolor corporal o físico no implica un contraste memoria, conciencia y en general estados anímicos. Sin embargo existen indicios de parte de la ciencia de dar una explicación que abarca no solo el dolor físico, sino también su relación con la conciencia. El neurofisiólogo es quien estudia esta relación, entendiendo el dolor moral, como psicogénico, es decir, creado directamente desde afuera y mantenido por la mente; pero la explicación en suma de la

medicina tradicional no es satisfactoria, no sabe que decir con el dolor psicogénico; aparte de negar su explicación, pues la palabra misma, provoca controversia.

Todo el proceso del dolor (nociceptivo) es muy complejo y la fisiología aún no ha alcanzado a descifrar más que una parte básica del proceso. La conexión funcional, descrita brevemente con anterioridad es conocida como sinapsis, en la cual, en la cual los impulsos se transmiten de una célula nerviosa a otra. Estas son sitios de unión donde el axón (llamada célula presináptica) termina sobre las dendritas, de otra. La transmisión en la mayor parte de las sinapsis es de naturaleza química; el impulso causa, en el axón presináptico, la secreción de un neurotransmisor por ejemplo acetilcolina. Dicho mediador químico se une a receptores ubicados en la superficie de la célula posináptica, lo cual a su vez cambia la estructura de la membrana. La transmisión sináptica es un proceso complejo, que permite la graduación y el ajuste de las actividades neurales para la función normal de la transmisión al sistema nervioso central. Es pues, cuando llega a los receptores e inmediatamente se realiza una codificación en la cual, se identifica la intensidad del impulso y la frecuencia, manda señales a través de las neuronas para indicar donde fue su origen. En el lugar del daño los elementos que libera el tejido disparan una serie de sucesos, que amplifican la señal del dolor, los más importantes de estos amplificadores, son llamados prostaglandinas y bradyquininas. Hoy sabemos que la aspirina opera inhibiendo el trabajo de las prostaglandinas; además el último esfuerzo científico se centra en la búsqueda de

bloqueadores de la bradyquinina, que es la sustancia productora del dolor más potente que se conoce: Mi explicación deja fuera varios sistemas que interactúan para transmitir, suprimir e influir en el dolor. Es el caso que un impulso de dolor, no siempre sigue una ruta directa hacia el cerebro, además existen diferencias mínimas en cada organismo; A menudo la ruta del dolor parece emplear una verdadera red de carreteras que se entrecruzan, si se bloquea la línea principal, el impulso nociceptivo puede muy bien cortar por caminos secundarios.

Mi breve explicación, por lo menos permite ver:

Primero: Que el dolor depende en gran medida de procesos bioquímicos dentro del organismo.

Segundo: El dolor no existe hasta que los nervios y los neurotransmisores entregan la información al cerebro. El sistema nervioso central es quien permite sentir el dolor; la ciencia química puede comprobar que el dolor desaparece al anestesiarse el cerebro.

Los investigadores en neurofisiología, por otra parte, pueden producir conductas de dolor en ratas de laboratorio sin que haya viajes por la médula espinal, ni por el sistema nervioso periférico. Sencillamente adhieren electrodos a su cerebro y el dolor fluye. El cerebro –se explica– no sufre daños, sus tejidos no sienten dolor directamente, porque no contiene terminaciones nerviosas libres, que puedan comunicar dolor. Tales investigaciones han permitido el avance de la cirugía cerebral humana, aún en un estado del paciente despierto.

El imperfecto conocimiento de los impulsos del dolor mientras viajan por el sistema nervioso se vuelve muy esquemático, cuando se llega a los centros principales de procesamiento –llamado codificación central nerviosa- a través del tálamo y a la corteza cerebral. El desarrollo de estas investigaciones depende, en su mayoría del uso de animales, y lo que allí se traduce es avance para el conocimiento del dolor humano. Existen grandes volúmenes con lo que sabe sobre procesos sinápticos, neurología, impulso nociceptivo, en nuestro lenguaje común impulso del dolor. Todo esto informa de viajes eléctricos mientras llegan a la médula espinal y el sistema nervioso central.

Pero el gran enigma, considerado desde la antigüedad con los griegos, se enfoca en la psyche (mente) y la soma (cuerpo); sin duda el punto más importante, la relación mente y cerebro; parece que tenemos una unión invisible en la experiencia del dolor.

Por último, quiero redondear el problema del dolor, con algunos aspectos históricos, ubicados en la filosofía. Los filósofos griegos y romanos, como corresponde sin duda a los climas llenos de sol en que vivían, dijeron mucho menos del dolor que del placer. En estas culturas aristocráticas de propietarios de esclavos, el dolor pertenecía casi por definición a las clases inferiores; el placer en cambio, no sólo resultaba adecuado al temperamento aristocrático, sino que proponía un tópico de muchas preguntas a los pensadores que trataban de identificar el “bien más alto”.

Platón y Aristóteles, dedicaron por ejemplo, extensas exposiciones a la función del placer en una “vida buena”. La secta hedonista, debía considerarse el **summum bonum**. El dolor, sencillamente no provocaba tan rica charla filosófica, era en cambio algo que debía evitar en la aristocracia.

La definición, que bien podemos conectar con el dolor es la que tiene que ver con las emociones, estudio realizado por Aristóteles.

De tal modo las emociones pueden considerarse como la reacción inmediata del ser vivo a una situación que le es favorable o desfavorable; es inmediata en el sentido de que esta condensada y por así decirlo resumida en la tonalidad sentimental, placentera o dolorosa, la cual basta para poner en alarma al ser vivo y disponerlo para enfrentar la situación con los medios a su alcance. La teoría aristotélica dista mucho de ser considerada con la relación que ahora nos interesa, pero con todo, no se aleja mucho de la definición de la psicología de la actualidad, lo que posiblemente podemos inferir que, el desarrollo del dolor, en el sentido moral o anímico, tampoco tiene una explicación satisfactoria. Es decir tales definiciones son inconmensurables.

Con Marco Aurelio y los filósofos estoicos, el dolor se abrió paso en el pensamiento grecorromano, fue también tiempo de un supermercado de filosofías, religiones y dioses, farsantes y curanderos. Entre todos estos grupos en franca competencia, en tales tiempos confusos el hombre más poderoso del mundo occidental, no sólo lo se volvió a la filosofía sino que fundo sus propias meditaciones en el pensamiento de

un ex esclavo griego, Epicteto, que había pasado la vida enfermo, cojo y en una casa sin puerta que solo tenía una banca y una cama. Desde situaciones distintas los dos consideraron que el dolor esta siempre bajo dominio de la mente; la relación del sabio con el dolor era el asunto fundamental, una completa liberación de la ansiedad, el temor y el mal. Así, Epicteto, sostuvo que todos somos esclavos en tanto no tomamos el control de nuestra vida, pero tal control se afirma con la voluntad. Además, la opinión del filósofo, con la gente ignorante de su situación con el dolor decía: “son unas pobres almas cargando un cadáver”. Los estoicos se refirieron a la filosofía como una medicina, como una ayuda práctica, en los asuntos del diario vivir.

Por otra parte, el derecho positivo (del latín positum, puesto) se opone al presunto Derecho natural como lo puesto por la voluntad del legislador se opone a lo contrario en la naturaleza o en la mente divina. El único derecho existente es el Derecho positivo. El derecho natural tiene carácter mitológico. Pero algunos mitos (como los derechos naturales) pueden resultar útiles como intermediarios entre dos realidades: nuestros sentimientos morales y la legislación positiva. El derecho positivo va cambiando sometido a todo tipo de presiones. Una de estas presiones es la presión moral que ejercemos, reclamando derechos naturales.

Cuando reivindicamos los derechos de los animales, estamos pidiendo cambios en la legislación y en las costumbres. Y precisamente las emociones morales, la consideración moral y la comunicación con la naturaleza son algunos de los factores que actúan como disparadores del cambio jurídico.

A veces protestamos porque la legislación vigente no reconoce ciertos derechos: eso es una manera oblicua de decir que no estamos de acuerdo con la legislación vigente y que propugnamos su cambio en el sentido de incorporar como derechos ciertas garantías hasta ahora no reconocidas jurídicamente. Los seres humanos constituimos una especie animal, y los derechos humanos son un caso especial de los derechos de los animales. Los derechos de los animales (incluidos los nuestros) no dependen de las leyes de la naturaleza (o de un mítico derecho natural), sino de las leyes del Estado. Por eso, si no estamos de acuerdo con esas leyes, si pretendemos cambiarlas, introduciendo nuevas garantías para ciertos grupos de animales hasta ahora desamparados, una manera de expresarlo consiste en decir que esos animales tienen derechos que claman por su reconocimiento jurídico.

Una de las razones que nos impulsan a propugnar la introducción de la legislación de nuevos derechos es el cambio en nuestras instituciones y sentimientos morales. Que esas instituciones y sentimientos evolucionan con el tiempo es un hecho incontrovertible. En estadios primitivos de desarrollo moral, los sentimientos de respeto, simpatía y solidaridad, y, consiguientemente, la consideración moral, se limitan al grupo inmediato al que uno mismo pertenece. Con los demás todo está permitido. El torturar a los prisioneros del grupo vecino ha sido en muchas culturas una diversión popular, en la que participaba con buena conciencia toda la población. Los mismos que manifestaban ternura y cuidado frente a los miembros del propio grupo mostraban una crueldad implacable

con los extraños. Ese círculo moral de respeto y solidaridad ha ido ensanchándose a lo largo del progreso moral, pasando a abarcar otros grupos cada vez más amplios. Muchas veces ha costado dar el salto a otra nación, a otra raza, a otra especie, pero, una vez dado el salto moral, el cambio legislativo ha sido más o menos con prontitud.

Tanto la legislación como las costumbres y las valoraciones son información práctica cultural. Reivindicar los derechos de los animales es fomentar un cambio en nuestra cultura. Este cambio corresponde a la expansión del círculo de la solidaridad y la compasión del que ya hablaba Darwin. Como herramienta técnica para impulsar dichos cambios la jerga de los derechos suele ser bastante eficaz. Una manera de oponerse a la esclavitud de los negros en el siglo XIX consistía en proclamar que todos los humanos –incluidos los negros- tienen derecho a la libertad. Una manera de promover que las mujeres del siglo XX pudieran votar en las elecciones era proclamar que las mujeres tienen derecho al voto. Una manera de oponerse a las corridas de toros o a la producción animal consiste en decir que todos los animales –incluidos los toros y los gansos- tienen derecho a no ser torturados. El cambio de nuestros sentimientos morales de empatía y compasión conduce al cambio de nuestra consideración moral de otros grupos, lo cual a su vez (a través de su postulación de derechos para estos grupos) conduce a la reforma de la legislación.

El cambio de nuestros sentimientos es progresivo si implica una extensión creciente del círculo de la consideración moral, lo cual a su vez presiona al cambio progresivo de la legislación. Obviamente la

consideración moral no es la única que presión a que se ve sometido el proceso legislativo. Las inercias, los intereses individuales y corporativos, y otros muchos factores ejercen también presión. Pero las escasas medidas legislativas que en los últimos años se han promulgado en algunos países en defensa de los animales han tenido su punto de partida en el progreso moral (es decir, en la extensión del campo de la compasión y la consideración moral) de muchos humanos concretos, que han presionado a los políticos para conseguir alguna protección legal de los animales.

Desde que surgieron las primeras civilizaciones, los seres humanos articularon normas y leyes que regulaban su vida social, a veces en piedra para público conocimiento. Para los pensadores griegos del siglo V a. C., que habían viajado por diversos países y se habían percatado del relativismo de las leyes locales, estaba claro su carácter convencional. Sin embargo, y posteriormente, los estoicos contrapusieron las leyes convencionales de los estados (variables y relativas) a la ley universal de la naturaleza, a la que cada uno tendría acceso a través de su conciencia, y que serviría de patrón para juzgar las leyes locales.

En palabras de Cicerón: “La verdadera ley es una recta razón, conforme a la naturaleza, general para todos, constante y eterna. Tal ley, no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por entero, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo,... ni puede ser distinta en Roma y Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable.”²³

Esta presunta ley natural era un mito, pero un mito inútil pues podría servir para criticar las leyes locales y promover su cambio. Decir que había que cambiar la ley local para que coincidiese mejor con nuestros sentimientos quedaba poco serio. Era más solemne y eficaz decir que había que cambiar la ley local para que coincidiese con la ley universal de la naturaleza.

La doctrina moderna del Derecho Natural tuvo su origen en el siglo XVII, en parte como un desarrollo del derecho romano de gentes y con la esperanza puesta en que contribuyese a mitigar los horrores de las continuas guerras religiosas que asolaban Europa. Las dos obras más famosas fueron sobre el derecho de guerra y paz, de Hugo Grocio, publicada en 1625, y Sobre el derecho natural y de gentes de Samuel von Pufendorf, publicada en 1672.

La doctrina de los derechos humanos surgió como un desarrollo de la teoría del Derecho natural, y encontró su primera formulación moderna con John Locke. Defiende la tesis de que ya antes de la constitución del Estado los humanos gozaban de tres derechos humanos naturales: a la vida, a la libertad, y a la propiedad. Las ideas de Locke tuvieron un gran influjo en el pensamiento ilustrado y en las revoluciones políticas del siglo XVIII. La revolución americana culminó en 1776 con la Declaración de Independencia, que reconoce como los derechos humanos inalienables el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad.

La Revolución Francesa culminó en 1789 con la Declaración de los Derechos del Hombre, que proclama como los derechos naturales e imprescriptibles el derecho a la libertad, a la propiedad, a la seguridad y a la resistencia a la opresión. En 1791 Tom Paine publicó una obra clásica: Los Derechos del Hombre, en la cual defendía la Revolución francesa y los derechos humanos frente a las críticas de Burke.

En el siglo XX, la retórica ilustrada de los derechos humanos ha jugado un papel muy positivo tras la Segunda Guerra Mundial, en parte como reacción a los excesos del nazismo. En 1948 la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó la declaración de los derechos humanos, que proclama el derecho de cada ser humano a la vida, la libertad y la seguridad personal. En especial, su artículo 5 especifica que “nadie será sometido a tortura, o a tratamiento o castigo cruel, inhumano o degradante”. En 1950 se promulgó la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y las libertades Fundamentales. En 1976 las Naciones Unidas adoptaron el Convenio Internacional Sobre los Derechos Humanos, Políticos y Civiles, que trataba de precisar un poco más la declaración un tanto vaga de 1948.

En cualquier caso, los derechos no son algo absoluto, pues se limitan unos con otros. De hecho, a todos los derechos –incluso a la vida o la libertad– suelen admitirse legalmente ciertas excepciones y limitaciones. El convenio internacional de la ONU sobre derechos civiles y políticos de 1976 sólo establece de un modo absoluto el derecho a no ser torturado. Todos los demás son sometidos a cualificaciones.

En el pensamiento ético encontramos intentos de justificación de los derechos humanos en términos de la teoría del contrato social (Hobbes, Locke, Rousseau, Rawls) o en términos de utilidad (Mill, Hare.) Otros piensan que no requieren justificación. También encontramos críticas bien fundadas de la idea misma de derechos humanos, derechos de los animales. Ya Bentham había rechazado como sin sentido la noción de ley natural, y como sin sentido sobre zancos la de derechos naturales.

Aunque la noción de derechos humanos es conceptualmente algo oscura, y en todo caso remite una cuestión prescriptiva y no descriptiva, sin embargo hay que decir a su favor que su uso ha jugado un papel progresivo desde el siglo XVIII, sirviendo para denunciar todo tipo de abusos y situaciones que repugnan a nuestros sentimientos morales. Los presuntos derechos humanos proporcionan un marco de referencia moral universal desde el cual criticar las legislaciones concretas de los estados y pedir su cambio, incorporándolos a la legislación. Tienen un gran valor retórico, práctico, propagandístico y persuasivo, lo cual no es poco en temas de este tipo.

Después de todo esto, surge la pregunta, ¿Quién o qué puede tener derechos?. Un derecho es un permiso ligado a la prohibición de interferencia por parte de otros. En este sentido, un derecho es un beneficio abierto a cualquier entidad capaz de ser beneficiada. Todo esto es bastante abstracto. Cuando se plantea la pregunta por un criterio más concreto, se tienen respuestas tales como la capacidad de elegir, la

capacidad de sufrir, el tener intereses, el tener un cierto nivel de excelencia, etcétera. La capacidad de elegir incluye entre los portadores de derechos a los seres humanos en buen uso de sus facultades mentales y a algunos animales, a ciertos retrasados mentales, y a muchos animales inferiores. La capacidad de sufrir incluye a todos los animales con sistema nervioso, pero excluye a los seres humanos comatosos. El tener intereses incluye, además de los animales, a los fetos, a los hongos y a las plantas. La excelencia ontológica (medida en términos de complejidad, o la información acumulada, o de un destino evolutivo antiguo y todavía en marcha, etc.) incluye también a las especies y a los ecosistemas, y de modo evidente a la biosfera entera. Parece que en función de la empatía de la persona que enjuicia lo amplio y estrecho que se trace en el círculo de las criaturas dignas de ser consideradas como portadoras de derechos. En la medida en que reconocemos los derechos de ciertas criaturas, aceptamos la obligación de no infringirlos en nuestro trato con ellas.

La discusión de los derechos de los animales plantea los mismos problemas que la de los derechos humanos. En realidad, se trata de la misma discusión, a dos niveles de generalidad distintos.

Como era de esperar, en el pasado los defensores de la consideración moral eran también partidarios de concederles derechos. “No son hombres mediocres, sino grandes sabios, Pitágoras y Empédocles, los que declaran que es una misma la naturaleza de todos los seres animados, y reclaman que se amenace con penas implacables a los que hagan daño a un animal, pues es

un crimen dañar a un bruto” (Cicerón).²⁴ La idea de que el derecho natural es común a los humanos y a los otros animales se encuentra también en el Digesto, que lo define como aquel que “la naturaleza enseñó a todos los animales, pues este derecho no es propio del género humano, sino de todos los animales que viven en la tierra y en el mar, y también las aves.”²⁵

En el presente, algunos moralistas como Tom Reagan en *The case for Animal Rights* (1983), defienden una teoría absoluta de los derechos de los animales: Todos los mamíferos de más de un año serían sujetos a una vida y tendrían valor intrínseco. Todos los seres con valor intrínseco tienen derechos morales, en especial el derecho a ser tratados con respeto, incluso si no acabamos de entender eso de los valores intrínsecos.

La Liga Internacional de los Derechos del Animal adoptó en 1978 la siguiente Declaración Universal de los Derechos del Animal, posteriormente aprobada por la UNESCO y por la ONU:

Artículo 1. Todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia.

Artículo 2. a) Todo animal tiene derecho al respeto. b) El ser humano, en tanto que especie animal, no puede atribuirse el derecho de exterminar a otros animales o de explotarlos violando este derecho. Tiene la obligación de poner sus conocimientos al servicio de los animales. c) Todos los animales tienen derecho a la atención, a los cuidados y a la protección del humano.

Artículo 3. a) Ningún animal será sometido a malos tratos ni a actos de crueldad. b) Si es necesaria la muerte de un animal, ésta debe ser instantánea, indolora y no generadora de angustia.

Artículo 4. a) Todo animal perteneciente a una especie salvaje tiene derecho a vivir libremente en su propio ambiente natural, terrestre, aéreo o acuático, y a reproducirse. b) Toda privación de libertad, incluso aquella que tenga fines educativos, es contraria a este derecho.

Artículo 5. Todo animal perteneciente a una especie que viva tradicionalmente en el entorno humano, tiene derecho a vivir y a crecer al ritmo y en las condiciones de vida y libertad que sean propias de su especie. b) Toda modificación de dicho ritmo o dichas condiciones que fuera impuesta por el humano con fines mercantiles es contraria a este derecho.

Artículo 6. a) Todo animal que el humano ha escogido como compañero tiene derecho a que la duración de su vida sea conforme a la longevidad natural. b) El abandono de un animal es un acto cruel y degradante.

Artículo 7. Todo animal de trabajo tiene derecho a una limitación razonable del tiempo e intensidad del trabajo, a una alimentación reparadora y al reposo.

Artículo 8. a) La experimentación animal que implique un sufrimiento físico o psicológico es incompatible con los derechos del animal, tanto si se trata de experimentos médicos, científicos comerciales,

o de cualquier otra forma de experimentación. b) Las técnicas alternativas deben ser utilizadas y desarrolladas.

Artículo 9. Cuando un animal es criado para la alimentación debe ser nutrido, instalado y transportado, así como sacrificado, sin que ello resulte para él motivo de ansiedad o dolor.

Artículo 10. a) Ningún animal debe ser explotado para esparcimiento humano. b) Las exhibiciones de animales y los espectáculos que se sirvan de animales son incompatibles con la dignidad del animal.

Artículo 11. Todo acto que implique la muerte de un animal sin necesidad es un biocidio, es decir, un crimen contra la vida.

Artículo 12. a) Todo acto que implique la muerte de un gran número de animales salvajes es un genocidio, es decir, un crimen contra la especie. b) La contaminación y la destrucción del ambiente natural conducen al genocidio.

Artículo 13. a) Un animal muerto debe ser tratado con respeto. b) Las escenas de violencia en las que los animales son víctimas deben ser prohibidas en el cine y la televisión, salvo si ellas tienen como fin dar muestra de los atentados contra los derechos del animal.

Artículo 14. a) Los organismos de protección y salvaguarda de los animales deben estar representados a nivel gubernamental. b) Los derechos del animal

deben ser defendidos por la ley como lo son los derechos del hombre.

En nuestro tiempo cada vez más gente siente indignación moral por el trato cruel al que algunos de nuestros congéneres somete a animales sensibles sin necesidad alguna. Cada vez más humanos sienten compasión por estas víctimas inocentes, y nos solidarizamos con ellas y exigimos que se introduzcan en la legislación que regula nuestra sociedad normas que impidan tales actos de crueldad. Esta reivindicación puede ser expresada diciendo que todos los animales sensibles (capaces de sufrir) tienen derechos inalienables a ser tratados con respeto y a no ser torturados ni tratados con crueldad. En este sentido político, todas las personas de sensibilidad moral no embotada reconocerán que los animales tienen derechos que no pueden ser pisoteados.

Casi todos los pensadores contemporáneos que se han ocupado con alguna seriedad del tema son partidarios de la consideración moral de los animales.

La humanidad está destruyendo el planeta, empujando especies enteras al exterminio, y haciendo de la tortura una industria (estabulación abusiva), un método (experimentos innecesarios) e incluso un espectáculo (corridas de toros)

En la noche de la crueldad y de la ignorancia hemos oído el quejido de los animales, y hemos despertado a la compasión y a la lucidez.

NOTAS

1. Ética Nicomáquea. 282
2. La filosofía en sus fuentes. 442
3. Ibid. 442
4. Ibid. 445
5. Ibid. 446
6. Ética. Teoría y aplicación. 61
7. La República. 406
8. Ibid. 408
9. Ibid. 410
10. Textos hipocráticos. 895
11. Ibid. 756
12. Ibid. 436
13. Principios de psicología. 254
14. Ibid. 274
15. Ibid. 281
16. Ibid. 213
17. Ibid. 24
18. Liberación animal. 277
19. Ibid. 281
20. Ibid. 250
21. Ibid. 258
22. Principios de psicología. 402
23. Historia del pensamiento filosófico y científico. 533
24. Ibid. 120
25. Ibid. 106

BIBLIOGRAFÍA

+Aristóteles.Ética Nicomáquea. UNAM, México. 19 La61

+Fagothey, Austin. Ética. Teoría y aplicación. Interamericana. México, 1986.

+Gómez Robledo, Antonio Platón. Los seis grandes temas de su filosofía. Fondo de Cultura Económica. México, 1989.

+Larroyo, Francisco. Introducción a la filosofía de la cultura Porrúa. México, 1971.

+Larroyo, Francisco. Los principios de la ética social. Porrúa. México, 1965.

+López Sánchez, Oliva. Enfermas, mentirosas y temperamentales. La concepción médica del cuerpo femenino durante la segunda mitad del siglo XIX en México. CEAPAC. México, 1998.

+Mc Connell, James. Sicología. 2ed. Interamericana. Tr. Javier Cobian.

+Montes de Oca, Francisco. La filosofía en sus fuentes. Porrúa. México, 1986.

+Mosterín, Jesús. Derechos de los animales. Alianza editorial. Madrid, 1990

+Passmore, John. La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza. Alianza, Madrid. 1988

+Platón. Diálogos. Porrúa. México, 1989.

+Reagan, Tom. The Case for Animal Rights. University of California Press, Berkeley, 1983.

+ONU. Convenio Internacional Sobre Derechos Políticos y Civiles. En: Derechos humanos. 1986

+Singer, Peter. Liberación Animal. Una nueva ética para nuestro trato hacia los animales. Cuzamil. México, 1985.

+William, James. Principios de psicología. Hardín. México, 1996.