

EL ARGUMENTO DE LA DEPRADACIÓN*

Charles K. Fink
University of Miami – Dade

Una objeción común al vegetarianismo ético concierne a la moralidad de la relación depredador/presa. Según algunas críticas, los vegetarianos éticos no reconocen que los seres humanos son animales depredadores (aunque no carnívoros, al menos omnívoros) y que la carne es una parte natural de la dieta humana. Si comer carne es natural para los seres humanos, ¿cómo puede ser algo que esté mal? En línea con esto, se acusaría a los vegetarianos éticos de tener que condenar no sólo la depredación humana, sino todas las formas de depredación natural, una posición que resultaría inversosímil. Si debemos interferir en las operaciones de la industria cárnica o abolir la caza recreativa a causa del sufrimiento que estas prácticas causan a los animales, ¿no deberíamos interferir también en las operaciones de la naturaleza y proteger a las presas de los depredadores salvajes? La objeción formulada aquí es a veces llamada el “argumento de la depredación”. A continuación examinaré tres versiones del argumento.

Una versión del argumento de la depredación descansa en una comparación entre la depredación humana y la depredación en la naturaleza. Para mucha gente no hay una diferencia importante entre lo que hacen los seres humanos al comer carne y lo que hacen los depredadores naturales al matar a las presas para comer. Resulta claro que un lobo no

Recibido: 01/06/2011. Aceptado: 20/07/2011.

* Traducción de Daniel Dorado y Gianella de la Asunción. Título original: “The Predation Argument”, *Between the Species*, 13 (5), 2005, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss5/3/>.

hace nada malo al matar ovejas para comer, así que ¿cuál sería el motivo por el que estaría mal que los seres humanos coman carne? Como escribe Kent Baldner, “si matar para comer es moralmente justificable para los depredadores naturales, tendría que serlo también en el caso de los depredadores humanos, sean cazadores individuales o granjas industriales corporativas”.¹ Si exponemos esto en la forma de un argumento, tenemos lo siguiente:

- (1) Es moralmente aceptable para los animales salvajes matar presas.
- (2) No hay diferencia importante entre la depredación humana y la depredación en la naturaleza.

Por lo tanto:

- (3) Es moralmente aceptable para los seres humanos matar animales para comer.

Aunque esta es una objeción común al vegetarianismo ético, no es terriblemente difícil de refutar. ¿Resulta verosímil que si un comportamiento cualquiera es aceptable en el caso de los animales salvajes es también aceptable en el de los seres humanos? Esto parece dudoso. “Es extraño”, comentó en una ocasión Peter Singer, “que los humanos, que se suelen considerar tan por encima del resto de los animales, estén dispuestos, si ello les favorece en sus preferencias alimenticias, a utilizar un argumento que implica que debemos considerar a los otros animales como inspiración moral y guía”.² El problema afecta a la segunda premisa. Muchos filósofos sostendrían que hay diferencias morales importantes entre los humanos y otros animales. Una diferencia es que los humanos son agentes morales (esto es, seres capaces de comprender los principios morales y de guiar su conducta como corresponde), mientras que los demás animales (presumiblemente) no lo son. Los animales carecen de recursos conceptuales para formarse juicios morales sobre su comportamiento. Por esta razón, matar ovejas para comer puede ser permisible para los lobos, pero no serlo para los seres humanos. Los lobos no son agentes morales, mientras que los seres humanos sí lo son. Debido a que los lobos no son agentes morales, su comportamiento puede ser evaluado moralmente; pero debido a que los seres humanos son agentes morales, sus acciones sí pueden ser evaluadas moralmente. Por lo tanto, un comportamiento que es moralmente neutral en el caso de los lobos, como matar ovejas, puede ser moralmente incorrecto en el de los seres humanos.

¹ Baldner, Kent, “Realism and Respect”, *Between the Species*, 6 (1), 1990, 1-7, p. 2.

² Singer, Peter, *Liberación animal*, Madrid: Taurus, 2011 [1975], p. 258. Todas las referencias al trabajo de Singer son de esta obra, a menos que se indique otra cosa.

Una diferente respuesta para el argumento de la depredación es sugerida por Stephen Sapontzis. Más que sostener que hay diferencias morales importantes entre humanos y otros animales, Sapontzis sugiere que las prácticas depredadoras de los animales salvajes pueden ser juzgadas como moralmente incorrectas incluso si esos animales no son agentes morales. Considera el ejemplo de un niño pequeño (alguien que no es tampoco un agente moral) atormentando a un gato. Sapontzis escribe:

El niño quizá sea demasiado joven para reconocer y responder a obligaciones morales humanas. De todas formas, mientras esto puede influir nuestra evaluación de su carácter y la responsabilidad por sus acciones, no nos lleva a concluir que no hay nada malo en el suplicio que produce al gato. Por citar otro ejemplo, si determinamos que alguien es un delincuente psicótico, es decir, incapaz de distinguir lo correcto de lo erróneo, esto afecta a nuestra evaluación de su responsabilidad por sus acciones y si merece castigo por ellas. Sin embargo, no nos lleva a concluir que no había nada malo en esas acciones.³

Aquí la idea clave de Sapontzis es que el que alguien sea o no un agente moral tiene relevancia para cierta clase de juicios morales, como las asignaciones de responsabilidad moral, pero no para la evaluación moral de esas acciones de la persona. Si un niño atormenta a un gato, lo que el niño hace está mal con independencia de si el niño se da cuenta o no, así como de si debe ser considerado responsable de sus acciones o no. Y si un gato atormenta a un pájaro, esto está mal también con independencia de si el gato se da cuenta o no, así como de si debe ser considerado responsable de sus acciones o no. El niño y el gato simplemente no saben lo que hacen, pero esto no hace que sus acciones se vuelvan moralmente neutras. De modo similar, un lobo que se alimenta de ovejas puede no saber lo que hace, pero esto no hace que las acciones del lobo sean moralmente neutras. Si Sapontzis tiene razón, entonces no es que sea dudosa la segunda premisa del argumento de arriba, sino que lo es más bien la primera, lo cual resulta interesante.

Volvamos ahora a una versión ligeramente diferente del argumento. A veces el argumento de la depredación está basado en una consideración de lo que es natural, y en la moralidad de vivir según la naturaleza de uno. Si los seres humanos son omnívoros por naturaleza, ¿cómo puede estar mal que coman carne? Si desarrollamos esto en todo detalle, tenemos el siguiente argumento:

- (1) No está mal que los depredadores naturales maten a otros animales para comer.

³ Sapontzis, Steve F., "Predation", *Ethics and Animals*, 5 (2), 1984, 27-38, p. 28.

(2) Los seres humanos son depredadores naturales (es decir, comedores de carne por naturaleza).

Por lo tanto:

(3) No está mal que los seres humanos maten a otros animales para comer.

Esta versión del argumento, a diferencia de la primera, no se basa en la comparación entre la depredación humana y la depredación en la naturaleza. Más bien descansa en el principio moral general, expresado en la primera premisa, de que si un animal es un comedor de carne por naturaleza –como se supone que lo son los seres humanos–, entonces no hay nada de malo en que los animales maten a otros animales para comer. Esto puede ser verdad incluso si hay diferencias morales importantes entre el comportamiento humano y el comportamiento animal. Por lo que esta versión del argumento no está necesariamente abierta a las mismas críticas que la primera.

Con todo, el principio moral general subyacente a este argumento se enfrenta a graves problemas. No es poco frecuente sostener que si algo es natural, es moralmente aceptable, y esto parece ser lo que apoya la primera premisa del argumento. Pero no hay una conexión conceptual obvia entre el comportamiento natural y el comportamiento moralmente correcto. Visto desde una perspectiva darwiniana, lo que ha dado forma al comportamiento animal durante la larga historia de la vida en este planeta es la lucha por la supervivencia. El comportamiento “natural”, en este sentido, es simplemente cualquier comportamiento que tiene más éxito en esta lucha competitiva, y esto no tiene nada que ver con promover ideales morales. Aquellas formas de comportamiento que favorecen más la transmisión de un material genético del animal a generaciones futuras son preferidas, y aquellas formas de comportamiento que favorecen menos llegar a ese fin son relegadas. Por esta razón hay muchas formas de comportamiento que son perfectamente naturales y, sin embargo, bastante deplorables cuando son vistas desde un punto de vista moral. Es, por ejemplo, “natural” para el fuerte dominar al débil y para los animales participar en violentos rituales de apareamiento. Entre los seres humanos puede que incluso el racismo, el sexismo, la guerra y el genocidio sean naturales. Aunque nadie sostendría que esas prácticas son moralmente inofensivas. Vivir una vida moral supone procurar conseguir un mundo mejor, y no simplemente ajustarse a los modos de la naturaleza. Por lo tanto, la depredación podría tal vez sea natural para muchos animales, incluyendo a los seres humanos, y sin embargo ser algo moralmente inaceptable. Si el mundo se vería mejorado si el sufrimiento fuese reducido,

y si la depredación contribuye a la cantidad de sufrimiento en el mundo, entonces sería mejor que la depredación no ocurriera (si todo lo demás se mantiene igual).

El argumento se enfrenta a otros problemas. Aunque algunos filósofos, como John Hill,⁴ sostienen que los seres humanos poseen características herbívoras y carnívoras, hay muchas razones, enraizadas en nuestro pasado fisiológico y evolucionista, para creer que los humanos no son verdaderos omnívoros. Y si no lo somos, entonces la segunda premisa es falsa y el argumento colapsa. Otra objeción tiene que ver, no con el argumento en sí, sino con su aplicación al consumo de carne en Estados Unidos y otras naciones industrializadas. Nadie puede afirmar de manera razonable que los métodos de las granjas industriales empleados en estos países son en algún sentido “naturales”. Por lo tanto, en principio puede que sea permisible para los seres humanos usar animales como comida, pero en la práctica en el mundo real, puede ser que todavía esté mal, debido a los métodos empleados en la ganadería. En el mejor de los casos, el argumento parece proporcionar una defensa de las prácticas cazadoras de subsistencia de los cazadores-recolectores, no de las granjas industriales en las naciones industrializadas. Finalmente, se puede sostener que la depredación es justificable para los seres humanos cuando no hay disponibilidad de alternativas moralmente preferibles. Así que, por ejemplo, puede ser aceptable para los inuit tradicionales matar animales para comer, dado que no existen alternativas, pero no sería permisible para los estadounidenses hacer lo mismo, dado que las alternativas vegetarianas se encuentran disponibles con facilidad.

Volvamos ahora a una versión muy diferente del argumento que algunas veces es denominado como la “reducción de la depredación”. Una reducción (o más precisamente, una *reductio ad absurdum*) es un argumento que intenta refutar alguna posición “reduciéndola al absurdo” (es decir, deduciendo de ella alguna consecuencia absurda o ridícula). La reducción de la depredación es un argumento que intenta refutar el vegetarianismo ético al deducir de él una consecuencia absurda que conllevaría la abolición de la depredación natural. “Entre las implicaciones más inquietantes provocadas por la teoría indiscriminada convencional de la liberación animal / los derechos animales”, escribe J. Baird Callicott, “está que, si nos resultase posible hacerlo, deberíamos proteger a los

⁴ Hill, John L., *The Case for Vegetarianism: Philosophy for a Small Planet*, Maryland: Rowman and Littlefield, 1996.

animales vegetarianos inocentes de sus depredadores carnívoros”.⁵ Esta acusación es realizada, de una forma u otra, contra el vegetarianismo ético. Plenamente desarrollada, la reducción de la depredación procede como sigue:

(1) Asumamos, con el vegetariano ético, que los demás animales son miembros de la comunidad moral y, consecuentemente, que existe la obligación moral de aliviar el sufrimiento animal y, aparte de eso, de proteger a los animales de los daños que puedan sufrir.⁶

(2) Los depredadores salvajes dañan a las presas.

Por lo tanto:

(3) Si el vegetariano ético tiene razón, existe la obligación moral de prevenir la depredación en la naturaleza.

(4) Pero es absurdo suponer que hay dicha obligación.

Por lo tanto:

(5) El vegetariano ético está equivocado (es decir, los demás animales no son miembros de la comunidad moral).

El principio moral que explica este argumento es el Principio del Buen Samaritano: si los demás necesitan asistencia y nosotros estamos en una posición de ayudar, deberíamos hacerlo.⁷ “Los demás”, en este contexto, son los demás miembros de la comunidad moral. Según el vegetariano ético, esta categoría incluye a la gran clase constituida por los animales no humanos. Por lo tanto, al igual que deberíamos ayudar a un ser humano en estado de necesidad, deberíamos ayudar a otro animal que se encontrase igualmente en un estado de necesidad. Consideremos, por ejemplo, cuál sería nuestra reacción si otro ser humano fuera atacado

⁵ Callicott, John B., “Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again”, en Hargrove, Eugene C. (ed.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*, (Albany: State University of New York Press, 1992), p. 258.

⁶ Esto debería ser interpretado como una obligación *prima facie*. En otras palabras, el hecho de que un animal esté amenazado de un daño constituye una buena razón moral —que puede ser superada o no por otras consideraciones moralmente relevantes— para ayudar al animal. (Sobre la interpretación de los principios morales adoptados aquí, un principio moral no expresa una obligación moral sin excepciones, sino más bien una razón moral para la acción. Si tenemos una buena razón moral para hacer algo, entonces debemos actuar sobre esa razón, si es posible, a menos que tengamos mejores razones morales para no hacerlo. Lo más justo es actuar según las *mejores* razones morales en cualquier situación).

⁷ De nuevo, esto debería ser interpretado como una obligación *prima facie*. Si ayudar a una persona afectada supusiera dañara a otra directamente, esto contaría como una buena razón moral para no intervenir. Esto es desde luego relevante al asunto de la protección de presas. Extender la protección a las presas bien puede suponer condenar a los animales depredadores a la muerte por hambre.

por un animal salvaje. Es obvio que mantenernos al margen y no hacer nada estaría mal. Siempre que sea posible, tenemos una obligación moral de proteger a todos los miembros de la comunidad moral para que no sufran daños, independientemente de que estos sean causados por un crimen, por accidentes, por enfermedades, por desastres naturales o por animales salvajes. Por lo tanto, tenemos la obligación de proteger a los seres humanos de los depredadores. El problema para el vegetariano ético es que si los animales son miembros de la comunidad moral, por pasos paralelos en el razonamiento llegamos a la conclusión de que las presas deberían ser protegidas de los depredadores. ¿Pero cómo puede alguien mantener razonablemente que hay una obligación de abolir la depredación natural? Dado que esta conclusión es inaceptable, la asunción sobre la que descansa es también inaceptable. Los animales, en otras palabras, no son miembros de la comunidad moral.

A pesar de su aparente ingenuidad, la reducción de la depredación no puede ser fácilmente rechazada, como muchos filósofos han intentado hacer. “La respuesta corta y simple”, escribe Singer, tras formular la cuestión de la depredación de presas, “es que, una vez que hemos abandonado nuestra pretensión de «dominar» a las otras especies, deberíamos abstenernos por completo de interferir en sus vidas, dejarles en paz en la medida de lo posible. Habiendo abandonado el papel de tiranos, tampoco deberíamos intentar ser Dios”.⁸ Pero esta respuesta rápida es difícilmente consistente con la propia afirmación de Singer de que el sufrimiento animal tiene que ser considerado de igual manera que el sufrimiento humano. Si los animales son miembros de la comunidad moral, y no en menor medida que los seres humanos, entonces no estamos “interfiriendo” con ellos al protegerlos del daño; sino que, más bien, estamos respondiendo a sus necesidades y mostrando tanta preocupación por sus intereses como por los intereses de otros seres humanos.

Singer admite que esta respuesta corta y simple es inadecuada. Es concebible, concede, “que la interferencia humana mejore las condiciones de los animales y que, por tanto, esté justificada”. Pero continúa:

Juzgando por nuestra propia historia, cualquier intento de cambiar los sistemas ecológicos a gran escala va a acarrear más daños que beneficios. Por esa razón, aunque fuera la única, es cierto decir que salvo en unos pocos casos muy limitados ni podemos ni debemos intentar controlar toda la naturaleza. Ya hacemos bastante si eliminamos por nuestra parte las muertes innecesarias y la crueldad con otros animales.⁹

⁸ Singer, *op. cit.*, p. 259.

⁹ *Ibid.*

Seguramente Singer no diría que “hacemos suficiente” por otros seres humanos si eliminamos nuestra propia innecesaria matanza y crueldad hacia ellos.¹⁰ Entonces, ¿cómo es que hacemos suficiente por los otros animales al abstenernos de estas prácticas? ¿Por qué, en otras palabras, deberíamos intervenir de parte del ser humano, pero sencillamente dejar a los otros animales a su suerte? Para ser francos, Singer *no puede* decir esto. Para Singer el vegetarianismo es una forma de boicot asumida con el propósito de acabar con el sufrimiento de los animales en las granjas industriales. Al comprar productos cárnicos, los consumidores no dañan ellos mismos directamente a animales; sino que, más bien, es la industria cárnica quien hace esto. Por lo tanto, la obligación de hacerse vegetarianos que tienen los consumidores no está basada en la obligación de abstenerse de dañar animales, sino en la obligación de *proteger* a los animales del daño.¹¹ Si debemos proteger a los animales de los daños causados por la industria cárnica, ¿por qué no debemos protegerlos de los daños causados por los depredadores naturales? Puede ser verdad que intervenir a gran escala en el funcionamiento de la naturaleza haría más mal que bien; pero de esto no se sigue que no debemos hacer nada, o intervenir solamente en unos “pocos y muy limitados casos”. Esto es pensar en blanco y negro. En todo caso, la respuesta de Singer no capta la idea. La cuestión importante es si el vegetarianismo ético supone una obligación moral de proteger a las presas. Incluso si en la mayoría de los casos esta obligación es invalidada por otras consideraciones, el quid de la cuestión en lo que toca a la reducción de la depredación es que es absurdo, para empezar, suponer que existen dichas obligaciones. Si una consecuencia de la visión moral de Singer es que *existe* tal obligación, incluso aunque normalmente esta tenga que ser dejada de lado ante otras consideraciones de más peso, entonces Singer debe disipar de alguna manera el aparente absurdo de esta consecuencia.

¹⁰ En el Capítulo 8 de Singer, Peter, *Ética práctica*, Madrid: Akal, 2009 [1979], por ejemplo, Singer sostiene que las naciones ricas deberían intervenir para ayudar a acabar con el hambre en las naciones pobres. Aquellos que mueren de hambre no son los objetivos de la matanza innecesaria y la crueldad, sino las víctimas de la desatención culpable.

¹¹ Esta afirmación es discutible. Aunque es verdad que los consumidores no dañan *directamente* a los animales de granja al comprar productos cárnicos, podemos preguntarnos si los dañan *indirectamente*. Dejo que el lector decida. La idea que aquí estoy sosteniendo es que para Singer ser vegetariano es una forma de *prevenir* la crueldad producida a los animales por la industria cárnica, y es, en este sentido, una forma de *proteger* a los animales del daño.

Tom Regan enfoca el problema de una forma diferente, sosteniendo que no hay obligación de prevenir la depredación en la naturaleza porque los depredadores salvajes no son agentes morales y, por lo tanto, no pueden violar los derechos de las presas. En *The Case for Animal Rights* escribe:

Solamente los agentes morales pueden tener deberes, y esto es así porque solamente esos individuos tienen las habilidades cognitivas y de otro tipo necesarias para ser considerado moralmente responsable por lo que hacen o dejan de hacer. Los lobos no son agentes morales. No pueden emplear razones imparciales que sean aplicadas en su toma de decisiones; esto es, no pueden aplicar el principio formal de justicia ni ninguna de sus interpretaciones normativas. Siendo esto así, no podemos realmente decir que ni los lobos en particular, ni los pacientes morales de manera general, puedan tener *ellos mismos* obligaciones hacia nadie ni que, por lo tanto, puedan tener la obligación particular de respetar los derechos poseídos por otros animales. Por lo tanto, al afirmar que tenemos un deber *prima facie* de ayudar a aquellos animales *cuyos derechos son violados*, no estamos sosteniendo que tengamos una obligación de ayudar a la oveja contra el ataque del lobo, dado que el lobo no puede violar ni dejar de violar los derechos de nadie.¹²

Que los lobos violen el derecho de las ovejas puede ser o puede no ser verdad, pero seguramente esta no es la única consideración relevante para decidir si hay una obligación de proteger a las ovejas de los lobos. Consideremos, de nuevo, cuál sería nuestra reacción si un ser humano fuera atacado por un animal salvaje. No es posible afirmar de forma razonable que el hecho de que un animal salvaje no sea un agente moral, y no pueda, por lo tanto, violar los derechos de nadie, nos dispense de cualquier obligación de acudir en ayudar de esa persona. Tenemos la obligación moral de proteger a todos los miembros de la comunidad moral para que no sufran daños siempre que esto sea posible, al margen de que tales daños los ocasionen agentes morales o no. Si las ovejas son miembros de la comunidad moral, se sigue desde luego que hay una obligación de protegerlas de los lobos, independientemente de que estos violen sus derechos o no.

¿Cómo puede el vegetariano refutar de modo satisfactorio la reducción de la depredación? Nuestra discusión de Singer sugiere una forma en la que esto es posible. Quizá la obligación de hacerse vegetariano no está basada en la obligación de proteger a los animales del daño, sino en la obligación de protegerlos del daño *innecesario*. Esto pone de manifiesto una distinción importante entre la ganadería y la depredación natural. Mientras que los depredadores salvajes deben matar a otros animales para comer

¹² Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, Berkeley: University of California Press, 1983, p. 285.

o, si no, morir de hambre, para la amplia mayoría de la gente la carne es simplemente un lujo. Si hay una diferencia moralmente importante, entonces puede que no sea obligatorio prevenir la depredación natural incluso aunque sí sea obligatorio boicotear los productos de la ganadería. Sin embargo, esta respuesta tiene un serio defecto, que consiste en que no explica por qué deberíamos todavía proteger a los demás seres humanos de los depredadores, como se supone que deberíamos hacer. Los seres humanos no están por naturaleza en la cúspide de la cadena alimenticia. A lo largo de la mayor parte de la historia humana (e incluso a día de hoy en algunas partes del mundo), los seres humanos han sido las presas naturales de los grandes felinos y otros depredadores. Si los animales son miembros de la comunidad moral no en menor medida que los demás seres humanos, y merecen nuestra compasión, entonces no podemos sostener coherentemente que deberíamos proteger a los humanos pero no a los animales de los estragos de la depredación.¹³

La única posibilidad restante parece que es rechazar la cuarta premisa de la reducción (es decir, reconocer que el vegetarianismo ético implica la obligación de prevenir la depredación natural, pero negar que esta consecuencia sea absurda). Esta, por ejemplo, es la posición defendida por Stephen Sapontzis y criticada por Kent Buldner. Sapontzis sostiene que estamos moralmente obligados a prevenir la depredación en la naturaleza, al menos cuando, al hacerlo, no produzcamos más sufrimiento del que prevenimos. Baldner, razonando desde el punto de vista de una ética holista, afirma que una obligación de prevenir la depredación natural es moralmente absurda. Suponer que la depredación es inaceptable, como Sapontzis hace, implica que hay algo en la naturaleza que es moralmente repugnante. Para Baldner dicha postura es profundamente arrogante.

¹³ Un modo en el que podemos intentar resolver esta inconsistencia es sosteniendo que (normalmente) la vida humana tiene mayor valor que la vida animal. Aunque podemos no ser capaces de escoger entre la vida de una oveja y la vida de un lobo (que se come a la oveja o a otra presa para sobrevivir), sin duda podemos elegir entre la vida de un ser humano (normal) y la vida de un lobo (o algún otro depredador natural). Esto puede explicar por qué no sería inconsistente proteger a los seres humanos de los depredadores naturales, pero no a otros animales. Esta es una posición verosímil, no obstante, consideremos el siguiente caso imaginario. Supongamos que la Tierra fuera invadida por extraterrestres carnívoros que pudieran satisfacer sus necesidades nutricionales solamente al consumir carne humana. Supongamos además que esos extraterrestres sobrepasan en mucho a los seres humanos en inteligencia, racionalidad, etc., así que la vida extraterrestre fuera juzgada como más valiosa que la de los seres humanos. ¿No tendríamos la obligación, por este motivo, de proteger a los seres humanos de esos depredadores extraterrestres?

Sin comentar más el intercambio de palabras entre Sapontzis y Baldner, examinemos brevemente la acusación de que la obligación de prevenir la depredación natural es moralmente absurda. ¿Qué significa esto exactamente? Parece haber dos posibilidades. Primero, puede suponer que la obligación de proteger a las presas de los depredadores naturales es intrínsecamente absurda, como la obligación de proteger a las rocas de la erosión natural, o de proteger al agua de la evaporación. Simplemente no tiene ningún sentido moral en absoluto. Segundo, puede suponer que dicha obligación, aunque moralmente significativa, es sin embargo incompatible con nuestras convicciones morales más profundas. No nos debería sorprender que los holistas éticos, como Baldner y Callicott, a cuya posición moral da forma la ética de la tierra de Aldo Leopold, insistirían en que la obligación de proteger a las presas de los depredadores naturales es moralmente absurda. Según Leopold, “una cosa es correcta cuando tiene a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es errónea cuando tiende a lo contrario”.¹⁴ Para Leopold el sufrimiento soportado por las presas no es en sí mismo una buena razón moral para interferir en las operaciones de la naturaleza. Es el bien de toda la comunidad de vida lo que tiene importancia moral, no el bien de cualquier ser vivo individual. Si la relación depredador/presa, en todas sus múltiples formas, contribuye a la “integridad, estabilidad y belleza” de la naturaleza, como podría decirse que hace, entonces para Leopold debería ser preservada.

¿Es la obligación de proteger a las presas algo moralmente absurdo en alguno de estos sentidos? Hay ejemplos que sugieren lo contrario. Consideremos el caso de un insecto, conocido como *cephemyia trompe*, cuyas larvas se alimentan y crecen en las ventanas de la nariz del reno, asfixiando lentamente a los animales hasta la muerte.¹⁵ Si tal parasitismo pudiera ser eliminado sin coste importante para nosotros mismos y sin perturbar el equilibrio de la naturaleza, ¿deberíamos hacerlo? Aunque podemos dudar acerca de si interferir en el ciclo vital del *cephemyia trompe*, ¿cómo no podemos tener compasión por un animal muriendo de una muerte lenta por asfixia? ¿Sería intrínsecamente absurdo o incompatible con nuestras convicciones morales más profundas sugerir que debemos tener compasión ante esta terrible experiencia? Está claro que

¹⁴ Leopold, Aldo, *Una ética de la tierra*, Madrid: Los libros de la catarata, 2005 [1949], p. 155.

¹⁵ Este ejemplo es tratado por Naess, Arne, “Should We Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature?”, *Pan Ecology*, 6 (1), 1991, 1-5.

no. La diferencia entre proteger a las rocas de la erosión y proteger a los animales de la depredación es que las rocas no *sufren* por la erosión, mientras que los animales ciertamente sí sufren por la depredación. Si el sufrimiento animal cuenta para algo en el equilibrio moral, entonces el hecho de que los animales sufren por la depredación constituye una buena razón moral para evitarla, una razón conforme a la cual debemos actuar, a menos que haya otras consideraciones opuestas que prevalezcan sobre ella. Como Singer observa, hay razones para suponer que cualquier intento de alterar el sistema ecológico a gran escala haría más mal que bien.¹⁶ De todos modos no es *intrínsecamente* absurdo suponer que hay una obligación de proteger a los animales de los depredadores naturales, incluso si esta obligación tiene una aplicación práctica limitada. Ni entra en conflicto con nuestras convicciones morales más profundas (excepto quizá en el caso de los holistas éticos). Si una de estas convicciones es que debemos esforzarnos por reducir la cantidad de sufrimiento en el mundo, entonces ayudar a las presas por lo menos en algunos casos es una forma en la cual esto se puede conseguir.

¹⁶ Aunque Singer no especifica cuáles son estas razones, hay dos que son bastante obvias. Primero, como ya se ha señalado, lo más probable es que extender la protección a las presas incluiría condenar a un número indefinido de depredadores a la muerte por hambre. Segundo, segregar con éxito a los depredadores de las presas requeriría restringir enormemente la libertad de estos animales, así que se reduciría la calidad de sus vidas. Una consideración adicional es que la energía y recursos invertidos en cualquier esfuerzo a gran escala para proteger a las presas estarían casi con seguridad mejor utilizados en la preservación y restauración de hábitats salvajes. Como una política general, hacemos más bien a los animales al protegerlos de la invasión humana que al protegerlos de los depredadores naturales.