

SUFRIMIENTO ANIMAL, IPSEIDAD Y ESCATOLOGÍA: UN ARCANO PARA LA TEODICEA

ANIMAL SUFFERING, SELFHOOD AND ESCHATOLOGY: A PUZZLE FOR THEODICY

Enrique ROMERALES ESPINOSA
Universidad Autónoma de Madrid*

RESUMEN: El sufrimiento de los animales constituye el mayor escollo para la teodicea. Ni la defensa de los bienes de orden superior ni el recurso a la escatología, justificaciones estándar para el sufrimiento humano, sirven aquí. El teísmo (abrahámico) necesita una reforma profunda que explore nuevas vías. Aquí examinamos las hipótesis de un cielo o paraíso para los animales y de la trasmigración de sus almas, junto con la cuestión ligada de la conciencia e ipseidad de los animales superiores. Tras rechazar las ideas de un cielo específico para los animales y de que los animales sean almas humanas transmigradas expiando sus pecados, concluimos que los animales superiores son personas, y conjeturamos que, si poseyeran una esencia espiritual, una *haecceitas*, podrían madurar intelectual y moralmente a lo largo del proceso evolutivo a través de su incorporación en sucesivos organismos biológicos de complejidad creciente, hasta devenir racionales y dignos de alcanzar un estado celestial.

PALABRAS CLAVE: teodicea, sufrimiento animal, trasmigración, conciencia, escatología, cielo.

ABSTRACT: Animal suffering is the highest hurdle for theodicy. Neither the defense of the higher-order good nor resorting to eschatology, standard justifications for human suffering, are of any use here. Theism needs a deep reform to explore new paths. We survey here the hypotheses of a heaven or Paradise for animals and of the transmigration of their souls, together with the connected issue of consciousness and selfhood in higher animals. After rejecting both the idea of a specific heaven for animals and that animals

* Departamento de Filosofía. Fac. de Filosofía y Letras, c/ Francisco Tomás y Valiente 1, Campus Cantoblanco, 28049 Madrid. Email: enrique.romerales@uam.es. El presente artículo es resultado del Proyecto de Investigación “Providencia y libertad en los modelos del teísmo clásico y del teísmo analítico” (PID2021-122633NB-100), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

are human souls expiating their sins, we conclude that higher animals are persons, and we conjecture that, if they possessed a spiritual essence, an *haecceitas*, they could mature intellectually and morally along the evolutionary process through increasingly complex successive biological organisms, until they eventually become rational and worthy of reaching a heavenly state.

KEYWORDS: theodicy, animal suffering, transmigration, consciousness, eschatology, heaven.

1. Introducción: La teodicea de bienes de orden superior y sus límites

Una amplia mayoría de filósofos reconoce que existen dos clases bien diferenciadas de males: los naturales y los morales. Los naturales existen desde que hay criaturas sensibles al dolor físico y al sufrimiento psicológico en todas sus diversas manifestaciones. Los morales, en cambio, solo surgen con la aparición del ser humano, una criatura con (supongamos) libre arbitrio, conciencia y responsabilidad moral. Hay que destacar que la historia y la cantidad de los males naturales es inmensamente mayor que la de los morales, porque los primeros animales aparecieron en el Cámbrico hace unos 500 millones de años, mientras que los humanos tenemos solo unos cientos de miles de años. Los bienes y males naturales son, pues, los bienes y males por antonomasia, *por defecto*, y constituyen algo que cualquier teodicea debe intentar justificar.

Una respuesta teísta bastante frecuente ante los males naturales es que son *condición de posibilidad* de ciertos bienes morales.¹ Estos bienes morales son de *orden superior* en un doble sentido: (a) su *posibilidad* depende de la *existencia previa* de los males naturales (y su existencia depende causalmente de ellos) y (b) su *valor* se supone superior al de los bienes naturales. Así, surge esta explicación teísta de los males naturales: posibilitan la existencia de bienes axiológicamente superiores (heroísmo, solidaridad, generosidad, compasión, caridad...) que *compensarían* la existencia de los males naturales de primer orden.

Examinemos brevemente (a). ¿Es posible el ejercicio de las virtudes (justicia, fortaleza, generosidad...) y actitudes emocionalmente loables (compasión,

¹ Así lo defiende John Hick, en su influyente libro *Evil and the God of Love* (Hick 1966 [2010]: 253 y ss.); y también Richard Swinburne en *The Existence of God* (Swinburne 2004: 237 y ss.).

empatía, piedad...) en una situación paradisíaca, sin mal físico ni psicológico alguno?² Parece complicado. En un Paraíso no hay injusticia, ni miseria, ni dolor, ni sufrimiento..., por lo que no podría suscitarse ni justicia, ni caridad, ni compasión etc. Pero quizás sí podría haber por ejemplo amistad (¿acaso un Paraíso sería tal sin ella?). Sin embargo, las amistades cerradas podrían generar envidia en otros, y quizás incluso ciertas enemistades, lo que comportaría tanto sentimientos y actitudes reprobables (males morales) como sufrimiento y frustración (males naturales). Uno podría sentirse desplazado, o ninguneado, por el hecho de que alguien a quien admira no le hiciera el suficiente caso y dedicara más atención a otros. Esto muestra la dificultad de la misma noción de Paraíso, pero parece necesario al menos el sufrimiento psicológico (p. e. sentirse minusvalorado, preterido, incluso ninguneado) para que puedan generarse algunos de los bienes de segundo orden: empatía, compasión, apoyo, consuelo. De modo que daré por sentado que el punto (a) es correcto: tiene que haber males naturales, de primer orden, al menos psicológicos, para que puedan surgir bienes morales de orden superior.

En cuanto a (b), el *valor global* de efecto-malo-físico/psicológico causante de la acción virtuosa (o al menos de sentimientos nobles), se supone que *compensa*, que *vale la pena*. Así, por ejemplo, el sufrimiento, incluso el pánico de los atrapados en un incendio se vería compensado por el heroísmo de quienes logran salvarlos; o la penuria y miseria de quienes la padecen, por los actos de caridad y el ejercicio de solidaridad de quienes ayudan. Sin embargo, esto es mucho más discutible por tres razones. En primer lugar, (1) una enorme parte del dolor y sufrimiento existente *no genera ningún bien de orden superior* porque: o bien (a) pasa enteramente desapercibido; o (b) quienes se aperciben son insensibles e insolitarios; o (c) quienes se aperciben, aun queriendo ayudar, simplemente no pueden hacer nada al respecto –lo cual, a su vez, genera frustración y sufrimiento–.

En segundo lugar, (2) en muchos casos se generan *sentimientos nobles* (lástima, compasión, empatía...) pero que *no se traducen en acciones virtuosas* (por pereza, egoísmo, desidia, cobardía o cualesquiera otros *males de segundo orden*). Así, estamos hartos de ver cómo mandatarios de países democráticos, supuestamente defensores de la legalidad internacional y de los principios morales, se indignan públicamente ante sátrapas que cometen con desfachatez horribles crímenes (Bin Salman, Putin...), pero no hacen nada por evitar que sigan cometiendo impunemente sus atrocidades.

² Hick (1966 [2010]: 322 y ss.) lo pone en cuestión.

Y, en tercer lugar, (3) en muchos casos es muy *discutible que los bienes de segundo orden compensen los males de primer orden*. Si en un incendio las personas encerradas sufren un pánico terrible antes de ser rescatadas, ¿compensa el heroísmo de los rescatadores las penalidades de los rescatados? Quizá. Pero, ¿y si algunos de los atrapados mueren? Más dudoso. ¿Y si algunos de los rescatadores también mueren? Aún más dudoso. Y si, como en las Torres Gemelas el 11S, mueren casi todos los atrapados y cientos de los rescatadores, obviamente el heroísmo de los últimos no parece *compensar tanto horror para las víctimas y sus allegados*.

A la objeción (1) se suele responder alegando que lo relevante no es que los males de primer orden *causen* bienes de segundo orden como reacción; lo crucial es que los *posibiliten*: son su *condición de posibilidad* y, por ende, tienen que existir. La réplica habitual entre los ateístas es que existen seguramente *demasiados* males de primer orden.³ Además, (a) y (c) *ni siquiera posibilitan* los bienes de segundo orden. Y aunque (b) sí los posibilita, al no generarlos, lo que provoca son males de segundo orden (insensibilidad, insolidaridad, displicencia, desidia).

La objeción (2) no es menos relevante. Cuando de hecho se generan bienes de segundo orden, pero solamente en términos de sentimientos o emociones, *y no de acciones concretas*, es muy difícil aceptar que tales sentimientos compensen el dolor o el sufrimiento que los suscitan. ¿Cómo va a compensar la mera compasión de los espectadores, aunque sean millones, el sufrimiento y la muerte de quienes p. e. quedan enterrados bajo la lava de un volcán, son engullidos por un tsunami, o son arrastrados y sepultados por las inundaciones y el lodo, como acaba de ocurrir en la terrible DANA⁴ de Valencia? Además, si bien el sufrimiento inútil de quienes asisten impotentes (en directo o en diferido) a la tragedia muestra su sensibilidad y nobleza moral, ello mismo les genera un gran sufrimiento psicológico (angustia, horror, impotencia), lo cual añade mal natural, de primer orden, al que ya están padeciendo las víctimas.

³ Pero aquí entra la sutil cuestión de la ponderación ¿quién puede dilucidar *cuánto* es demasiado en estos contextos? Si nadie (humano) pudiera, tendríamos una réplica viable para el denominado “teísmo escéptico”.

⁴ Este desgraciado acontecimiento ha tenido lugar mientras reviso las galeradas para imprenta de un artículo aceptado para su publicación en 2022.

En cuanto a la objeción (3), son tantos los casos en que no hay un final feliz de la historia,⁵ que solo si valoramos las acciones virtuosas muy por encima del dolor y el sufrimiento podremos considerar fallida la objeción. Solo podrá rechazar esta objeción quien considere que, por ejemplo, el heroísmo de quienes arriesgaron (y en cientos de casos perdieron) su vida en las Torres Gemelas compensa el sufrimiento de las víctimas y de sus familiares.

Seguramente la única manera de poder superar estas objeciones es meter en la ecuación la vida futura; una vida en la que las lágrimas serán enjugadas y los sufrientes compensados. Porque en este caso, el bien de orden superior –la beatitud eterna de una vida celestial– se logra al precio del sacrificio y el sufrimiento terrenal, máxime si este se acepta y uno se encomienda a la voluntad de Dios. Así, al menos, lo han solidado ver los teólogos de los monoteísmos abrahámicos: “Si Dios estuviera justificado al permitir una cierta cantidad de sufrimiento sobre la Tierra, si es compensado por la felicidad en la vida futura, pero Dios no nos diera esa vida futura, entonces la justificación [por la defensa del libre albedrío] no serviría” (Swinburne, 1998: 18). Supongamos con Swinburne que, añadiendo la supervivencia *post-mortem* y la vida eterna celestial, las tres líneas de réplica a esas tres objeciones fueran suficientes en el caso del dolor y el sufrimiento humano. Ante el sufrimiento, el injusto tiene su merecido; el justo tendrá su divina recompensa; el mártir una recompensa aún mayor. En definitiva: no podría haber teodicea sin escatología.

2. Sufrimiento animal y bienes de orden superior

Si la teodicea de bienes de orden superior por sí sola (sin escatología) resulta insuficiente en el caso de los humanos, aún más en el caso de los animales. Su gran problema es que no sirve para explicar la gigantesca cantidad de males naturales en el reino animal desde sus ancestrales inicios.

⁵ Otra cuestión relevante es para quién es feliz el final en cuestión. Así, en el libro de Job hay un “final feliz” porque Dios restituye por duplicado todas las pérdidas que Job sufrió en hijos y ganado. Esto será bueno para los que nacen; más dudoso es que compense al propio Job (la pérdida del ganado es reparable, pero la de los hijos no). Pero, desde luego, no es ningún final feliz para los primeros hijos que murieron aplastados al derrumbarse la casa, y que no van a volver a la vida (Job, 1:18).

Reparemos en que el sufrimiento en el mundo animal no radica solo en la lucha por la vida, por el territorio, por la alimentación o por la reproducción (como señalaba Darwin), además de los procesos naturales de enfermedad, envejecimiento y muerte. Entre las causas del sufrimiento animal una de las más frecuentes es el parasitismo, en el que miembros de una especie sufren, se deterioran o incluso mueren en beneficio de los miembros de otra. El parasitismo es una estrategia de supervivencia muy exitosa en la naturaleza, pues probablemente haya más especies de parásitos en la Tierra que seguidores de cualquier otra estrategia. Los mismos virus, que superan en número a cualquier otro organismo, son parásitos. No obstante, “el éxito de la estrategia de vida parasitaria no tiene que pintar la naturaleza como áspera y cruel. Muchos parásitos pasan desapercibidos para sus huéspedes, quienes prosiguen con su vida sin apercibirse de los parásitos que albergan.”⁶ Aun así, los parásitos nunca benefician.

Otro aspecto más de sufrimiento animal en la naturaleza lo constituyen las numerosas especies con estrategias de reproducción r, aquellas compuestas por individuos generalmente pequeños, con escasos mecanismos de defensa, de quienes los progenitores no se encargan cuando nacen y cuya especie sobrevive gracias a muy altas tasas de reproducción, pues la mayoría de los individuos son engullidos por otras especies o simplemente fallecen en fase muy temprana. Así, por ejemplo, las tortugas marinas, los petirrojos o muchas especies de peces y de insectos. Obviamente no hay sufrimiento cuando un pez se come las huevas de otro pez, pero sí cuando se come a los alevines o a ejemplares ya más desarrollados.

Pues bien, respecto de la objeción (1): antes de la aparición de los humanos, el sufrimiento animal no era condición de posibilidad de ningún bien de orden superior, es decir, de bienes morales (ni en sentimientos ni en acciones) sencillamente *porque no había seres morales*. Esto, por sí solo, me parece que frustra cualquier expectativa de este tipo de teodicea. Respecto de (2): una vez existen los seres humanos, el sufrimiento animal ha generado sobre todo desdén, y en muchos casos ha sido objeto de macabra diversión (desde los combates entre animales en el circo romano hasta las corridas de toros). Los humanos hemos

⁶ Balcombe (2010: 156). En general los parásitos no acaban con la vida de su huésped, pues como mecanismo natural beneficia más mantenerlo vivo. Así, los ácaros que colonizan una oreja de una polilla hasta dejarla sorda de ese oído se abstienen de colonizar la otra oreja, aun cuando se abarroten en la primera: una polilla sorda del todo es presa fácil de los murciélagos, quienes acabarían a la vez con todos los ácaros. Y tampoco hemos de olvidar los casos de mutualismo, en los que una y otra especie se benefician mutuamente.

utilizado durante milenios a los animales exclusivamente en beneficio propio, sin importarnos para nada su sufrimiento. Los movimientos de derechos de los animales son muy recientes y aún bastante minoritarios a nivel planetario.

Respecto de (3): es igualmente difícil pensar que las acciones nobles y virtuosas que genera el sufrimiento animal en quienes las suscita *compense* globalmente y siempre el sufrimiento de los propios animales. Si atropello a un perro accidentalmente y lo recojo, curo, acojo y cuido de por vida, probablemente eso compense el daño causado por el atropello a ese perro. Pero los casos así son la excepción, no la regla. Por cada animal atropellado, recogido y cuidado hay miles atropellados que mueren o quedan malheridos y abandonados a su suerte. El teísmo tiene que abordar seriamente el problema del sufrimiento animal abriendo otras perspectivas, porque aquí la generación, incluso la posibilitación de bienes de segundo orden es o inexistente o inane.

¿Cómo responder, entonces, a la primera dificultad? ¿Por qué el sufrimiento animal previo a la aparición del hombre? ¿Qué sentido podría tener? Una explicación es la de John Hick: la existencia de los animales se justifica para que la aparición del hombre, ubicada al final de un largo proceso evolutivo, ocurra naturalmente y, así, no viole la *distancia epistémica* entre creador y criatura, necesaria para preservar la espontaneidad y libertad humana (1966 [2010]: 315). Pero esto plantea dos agudos problemas. En primer lugar, eso supone tratar *a todas las especies* como medios para la realización de la humanidad. Y, en segundo lugar, aun admitiendo la pertinencia de esta distancia epistémica para salvaguardar la autonomía humana, ¿por qué un proceso tan enorme y con tantas vías muertas en la evolución en lugar de uno más breve y directo?⁷ ¿No se habría mantenido igual de bien esa distancia epistémica si, por ejemplo, no hubieran existido los dinosaurios durante 160 millones de años?⁸

Otra explicación parecida es la de Michael Murray: que un universo que va del caos al orden es intrínsecamente bueno, y que el dolor animal en él es

⁷ Un proceso en el que los antropomorfos representan otras tantas sendas perdidas, susceptibles de sufrimiento, pero cuya capacidad de ejercitar los bienes morales de segundo orden nos resulta problemática, al menos en los más primitivos, mientras que su capacidad de sufrimiento físico y psicológico es indudable.

⁸ Recientemente (16-IV-21) *Science* ha publicado un estudio en el que se calcula que debieron de existir 127.000 generaciones de Tiranosaurios Rex, llegando a alcanzar 2.500 millones de ejemplares (Marshall et al., 2021: 284). Espanta imaginar la cantidad de sufrimiento causado por semejantes máquinas de triturar.

inevitabile y queda “superado” por la bondad intrínseca de tal universo. Así, dice que el sufrimiento animal es necesario, pues “en un mundo gobernado por regularidades nómicas, y que va del caos al orden, es necesario un espectro de organismos con capacidades cognitivas crecientemente complejas para asegurar la emergencia de seres capaces de libertad moralmente significativa” (2008: 191). Que el sufrimiento *de todas* las especies sea *superado* por el surgimiento final de los humanos resulta aberrante. Pero, incluso si fuera así, la objeción esencial permanece: ¿era imprescindible tanto sufrimiento para que apareciera el *homo sapiens*? Seguramente un ser omnípotente podría haber reducido significativamente la cantidad de sufrimiento disponiendo una evolución de especies más rápida, más lineal y mucho menos cruenta.

En suma, las propuestas de Hick y Murray resultan insuficientes para justificar todo el sufrimiento animal. Pero cuando dentro de los monoteísmos abrahámicos revisamos la lista de propuestas alternativas en teodicea específicas para el sufrimiento humano, ninguna *parece* servir para el mundo animal. A saber: ni (i) La forja-de-almas de John Hick (porque los animales no tienen alma); ni (ii) el sufrimiento redentor del pecado, desde Orígenes hasta san Agustín (porque los animales no han pecado, al no ser libres); ni (iii) el castigo por la expulsión del Paraíso, de la teodicea del Génesis (porque no fueron ellos quienes pecaron ni, por tanto, quienes debieron ser castigados); ni (iv) la compensación en la vida eterna junto a Dios (porque para los animales no hay resurrección ni inmortalidad). ¿Cómo puede, entonces, justificarse tanto sufrimiento de tantas especies a lo largo de tantos millones de años por mor de la existencia de la humanidad?⁹ Parafraseando a Churchill: “nunca antes tantos sufrieron tanto por tan pocos”. Si al menos todas las especies fueran herbívoras, con tasas de reproducción muy bajas, ya se habría reducido considerablemente el dolor y el sufrimiento. Y es una exigencia moral para un creador moralmente intachable minimizar el dolor y sufrimiento *de todas* sus criaturas sintientes.

Esto está reconocido en la propia Biblia: al inicio del Génesis, en el relato de la creación, a los humanos, y al resto de los animales, se les impone comer semillas, frutos y vegetales, respectivamente; nunca animales. Recordemos que en el Paraíso no hay dolor ni muerte, y por tanto no hay depredadores. En el Levítico

⁹ “La mayoría de los teólogos modernos convienen en que hubo vida biológica muchos millones de años antes de que los seres humanos tuvieran opción alguna de pecar. ¿Por qué un Dios de justicia (menos aún de amor) permitiría o alentaría las agonías del cambio evolutivo?” (Clark, 2013: 538).

los animales carnívoros se consideran impuros, como si su naturaleza depredadora fuera producto de una inversión del estado puro original. Y el “tercer” Isaías vislumbra un estadio final de reconciliación entre los animales antaño enemigos irreconciliables, como el lobo y el cordero (Is 65:25). En suma, la propia Biblia trasluce una conciencia de que el sufrimiento animal *no debería haberse dado*, y de que estaba ausente al inicio. La historia del Paraíso nos dice que el mal moral fue primero y que desencadenó el mal natural. Teológicamente eso tiene pleno sentido: el mal uso de la libertad, el pecado, trajo el dolor al mundo. Pero incluso en este caso, ¿por qué el castigo alcanza a los animales? Ellos no son responsables de nada; el sufrimiento no los enriquece moral ni espiritualmente; y tampoco les espera una recompensa futura por sus sufrimientos.¹⁰

3. Escatología al rescate: ¿un cielo para los animales?

Llegados a este punto, la única vía para justificar el sufrimiento animal es una revisión profunda del teísmo clásico que permita aplicar también a los animales alguno de los puntos i-iv recién mencionados. Tanto el ii (que los animales sufren por sus pecados) como el iii (que sufren por su expulsión del Paraíso) me parecen poco verosímiles. Los animales no pueden pecar porque el pecado es una desobediencia voluntaria a un mandato divino y, ni Dios parece haber ordenado explícitamente nada a los animales, ni los animales podrían entender sus mandatos, pues no hablan. Tampoco es creíble que hayan sido expulsados de un Paraíso, ni que existiera una fase en la historia del planeta en la que los animales fueran inmunes al dolor, al sufrimiento, a la enfermedad, al envejecimiento, a la depredación o a la muerte. Habremos de explorar, pues, las opciones i y iv: que los animales tengan alguna suerte de alma y que tengan acceso *post-mortem* a una vida celestial.

Comencemos por la última. Recientemente algunos filósofos han reivindicado la idea de que también los animales tendrán una vida eterna en el cielo. La versión fuerte, que se denomina “universalismo animal”, afirma lo siguiente: asumiendo que existe un Dios omnipotente y perfectamente amoroso y justo, entonces a Dios también le importa la felicidad de los animales y elegirá maximizar la de cada animal individual, si con ello no perjudica a ninguna otra criatura ni viola

¹⁰ La gran mayoría de las referencias del AT a los animales se refieren a animales domésticos, cuyo destino va indisolublemente ligado al de sus dueños. Cuando Dios castiga a los seres humanos incluye a sus animales como una mera posesión más a arrebatar o destruir (o más infrecuentemente a restituir).

su libertad. Siendo justo, Dios no discriminará arbitrariamente a los animales no-humanos ofreciendo la oportunidad de entrar en el cielo solo a los animales humanos. Finalmente, dado que los animales no pueden pecar, nunca habrá motivo divino para rechazar su entrada en el cielo (a diferencia de lo que ocurre con los humanos). Por consiguiente, todos los animales no-humanos serán ascendidos al cielo y permanecerán allí para siempre (Graves et al., 2017: 161 y ss.).

Este universalismo animal sostiene que todos los animales irán al cielo porque, como son seres sintientes, susceptibles de placer y dolor; como Dios los ama incondicionalmente; y como carecen de capacidad moral, al ser todos inocentes ninguno merece ni un castigo eterno ni su destrucción definitiva y, por ende, todos irán al cielo (igual que los niños pequeños). Graves et al. ofrecen una batería de argumentos a favor de que Dios, que ama a todas sus criaturas, debería otorgar también a los animales el deleite de la vida eterna feliz, máxime cuando han sufrido tanto, y sin merecerlo, en la vida terrena. No discuto que un Dios perfectamente amoroso *debería* comportarse así con todas sus criaturas inocentes, pero la idea de que los animales accedan al cielo suscita varias cuestiones que dependen¹¹ crucialmente de cuál sea la naturaleza de los animales y de en qué consista el cielo. Desgraciadamente, sobre lo segundo tenemos muy poca información, y solo nos cabe especular. Lo único seguro es que en el cielo, por definición, nadie experimentaría ningún género de sufrimiento.

Comencemos por la *verdadera naturaleza* de los animales. Supongamos que los animales son seres *esencialmente* biológicos, cada uno perteneciente a su especie, y que las funciones biológicas como el desarrollo, la reproducción y, esencialmente, el metabolismo y la nutrición, son necesarias para preservar su identidad. En cuanto al cielo, tenemos básicamente dos concepciones. En la concepción “plástica” del cielo, este es una suerte de paraíso. El cielo es semejante a una Tierra idílica: no hay muerte, no hay decadencia, no hay sufrimiento, la temperatura es ideal, no

¹¹ Graves et al. dedican mucho espacio a argumentar por qué Dios debería admitir en el cielo *también* a los animales (por qué sería arbitraria e injusta una *discriminación de especies*), y por qué en el caso de los animales debería admitir *a todos*. En realidad, juegan con dos barajas: para evitar la discriminación, otorgan a animales y a humanos el mismo estatus ontológico de criatura divina biológica. Pero para restringir el universalismo aplicándolo solo a los animales apelan a la diferencia, pues solo los humanos seríamos personas, sujetos morales responsables e imputables. Sin embargo, mi mayor objeción es que apenas tratan el problema de la naturaleza ni de los animales ni del cielo, para determinar si la supervivencia *post-mortem* celestial de los animales es siquiera en absoluto posible o concebible. Esta misma ausencia se da en Crummett (2008), quien, a pesar de describir seis argumentos a favor del universalismo animal –y respaldar cuatro– tampoco se interesa por las cuestiones cruciales mencionadas.

hay cataclismos, y, también fundamental, nadie ataca a nadie ni lo devora: es un lugar de absoluta paz y armonía. La otra concepción del cielo, la “espiritual”, es aquella en la que, o bien sus habitantes son espíritus puros y su existencia consiste en contemplar la Gloria divina (o en fundirse directamente con la divinidad), o bien es una vida de seres espirituales glorificados que se relacionan entre sí ante la presencia de Dios, de un modo que resulta arduo imaginar.¹²

Pues bien, si los animales son seres esencialmente biológicos, el cielo “espiritual” resulta inaccesible a ellos, dado que no son espíritus. Si Dios transmutara a una pantera en una “pantera espiritual”, no podría tratarse del mismo individuo porque ya no sería un animal y, por ende, el deleite de esa pantera espiritual en el cielo dejaría irresuelto el sufrimiento de aquella pantera de carne y hueso en la Tierra de la que solo es su contrapartida. En suma, para esta concepción de los animales su cielo ha de ser el *paradisiaco*, no el *espiritual*.

Veamos entonces alguno de los problemas que plantea la tesis de un cielo “paradisiaco” por lo que respecta a los animales. En primer lugar, los humanos somos omnívoros, lo cual causa mucho sufrimiento y muerte a los animales; por ello suponemos que en el cielo “paradisiaco”, aunque hayamos de comer (pues es un cielo *material*) ya no comeremos a otros animales.¹³ Por su parte, los animales carnívoros en ese cielo ya no podrán atacar ni devorar a otros animales para no causarles sufrimiento. Eso sería, ciertamente, un paraíso para gacelas, cebras o ñúes, pero ¿qué ocurre con los tigres, los cocodrilos, los lobos o las hienas? La cuestión no es únicamente si los tigres y demás serían plenamente *felices* en un cielo paradisiaco en el que solo comieran vegetales, sino si seguirán siendo tigres, cocodrilos y demás; y la respuesta es “no”, pues el ser depredador y el nutrirse de carne forma parte de la esencia de lo que consiste en ser un tigre o un cocodrilo.¹⁴ Un tigre está diseñado para cazar y devorar, y para digerir carne.¹⁵ Para

¹² Y quizá sea mejor, siguiendo a san Pablo, ni intentarlo: “ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, lo que Dios preparó para los que lo aman” (1Co 2:9).

¹³ En un cielo espiritual nosotros seríamos seres puramente espirituales; o, si tenemos un cuerpo, será un cuerpo espiritual que no necesite nutrición alguna. Y esto no alterará nuestra identidad, dado que somos *personas*, es decir, que nuestra esencia viene dada, no por nuestra especificidad biológica, sino por nuestra conciencia, entendimiento y voluntad libre.

¹⁴ Una posibilidad es que en el cielo hubiera pseudoanimales herbívoros zombis para deleite de los carnívoros. Pero que el cielo esté repleto de zombis lo convierte en un lugar extraño e inquietante.

¹⁵ Como dice santo Tomás: “Si todo mal fuera impedido (por Dios) muchos bienes estarían ausentes del universo. Si no hubiera matanzas de animales, un león dejaría de vivir” (*Summa Theologica*, pt. I, Q. xxii, art. 2.).

suprimir tales rasgos hay que modificar su fisiología, su metabolismo e incluso su morfología (por no hablar de su instinto), con lo que alteraríamos radicalmente su naturaleza; dicho animal simplemente dejaría de ser un tigre.¹⁶ Lo mismo, *mutatis mutandis*, ocurre con el resto de los carnívoros. En suma, ¿qué sentido tiene que existan leones, tigres, cocodrilos o hienas en un cielo paradisíaco si no van a poder depredar? Un tigre o un cocodrilo *vegetariano* no seguiría perteneciendo a la misma *especie animal*, y dado que estamos suponiendo –por el momento– que los animales son seres esencialmente biológicos, si cambia la especie *a fortiori* cambia la identidad individual del animal. Por consiguiente, para que un animal carnívoro pueda ir al cielo y seguir siendo el mismo individuo sin causar daño y sufrimiento a otros animales la única alternativa es que sea contingentemente animal, pero esencialmente un ser espiritual (persona o lo que fuere). Es decir, que tenga el mismo estatus ontológico que el teísmo atribuye a los seres humanos.¹⁷

Supongamos, por el momento, que los animales (al menos los más evolucionados cognitivamente) son efectivamente personas. Entonces ¿cómo no van a poseer ciertas capacidades intelectuales y quizás morales? Respecto a la conducta moral de los animales, aunque habitualmente se ha descartado con ligereza que tengan discernimiento moral alguno, cada vez hay más evidencias de que en muchas especies se dan comportamientos típicos de una conducta moral, pues en ellos se muestra empatía, solidaridad, altruismo, deferencia o piedad.¹⁸ Me parece especialmente relevante que animales como los chimpancés sean conscientes de

¹⁶ Podemos encerrar a un tigre en un zoo para que no cause daño; incluso podemos educarle desde cachorro para que no sea agresivo (siempre con riesgo); pero no podemos dejar de alimentarlo *con carne*. Y, desde luego, ningún tigre o cocodrilo se realiza ni es feliz en un zoo.

¹⁷ “No me resulta obvio que todos los individuos que son animales no-humanos estén de hecho esencialmente corporeizados como lo están... Yo adopto una concepción dualista de la vida tanto humana como animal” (Taliaferro, 1995: 576).

¹⁸ Sapolski (2001, 238) describe cómo un babuino adulto arriesgó su vida enfrentándose a un león para proteger a dos babuinos pequeños con los que no tenía parentesco alguno. Entre los babuinos machos, cuando amenaza un macho dominante, pueden utilizarse babuinos bebé como “escudos humanos”, ¡y la táctica detiene el ataque! (Balcombe, 2010, 124). Balcombe recoge muchos ejemplos de diferentes especies en los que los animales demuestran preocupación por el otro, compasión, afecto, empatía, altruismo etc. *con animales que no pertenecen a su entorno familiar*; incluso con ejemplares de otras especies, y concluye: “Cuando un perro muestra deferencia por un gatito (que le era desconocido), o cuando una rata se priva de comer para liberar a otra de un dolor, pienso que lo que vemos es la conducta natural de un animal versado socialmente” (id. 134). Yo iría un paso más: estas acciones altruistas, desinteresadas, muestran una conciencia moral.

lo que significa la equidad y que sean muy sensibles ante su falta.¹⁹ Como afirma Balcombe (2010: 137): “Es un error pensar que la moralidad se originó con el *Homo sapiens*. Ser amable fue adaptativo mucho antes de que acecháramos la Tierra, y la naturaleza virtuosa está comenzando a obtener la atracción científica que merece.” Que los animales tengan un relevante discernimiento moral –como ponen claramente de manifiesto los ejemplos de Balcombe– resulta esencial para la hipótesis que propondremos al final del artículo.

Por consiguiente, si los animales poseen importantes capacidades intelectuales y morales, eso permitirá que se discrimine entre quiénes accederán al cielo y quiénes no (o quiénes lo harán más tarde). Por tanto, *no todos* los animales irán al cielo, sino solo aquellos que en su caso lo merezcan. Y, si son personas, entendidas como seres esencialmente espirituales, entonces irán al cielo “espiritual”, y no al “paradisiaco”. Pero esto cuadra mucho mejor con la idea de que la diferencia entre animales y humanos es gradual y con alguna concepción de la trasmigración. Lo primero está en consonancia con lo que nos enseña la biología evolucionista. Lo segundo, empero, está en disonancia con lo que ha defendido el monoteísmo cristiano,²⁰ pero en consonancia con las tradiciones del Extremo Oriente, con varias del Medio Oriente e incluso con algunas del judaísmo.

4. Transmigración de las almas, identidad animal e identidad personal

La concepción general del hinduismo parece más prometedora. Englobando varias tradiciones hindúistas, podríamos resumir así el marco de su concepción:

¹⁹ “Una forma de probar la conciencia moral en los animales es ver cómo responden ante la injusticia, es decir, a situaciones en las que los individuos reciben recompensas desiguales por el mismo trabajo. Por ejemplo, es más probable que un chimpancé rechace la comida ofrecida a cambio de una pieza suya si puede observar a otro chimpancé recibiendo unas uvas apetitosas mientras a él solo se le ofrece una rodaja de pepino” (Balcombe, 2010, 125). Pero, curiosamente, si el chimpancé favorecido es algún allegado, entonces tolera mejor la injusticia.

²⁰ Aunque cristianos gnósticos primitivos, como Basílides, Carpócrates o Marción, defendieron la transmigración de los humanos a animales como castigo, desde muy pronto padres de la Iglesia como Justino, Ireneo e Hipólito atacaron la idea de que las almas humanas pudieran reencarnarse en, o proceder de, animales. Orígenes expuso la razón inapelable: que en el Génesis se afirma que *solo el hombre es creado a imagen de Dios*, y esa imagen sería imposible de conservar en una especie animal (cf. Hick, 1976: 392-3). Dougherty (2014: 139) replica: “En virtud de ser entes con vida y sintiencia, [los animales] se asemejan en algún grado a Dios y por ello están en algún grado hechos a su imagen, y así portan valor intrínseco” (para más detalles del debate, cf. López Salvá y Herrero, 2011: 393 y ss.).

los animales y los humanos tenemos el mismo estatus ontológico, en un *continuum* de sintiencia-(auto)conciencia, solo que la especie que “habitamos” condiciona nuestro estado mental y espiritual. Las almas recorrerían diversos estados de encarnación y transmigración ascendiendo o descendiendo, pero acercándose a la larga a la realización espiritual, –y así a la divinidad– hasta que alcancen su liberación y realización definitivas. En tal caso, los animales podrían haber pecado, bien habiendo existido antes como especies con mayor nivel de conciencia (un hombre malvado que se reencarnara en un animal miserable),²¹ bien en su estado actual (un animal malvado que se comportara mal también con los de su propia especie o con su familia). De este modo, su existencia actual podría conllevar una parte de castigo por lo realizado en vidas previas. Por último, y esencial, ellos también estarían llamados a la salvación definitiva. Así, desde su tradición judía, Goldsmith y Seacord reivindican la reencarnación como complemento explicativo de la teodicea del castigo y de la forja-de-almas.²² Entonces, un animal que sufre podría estar expiando sus pecados de cuando fue humano en vidas previas.

Sin embargo, esta concepción de la transmigración suscita un interrogante ontológico: si los animales tienen (auto)conciencia e incluso una identidad personal. Al final, ambos reconocen el problema que supone el sufrimiento animal para la teodicea de edificación-de-almas: “¿Qué pueden aprender los animales del sufrimiento? *La mejor evidencia* sugiere que los animales no poseen la sofisticación intelectual para evaluar y desarrollar *sus propios caracteres*. No hay, pues, explicación para el sufrimiento animal con la teodicea de edificación-de-almas” (2013: 415; cursivas mías). Pero –como argumentaré– es asaz cuestionable que la evidencia *sugiera* que los animales carecen de un carácter propio. Además, si algunos animales hubieran de sufrir por *sus acciones malvadas*

²¹ La idea de reencarnarse en animales se ha concebido habitualmente como castigo por acciones malvadas durante la vida humana. Así, en las *Leyes de Manu* viene tipificado en qué especie se reencarnará quien cometa según cuál pecado capital –como matar a un brahmán o seducir a la esposa de un gurú– (cf. Rocher, 1980: 62 y ss.). Estas tipificaciones aparecen también en varios *Dharma Sastras*, pero con notables divergencias. En otros casos la encarnación en animales es la primera fase al salir del infierno: “Cuando ha sufrido a través de todos los infiernos, el pecador, recolectando su propio karma que cometió incluso cuando estaba dentro de otro cuerpo, entra en la creación animal. Entre gusanos, insectos y pájaros; entre los animales salvajes, mosquitos... y otras criaturas malvadas y dañinas.” *Markandella Purana*, 10.4-6 (en O’Flaherty, 1980: 18).

²² La reencarnación es defendida en libros esenciales de la cábala como el *Bahir* y el *Zohar*; por Isaac Luria, e incluso en el hassidismo de Israel Shem Tov en el siglo XVIII. Cf. Goldsmith & Seacord (2013: 406-414).

en vidas (humanas o animales) pasadas, deberían portar una relación con los autores de dichas acciones no solo causal o psicológica, sino ontológica: deberían ser *el mismo agente, el mismo individuo*: porque no tiene sentido castigar a uno por lo que *hizo otro*. La cuestión es, pues: ¿en qué medida los animales son sujetos mentales y genuinos agentes?

Sin duda, esto plantea diversos problemas; el primero: si podemos atribuir a los animales, al menos a los superiores, algún grado de autoconciencia, además de sensibilidad. Mi respuesta es afirmativa. Esto es claramente así para los simios, los delfines y probablemente también para otros muchos mamíferos.²³ Solamente si definimos “persona” en términos de racionalidad, como la capacidad de argumentar *verbalmente* sobre cuestiones morales o científicas y de *debatirlas públicamente*, excluiremos a los animales superiores de dicha categoría. Pero, como señalan Donaldson y Kimlicka, “está claro que los simios y delfines no son personas en sentido kantiano. Pero está igualmente claro que muchos humanos tampoco son personas en ese sentido. Muchos humanos (infantes, seniles, discapacitados mentales...) no poseen los prerrequisitos alegados para ser persona” (2011: 27).²⁴

El argumento de Donaldson y Kimlicka no es que, dada una lista determinada de rasgos en los que consiste ser una persona (lenguaje, racionalidad, responsabilidad moral, autoconciencia etc.) los animales superiores cumplan muchos de estos requisitos, sino que esa es la *senda equivocada* para reclamar el carácter inalienable de los derechos para todos los *sujetos sintientes y conscientes*, especialmente para los más débiles. Por un lado, abrimos un debate interminable acerca de qué propiedades son esenciales y cuáles no para cualificar

²³ Mitchell (1993) y Noske (1993), entre otros muchos zoólogos, han argumentado que los gorilas, orangutanes y, especialmente, los chimpancés (con quienes compartimos el 99% del código genético) tienen capacidades intelectuales, morales y sociales que permiten que los califiquemos como personas; White (2007) ha hecho lo propio respecto a los delfines, y otros autores han llegado a conclusiones parecidas, aunque algo más modestas, respecto a otros varios mamíferos.

²⁴ Podría objetarse que los niños son personas *en potencia* o que los discapacitados no son personas *por accidente*, mientras que los delfines son esencialmente no-personas. Pero ellos replican que, si exigimos un alto estándar de racionalidad kantiano para ser personas, entonces muchos humanos nunca lo son, e incluso quienes lo son, no lo son en diversas fases de sus vidas. Por otro lado, la gorila Koko aprendió a manejar un lenguaje de 2.000 palabras. ¿No son los gorilas entonces seres lingüísticos *en potencia*?

como persona.²⁵ Por otro, tendremos que hacer malabarismos para incluir como personas a bebés, niños, discapacitados, seniles etc. Pero, sobre todo, es que la forma filosóficamente preferible y políticamente más segura de defender la inalienabilidad de derechos de los débiles es basarlos en la pura subjetividad, en el hecho de que “haya alguien ahí” susceptible de sufrir o disfrutar, de sentir dolor o placer, de gozar o no de la vida: “nuestra postura fundamental es, pues, que los animales poseen derechos inviolables en virtud de su sintiencia y su subjetividad, del hecho de que tienen una experiencia subjetiva del mundo” (2011: 31). En cuanto a la razón ontológico-epistémica que fundamentalmente equiparar a animales superiores con humanos, coinciden estos teóricos de los derechos inalienables con filósofos como Swinburne: “Lo que es común a todos los sucesos que se dan en humanos y en animales superiores, y no en objetos inanimados, es que pueden ser experimentados solo por su sujeto; o sea, el humano o animal implicado en ellos. Lo que hace de un suceso un “suceso mental” es que es un suceso al cual la sustancia implicada en el suceso tiene un acceso privilegiado al experimentarlo” (2019: 29). Esa es la clave del asunto *respecto a la teodicea*: allí donde hay un ser vivo consciente que sufre, que padece, que siente dolor, pánico, miedo, angustia o frustración (sea un koala, un macaco, un bebé o un oligofrénico), ahí hay un mal que justificar ante un Creador omnisciente, omnipotente y moralmente perfecto.

Es cierto que los mayores defensores de que los animales poseen subjetividad y una vida mental rica proceden del ámbito de la ética y la teoría de los derechos (y cada vez más, también de la biología); entre los filósofos el asunto está más abierto. El argumento del holismo de lo mental de Davidson y Stich y de la necesidad de contenidos conceptuales, incluso expresados lingüísticamente, para que podamos identificar actitudes proposicionales –como creencias o deseos– ha servido para justificar que, aunque los animales sientan, carecen de estados mentales intencionales; en suma, no piensan. Sin embargo, siguiendo a Putnam, podemos aceptar que para que haya actitudes proposicionales basta con que

²⁵ En su célebre artículo “Conditions for Personhood”, Daniel Dennett (1977, 177 y ss.) recoge seis condiciones para ser persona: 1) racionalidad, 2) ser sujeto de adscripciones intencionales, 3) ser objetos morales, 4) que puedan reciprocar (y con ello ser agentes morales), 5) que empleen un lenguaje, y 6) que tengan algún tipo especial de conciencia. Los animales con cerebros muy desarrollados cumplen claramente 2 y 3, en gran medida 6 y quizás algo menos 5. En cuanto a la decisiva 4, hemos constatado que también la cumplen, contra lo que tradicionalmente se ha afirmado. Por tanto, es solo la exigencia 1, la racionalidad, la que impide que les otorguemos nuestro calificativo de personas. Por cierto, otra condición que a menudo se añade, el fabricar herramientas, está bien documentado en varios simios.

el contenido mental del sujeto refiera *de facto* a un objeto determinado, con independencia del modo en que el sujeto “conciba” o se represente al objeto. Como señala Mark Rowlands:

La concepción ortodoxa dice que la referencia es una relación que rige primariamente entre estados internos de individuos y el mundo, y solo derivativamente entre términos o expresiones y el mundo. Y esto explica por qué es posible en última instancia hacer atribuciones transparentes de actitudes proposicionales a individuos, humanos o de otro tipo [...] Las atribuciones transparentes de creencia a animales no-humanos, pues, serán legítimas en la medida en que tengamos alguna razón para pensar que los animales no-humanos poseen estados internos que funcionan para representar, o escoger, ítems medioambientales (o corporales) (2009: 210 y 213).²⁶

Ciertamente, los filósofos de la mente críticos con la idea de conciencia animal no están solos. Los teólogos y filósofos de ascendencia teológica cristiana han querido erigir la frontera entre animales y humanos basándose en la noción clásica de libre albedrio de la voluntad, que implica discernimiento y racionalidad. Así, por ejemplo, Swedenborg afirmó en su momento:

El modo más claro de mostrar que la racionalidad y la libertad son propias de los humanos es compararnos con los animales. Ellos no poseen racionalidad o capacidad para comprender, ni libertad o capacidad para tener intenciones libremente. En lugar de discernimiento poseen conocimiento, y en lugar de intención deseo, ambos a nivel físico. Dado que carecen de estas dos capacidades, carecen asimismo de pensamiento. En lugar de pensar tienen una visión interna que se funde con la externa porque responde a ella.²⁷

²⁶ “Los recelos filosóficos sobre atribuir estados mentales a no-humanos tienen dos fuentes principales. Primero está el modelo de conciencia de pensamiento-de-orden-superior que, de ser correcto, podría socavar la atribución de estados conscientes a animales no-humanos. Afortunadamente, este modelo no es correcto. Luego están los recelos suscitados por Davidson y Stich en torno al holismo de lo mental y a la relación entre la creencia y las creencias sobre creencias. Afortunadamente, en la medida en que se encuentren aquí argumentos, no son convincentes. Y el resto es simplemente aserción disfrazada de argumento” (id. 217). El capítulo final del libro de Rowlands es una convincente reivindicación de la existencia de actitudes proposicionales en los animales superiores.

²⁷ Swedenborg (2009: 74).

Sin embargo, recientemente algunos filósofos cristianos difuminan o borran la barrera entre humanos y animales superiores; la impronta del evolucionismo darwiniano ha repercutido en ellos. Así, basándose en las semejanzas neurológicas y conductuales ante estímulos semejantes entre animales y humanos, Swinburne afirma:

Los mismos argumentos que desplegué... para mostrar que las sustancias mentales que son humanas poseen almas mostrarán que aquellos animales que son conscientes también poseen almas... y los mismos argumentos contra las teorías complejas de la identidad personal, como que son arbitrarias y conducen a una irresoluble reduplicación, también cuentan contra las teorías complejas de la identidad animal y, por ende, nos conducen a una teoría simple de la identidad animal, que a su vez conduce a la concepción de que los animales poseen almas, y que su alma es lo que hace al animal ser el animal que es. Así, pues, los animales que poseen la capacidad de conciencia son sustancias mentales puras (2019, 164).

Lo relevante no es tanto que los animales superiores tengan alma *al igual que los humanos*; lo crucial es que los animales superiores y los humanos tenemos una vida subjetiva, una conciencia, ligada a un cerebro desarrollado. Y eso es lo que hace que ambos tengamos estados mentales o, como lo expresa Swinburne, seamos *sustancias mentales*. Pero eso implica para el teísmo tomar totalmente en serio el problema del sufrimiento animal, y complicar la ya de por sí ardua tarea de la teodicea.

Cuestión diferente es que no sepamos dónde exactamente ubicar el punto de corte entre animales con conciencia y sin ella; pero tampoco sabemos dónde ponerlo entre las muchas especies de antropomorfos para deslindar a los homínidos de los que no lo son. Si efectivamente hay un *continuum*, como indican la antropología y la paleontología, entonces cabe pensar que todos los animales (o al menos aquellos con cerebro)²⁸ compartimos nuestro destino último.

²⁸ O al menos quienes cuentan con un cerebro bastante desarrollado. Esto incluye sin duda a los mamíferos, muy probablemente a aves y reptiles, y con cierta plausibilidad a los peces y otros habitantes marinos. Swinburne afirma: “Pero dado que los cerebros de los invertebrados... tienen una construcción muy diferente de la de los humanos, no es probable que sean conscientes, y así, no es probable que posean almas (2019: 167). Esta exclusión generalizada de invertebrados me parece precipitada. Los moluscos cefalópodos, y especialmente los octópodos (pulpos), tienen un cerebro muy complejo y muestran signos de mucha inteligencia. El hecho de que la estructura y disposición de sus cerebros sea distinta de la de los mamíferos

Además, cuanto más avanza la zoología, más descubrimientos se producen sobre las capacidades antaño insospechadas de muchas especies,²⁹ que nos obligan a considerarlos como sujetos sintientes y pensantes. Que no sepamos qué tipo de experiencia subjetiva tiene un molusco o una hormiga, si es que la tienen, no quita para que estemos seguros de que los mamíferos y los cefalópodos sí la tienen, y que por ello merecen una consideración especial,³⁰ también desde el punto de vista teológico.

Una vez admitido que muchos animales poseen conciencia, en diversos grados, ¿podríamos atribuirles incluso una identidad personal? Ahora bien, ¿sabemos acaso en qué consiste la identidad personal? Si reside en la conciencia, los animales (al menos los superiores) la tienen, aunque no sea tan compleja como la nuestra. Si reside en la memoria, también la tienen. Si residiera en su cuerpo biológico, ¡también lo tienen! Y si la identidad personal fuera algo simple e irreductible, una *haecceitas*, entonces *a fortiori* podrían tenerla igual que nosotros, como afirma Swinburne.³¹ Y, ¿cuál podría ser la clave de esa *haecceitas*? ¿Cuál sería su *rasgo distintivo*?

Lynn Baker afirma que ser una persona es tener un punto de vista único e intransferible hacia el universo, una perspectiva en primera persona, desde el interior: “algo es una *persona* en virtud de tener una perspectiva en-primer-

no debe hacernos concluir que carecen de pensamiento y conciencia (ver nota siguiente). Otra cosa son moluscos como las almejas, que carecen de cerebro.

²⁹ Reseñando el libro de P. Godfrey-Smith *Other minds. The octopus, the sea and the deep origins of consciousness*, Luis Alonso concluye: “A imagen de los humanos, los cefalópodos pueden categorizar. Apagan las bombillas de noche, provocando cortocircuitos. Diríase que tienen sus propias ideas. Unos se muestran tristes; otros, confiados o divertidos; unos se alegran de ciertas compañías humanas; a otras les arrojan un desdénoso chorro de agua. Reconocen el rostro humano. Se ha confirmado que los calamares del pacífico distinguen incluso a las personas que portaban idénticos uniformes” (2017: 95). Acaba de descubrirse que los pulpos, que se separaron de los vertebrados hace 500 millones de años, tienen fases del sueño semejantes a las nuestras, con períodos REM de gran actividad (Lima de Souza et al., 2021). Y los sueños Rem son signos inequívocos de sucesos conscientes independientes de las estimulaciones en directo del mundo externo.

³⁰ “Aunque el asunto pueda aturdir a algunos filósofos académicos, el resto de nosotros acepta que muchos animales, tales como perros, gatos, primates, vacas, cerdos... son sintientes; precisamente por esto todos aceptamos una regla moral de que es incorrecto imponer sufrimiento innecesario a los animales” (Francione, 2000: xxxvii).

³¹ También Dougherty defiende que los animales tienen un alma que es su *haecceitas*, pues, reivindicando a Duns Escoto, afirma: “toda alma posee las mismas capacidades, pero el funcionamiento de cada alma está limitado por la materia con la que está unida” (2014: 148).

persona, y una persona es una persona *humana* en virtud de estar constituida por un cuerpo humano (o un animal humano)” (2020: 354).³² Es cierto que Baker define de tal manera la perspectiva en primera persona³³ como definida por el ego y la autoconciencia³⁴ y *evidenciada* por el uso de la palabra “yo”, que ello le impide que se aplique a los animales. Pero si revisamos el criterio, y subrayamos que lo esencial es tener una percepción, un punto de vista único e irreductible hacia el mundo externo, eso es algo que poseen los animales superiores, aquellos que tienen un cerebro. La diferencia esencial es que, mientras que hay diversos niveles o grados de conciencia, la pura percepción, el estar abierta una “ventana” al mundo, se da o no se da. Esto está en consonancia con lo que afirman Donaldson y Kimlicka: “Los seres conscientes/sintientes son yoes, poseen una experiencia subjetiva distintiva de sus propias vidas y del mundo” (2011: 24).³⁵ Y esa “distintividad” no es solo interespecífica, porque un aspecto esencial, y que apenas suele destacarse, es que los animales superiores de una misma especie poseen *personalidades diferentes*.³⁶ Cada individuo animal tiene su propio *modo de ser*, su idiosincrasia, moldeado por sus vivencias y su memoria, además de por su herencia genética única y su biología. Como señala Rogers (1998: 20): “Cada

³² Lowe (1996) tiene una concepción parecida acerca de la irreductibilidad de la experiencia subjetiva, del hecho de ser *sujetos de experiencias*; pero, a diferencia de Baker (quien no cree en el alma) Lowe piensa que eso se debe a la sustancialidad espiritual, al alma, que sería exclusiva de los humanos. Pero, si lo esencial es ser sujetos de *experiencias*, ¿por qué no van a serlo los animales? Al contrario, todo lo que sabemos de ellos apunta a que son justamente eso.

³³ “La evidencia lingüística de una perspectiva en-primer-a-persona procede el uso de pronombres en-primer-a-persona ínsitos en oraciones con verbos lingüísticos o psicológicos... Si me pregunto cómo moriré, o prometo que me quedaré contigo, entonces estoy pensando en mí misma como mí misma; yo no estoy pensando en mí misma en ningún modo en-tercer-a-persona” (id. 354).

³⁴ Incluso el nivel de autoconciencia es debatible en los primates. Sabemos que los chimpancés, gorilas y orangutanes pueden reconocerse en un espejo (también los pingüinos pueden), pero no hay consenso entre los naturalistas acerca de qué conclusiones extraer (cf. Rogers: 1998, 23-31). Seguramente es un requisito para la conciencia de sí el tener conciencia de los demás como seres con una conciencia independiente: “Este tipo de experimentos [recién descritos] suministran pruebas convincentes de que los chimpancés son conscientes del estado mental de otros individuos, y en estos casos de que ellos conocían el estado mental de los humanos” (Rogers: 1998, 44).

³⁵ “Sintiente” es una subcategoría de “consciente”. Ciertos defensores de la inviolabilidad de derechos para los animales pretendiendo alcanzar al mayor número posible de especies escogen la capacidad de sentir como fundamento ontológico; así Steiner: “La sintiencia es una capacidad compartida por todos los seres para quienes la lucha por la vida y por fructificar... posee un sentido reflexivo de qué cosas importan o cómo importan” (2008, xi).

³⁶ Esto fue puesto de manifiesto por los estudios de campo de Jane Goodall con los chimpancés o de Diane Fossey con los gorilas de montaña, pero cualquiera que haya tenido perros o gatos lo sabe por experiencia propia.

animal individual tiene experiencias diferentes y, así, forma recuerdos diferentes que se construyen a lo largo de una vida, al igual que sucede en los humanos. El temperamento mismo viene moldeado por la experiencia... Y es la colección de recuerdos la que se convierte en parte del yo". Por consiguiente, la supervivencia *post-mortem* de un animal habrá de consistir en la persistencia y continuidad de esa perspectiva subjetiva exclusivamente suya en un nuevo organismo (o acaso sin él).³⁷

Queda, sin embargo, un segundo problema para la hipótesis de la transmigración: el teológico. Que *todos* los animales sufren por ser humanos malvados reencarnados es imposible, porque los animales, incluso los que tienen un cerebro, existieron mucho antes que cualquier humano. Y si solo algunos animales fueron previamente humanos, reencarnados ahora expiando culpas, entonces la transmigración solo sirve para justificar una mínima parte del sufrimiento animal: la de aquellos animales que efectivamente son humanos transmigrados. Pero es obvio que *todos* los animales de todos los tiempos están sujetos al dolor y al sufrimiento. Es menester, pues, otra hipótesis explicativa de mayor calado.

5. Una alternativa universalista animal

¿Y si, en vez de haber almas (humanas) que transmigraran de unas especies a otras según sus acciones, inclinaciones y méritos, la evolución de la vida en la Tierra fuera tal que los organismos comenzaran siempre desde formas elementales hasta que, en un momento determinado, aparecieran la percepción y la sintencia, y con ellas las primeras manifestaciones de la conciencia, lo que supondría una incipiente identidad subjetiva, mental, emergiendo una suerte de alma, que ulteriormente fuera desarrollándose progresivamente en la serie de las subsiguientes transmigraciones según sus méritos, en un progreso asintótico –que, por supuesto, podría experimentar altibajos– hacia una realización espiritual? Y

³⁷ Aunque Taliaferro afirma: "No creo que estemos actualmente justificados a creer que la reencarnación a través de las especies sea metafísicamente imposible" (1995: 577), la coherencia de la noción de transmigración sigue siendo problemática. Una prueba indirecta de su coherencia sería la *verificación* de casos de reencarnación o transmigración. Pero, mientras que hay muchas personas que pretenden recordar vidas previas humanas (cf. Stevenson, 1980), apenas las hay de recuerdos de vidas anteriores en forma de animal. La tradición nos dice que Buda fue diversos animales en sus vidas previas (relatadas en *Jataka*), pero eso pertenece plausiblemente más a la leyenda que a la historia.

que al surgir organismos con cerebro emergiera por vez primera la conciencia de sí, y a partir de ese momento cada animal constituyera un verdadero sujeto de conciencia que pudiera reencarnarse en su especie y ulteriormente transmigrar a especies diversas y acaso más complejas. Esta distinción entre animales con alma –aún sensitiva, pero destinada hacia la razón– y animales sin alma, aparecía ya en Leibniz:

Preferiría prescindir del milagro en la generación del hombre, así como en la de los demás animales. Y esto se podrá explicar concibiendo que en este gran número de almas y de animales... estas solas *almas que están destinadas a alcanzar un día la naturaleza humana* contienen la razón que aparecerá un día en ellas, y que los solos cuerpos orgánicos de estas almas están preformados y predisuestos para tomar un día la forma humana; siendo esencialmente diferentes de ellos los otros pequeños animales o vivientes seminales, donde nada de esto está prestablecido, y no teniendo nada más que de lo inferior en ellos.³⁸

Semejante hipótesis tiene la gran ventaja de que explicaría el sufrimiento animal anterior a la aparición del hombre, no en términos de castigo y expiación, sino filosóficamente por una emergencia del alma en el curso de la evolución, y teológicamente por una forja-del-alma a lo largo de diversas vidas biológicas, junto con una compensación del sufrimiento en un estadio final celestial.

Pero el mismo texto de Leibniz delata un dilema para una hipótesis de este tipo, porque ¿cuándo comenzaría a operar el *karma*, o sea, la generación de méritos y deméritos que, cuando es positiva, se denomina “forja del alma” y que acarrearía la siguiente reencarnación en otro individuo de la misma especie o, en su caso, la transmigración a una especie diferente? Si respondemos que solamente cuando aparece un cerebro (o uno suficientemente desarrollado) porque el cerebro es el asiento biológicamente necesario para la emergencia de un nivel de conciencia compatible con la mínima identidad personal y acción moral, entonces todo el sufrimiento de los animales sin cerebro queda excluido de esta teodicea. Podríamos acaso concluir que tales seres no sienten en realidad dolor alguno. Pero, si lo sintieran, aunque el sufrimiento de una almeja, de un mejillón o incluso de una medusa pueda ser nimio comparado con el de los mamíferos, debería ser abordado por la teodicea. Y si, por otro lado, el *karma* comienza a operar ya allí donde y cuando aparece la sintiencia (y, por ende, el dolor, el

³⁸ *Ensayos de teodicea* § 397 (Leibniz 2015: 701; cursivas mías).

sufrimiento) entonces *todo* el sufrimiento animal podría ser *asimilado* por esta teodicea. Pero el problema es que tales animales sin cerebro (o con cerebros tan reducidos como el de una lombriz) probablemente carezcan del suficiente componente de subjetividad y de moralidad para contar como sujetos mentales, ni consecuentemente para poder iniciar nada parecido a una “forja del alma”.

La salida más plausible de este dilema me parece la siguiente: aunque el progreso mental, tanto moral como a nivel cognitivo superior, solo pueda comenzar allí donde hay un cerebro, los animales “inferiores” meramente sintientes sí estarían englobados en esta teodicea, siempre y cuando constituyeran fases previas de la serie de transmigraciones de almas que en las fases finales habrán de estar ligadas a animales con cerebro. Entonces, si una serie de fases (por ejemplo, larva, saltamontes, boquerón, ratón, delfín...) son fases del desarrollo un mismo *individuo* (alma, sustancia mental, *haecceitas*), toda su trayectoria, incluidos todos sus padecimientos, quedan incluidos, y finalmente justificados, en un único destino final ultraterreno. Así, al igual que el cigoto, el embrión o el feto a partir de los cuales yo nací no son el mismo yo que mi yo actual (simplemente, porque no eran ningún *yo*), el hecho de que seamos el mismo organismo, el mismo individuo, hace que mis avatares y mi destino engloben y, en su caso, justifiquen, los sucesos de aquellas fases remotas (como el sufrimiento fetal o el del parto). De este modo, a todos los animales les estaría abierta la posibilidad de una evolución espiritual positiva, y de una culminación celestial de sus posibilidades.

Que haya tal estado final celestial para las almas animales ha sido defendido por Dogherty partiendo del lema: *todo mundo posible en el que Dios existe y los animales sufren es un mundo en el que ellos son resucitados y deificados por Dios* (2014: 19). Él afirma:

Según una versión de la doctrina de la *theosis*, los humanos, al menos algunos, nunca cesarán de crecer en conocimiento, poder y amor, y así, en un sentido, nunca cesarán de aproximarse a la naturaleza de Dios... Apenas sorprenderá que los animales no-humanos experimentaran al menos la suficiente deificación para alcanzar el nivel de clara personería y ser capaces de apropiarse de sus experiencias desde sus fases no personales dentro de una vida de virtud justamente como humanos... Al igual que los humanos son

renacidos [en el cielo] desde la mera personeidad a algo que será quasi-divino, así los animales serán renacidos desde la sintiencia hacia la personeidad.³⁹

Hay que resaltar, sin embargo, que Dougherty no concibe este desarrollo espiritual a lo largo de varias vidas terrenales, sino solo en el cielo, donde las almas de animales evolucionarían, conociendo y aceptando sus sufrimientos terrenos. No obstante, resulta dudoso concebir que una sola vida terrenal de un animal baste para enviarlo directamente al cielo. La idea de *theosis* parece tener sentido si, una vez ganado el cielo desde la Tierra, allí las almas prosiguen perfeccionándose hasta divinizarse. Pero si los animales –o al menos buena parte de ellos– no están en condiciones morales ni epistémicas de “ganarse el cielo”, entonces tendrían que ir o todos o ninguno. Y si van todos, como pretende Dougherty, ¿por qué no han sido creados directamente en ese cielo? Desplazar la forja-de-almas al cielo no solo deja inexplicado el sufrimiento animal en la Tierra; convierte en ininteligible la misma existencia terrenal de los animales. Por eso resulta más coherente que el desarrollo espiritual se despliegue ya en la misma Tierra. Además, ¿por qué los animales habrían tenido la suerte de estar todos destinados directamente al cielo y los humanos no? Esto también parecería una arbitraria discriminación divina de las especies, pero ahora en sentido inverso.

Por otro lado, Dougherty concibe el cielo no tanto como *recompensa* por el daño sufrido aquí abajo, sino como *aceptación retrospectiva* de los sufrimientos terrenales padecidos como etapas necesarias en vistas a la forja-del-alma. Pero entonces podemos preguntarnos: ¿qué le aportan a esas tortugas, que tras salir del cascarón rumbo al mar son masivamente engullidas, esos minutos de vida tras los cuales accederían ya al cielo? Sin duda, el cielo puede cumplir ambas funciones: compensación por los sufrimientos y aceptación de los mismos. Sin

³⁹ Al final de su libro defiende un *argumento trascendental a favor de la deificación animal*: los animales están hechos a imagen de Dios; sus existencias son globalmente (o sea, incluyendo su ulterior vida celestial) muy buenas; cualquier sufrimiento puede ser derrotado dentro del contexto de sus vidas. El único modo en que Dios podría englobar el sufrimiento animal en algún bien mayor que orgánicamente lo derrote es o (1) vía su relación con el orden cósmico, (2) la forja-de-almas en este mundo, o (3) la forja-de-almas ultramundana. Lo primero es descartable porque convierte a los animales en meros medios para un fin superior. Sobre lo segundo, dado que, según Dogherty, los animales no pueden perfeccionar su alma en este mundo, su perfeccionamiento requiere la resurrección animal y la deificación. Así, pues, si Dios existe los animales serán resucitados y deificados (id. 144-146). Pero él sigue manteniendo una barrera ontológica infranqueable entre animales y humanos, que me parece rechazable.

embargo, para que la fase terrenal de la forja-de-almas cumpla su función, estas deben llegar a ser almas más evolucionadas, presumiblemente a un nivel humano o quasi humano.⁴⁰ En cualquier caso, el destino final sería la unión con Dios de todas las almas ya plenamente desarrolladas, o al menos de todas aquellas que tras un largo recorrido existencial por nuestro planeta lo merecieran.

6. Conclusión: si hay un destino celestial para los humanos, plausiblemente también para los animales

Las hipótesis de teodicea examinadas suscitan bastantes dudas e interrogantes; el primero el atribuir alguna suerte de alma, de identidad espiritual, a según qué animales. ¿No resulta la noción de alma ya bastante problemática desde el punto de vista científico y filosófico en el ámbito humano⁴¹, como para querer extenderla al reino animal (aunque solo fuera a quienes poseen cerebro)? ¿Hasta qué punto tenemos evidencias o argumentos que justifiquen la creencia en la identidad espiritual o personal de los animales superiores, independientemente de los *desiderata* de la teodicea? Quien ha tenido experiencia directa y larga con animales es mucho más proclive a aceptar la posibilidad de que tengan personalidad propia, alguna suerte de alma: *ipseidad*. Por otra parte, cuanto más avanzan la biología, la zoología y la etología, más conscientes somos de la proximidad en diversas facetas entre los animales superiores y los humanos (e incluso de la superioridad de muchas especies animales en según qué habilidades y destrezas), y más nos sorprendemos de sus antaño insospechadas capacidades.

De las hipótesis examinadas, la que propugno tentativamente me parece más coherente que cualquiera de las alternativas, tales como concebir: un cielo independiente para cada especie; un Paraíso en el que convivan en armonía todas las especies; una transmigración generalizada regresiva de las almas ya humanas hacia vidas animales; o –como acabamos de ver– un salto directo de una vida

⁴⁰ John Wesley quizá concibió algo semejante, cuando se “atrevió a conjeturar que los animales pueden recibir un nivel aumentado de comprensión, y quizá incluso ser habilitados para conocer, amar y disfrutar a Dios” (BEW, 2:448) [en Walls, 1996: 539].

⁴¹ Una panorámica de filósofos y científicos que rechazan la idea de alma humana, así como de sus motivaciones, puede verse en Johnson (2013: 61 y ss.). Un caso paradigmático entre nosotros es el del médico y filósofo Pedro Laín Entralgo. Durante bastante tiempo defendió una postura dualista, pero “su segundo periodo es ciertamente monista, corporalista para más señas, porque acaba negando la espiritualidad del alma humana y su existencia separada post mortem, a la par que afirma que el hombre se reduce a su cuerpo” (Sellés, 2016: 455).

terrenal única a la vida celestial. Pero incluso una hipótesis como la que presento dista de constituir un argumento persuasivo –no digamos ya concluyente– para el asunto que nos ocupa: la permisión por Dios del sufrimiento animal, ingente y en muchos casos sin un sentido discernible. A lo que sí nos llevan nuestras consideraciones es a pensar que el destino último de animales y humanos (sea el cielo –y quizá también el infierno– o sea la tumba) es plausiblemente compartido.

Por eso mi conclusión es harto modesta. Mi posición es que al valorar la probabilidad del teísmo frente al problema del mal hemos de tomar en consideración la viabilidad de una salida en línea con la aquí propuesta, que pueda dar razón del sufrimiento animal en términos semejantes o equiparables a lo que hacen las defensas y teodiceas con el sufrimiento humano, incluyendo la noción de alma y la escatología. El “universalismo” animal que propongo no supone que todos los animales se salvarán en el cielo, sino que todos están (estamos) incluidos en la cadena evolutiva de la sintiencia-subjetividad-autoconciencia, y que, por ende, todos tendrán (tendremos) la oportunidad de acceder a la máxima realización espiritual.

Si esta incipiente propuesta inclusiva de los animales superiores en el ámbito de la salvación nos parece descartable, entonces, en mi opinión, el problema del mal seguirá pesando como una losa para cualquier teísmo moral. El problema es que la teodicea necesita justificar *todo sufrimiento*. La forja-de-almas y la escatología ayudan a esta justificación. Pero estas solo pueden operar si hay una identidad personal, un yo. Y la evolución biológica nos muestra que el dolor y el sufrimiento aparecen *antes* que la autoconciencia, que el ser personas. Pero reparemos en lo siguiente: si bien el indudable carácter sintiente de los animales plantea un *formidable problema* a la teodicea, su –discutible, pero plausible– conciencia con actitudes proposicionales como deseos, intenciones y creencias, incluyendo el hecho de poseer *personalidades distintas*, podría formar parte de la *solución*. Porque entonces la escatología sí podría acudir en auxilio de la teodicea en el caso de los animales superiores de un modo bastante semejante a como lo hace en el caso de los seres humanos. O quizás incluso *del mismo modo* que para los seres humanos; porque, a fin de cuentas, los actuales humanos habríamos sido en fases previas animales de las más diversas especies.

Bibliografía

- ALONSO, Luis (2017). «La sorprendente inteligencia de los cefalópodos», *Investigación y ciencia*, Nº 84, pp. 94-95.
- BAKER, Lynne Rudder (2020). «Christians Should Reject Mind-body Dualism». En Peterson & Vanarragon (2020), pp. 353-362.
- BALCOMBE, Jonathan (2010). *Second Nature. The Inner Lives of Animals*. New York: Palgrave Macmillan.
- BERNABÉ, Alberto et al. (eds) (2011). *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada.
- BYERLY, T. Ryan & SILVERMAN, Eric J. (eds.) (2017). *Paradise Understood. New Philosophical Essays about Heaven*. Oxford: Oxford University Press.
- CLARK, Stephen R. (2013). «Animals». En Taliaferro (2013), pp. 528-540.
- CAVALIERY, Paola & SINGER, Peter (eds) (1993). *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. New York: St. Martin Press.
- CRUMMETT, Dustin (2008). «Eschatology for Creeping Things (and Other Animals)». En Heretz & Timpe (2020), pp. 141-162.
- DENNNETT, Daniel (1976). «Conditions for Personhood». En Rorty (1976), pp. 175-196.
- DONALDSON, Sue & KYMLICKA, William (2011). *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*. New York: Oxford University Press.
- DOUGHERTY, Trent (2014). *The Problem of Animal Pain. A Theodicy for All Creatures, Great and Small*. New York: Palgrave Macmillan.
- FRANCIONE, Gary (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press.
- GOLDSMITH, Tyron & SEACORD, Beth (2013). «Judaism, Reincarnation, and Theodicy». *Faith and Philosophy* Vol. 30/4, pp. 393-417.
- GRAVES, Shawn, HERRETH, Blake & TYLER, M. John (2017). «In Defense of Animal Universalism». En Byerly & Silverman (2017), pp. 161-192.
- HERETZ, Blake & TIMPE, Kevin (eds.) (2020). *The Lost Sheep in Philosophy of Religion. New Perspectives on Disability, Gender, Race, and Animals*. New York & London: Routledge.
- HICK, John (1976). *Death and Eternal Life*. London: Collins.
- (1966) [2010]. *Evil and the God of Love*. 5^a ed. New York: Palgrave Macmillan.

- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm Friedrich (2015) [1710]. *Ensayos de teodicea*. Madrid: Abada.
- JOHNSON, David Kyle (2013). «Do Souls Exist?» *Think*. Cambridge Univ. Press, Vol. 12, 35, pp. 61-75.
- LIMA DE SOUZA, Sylvia et al. (2021). «Cyclic Alternation of Quiet and Active Sleep States in the Octopus». [https://www.cell.com/iscience/fulltext/S2589-0042\(21\)00191-7?utm_source=EA](https://www.cell.com/iscience/fulltext/S2589-0042(21)00191-7?utm_source=EA)
- LÓPEZ SALVÁ, Mercedes y Herrero, Miguel (2011). «Cristianismo primitivo». En Bernabé, A. et al. (2011), pp. 385-416.
- LOWE, Edward Jonathan (1996). *Subjects of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARSHALL, Ch. R., LATORRE, D. V., WILSON, C. J. et al. (2021). «Absolute Abundance and Preservation Rate of Tyrannosaurus Rex». *Science* Vol. 372, Nº 6539, pp. 284-287.
- MITCHELL, Robert W. (1993). «Humans, Nonhumans and Personhood». En Cavalieri & Singer (1993), pp. 237-247.
- MURRAY, Michael (2008). *Nature Red in Tooth and Claw. Theism and the Problem of Animal Suffering*. New York. Oxford University Press.
- NOSKE, Barbara (1993). «Great Apes as Anthropological Subjects». En Cavalieri & Singer (1993), 258-268.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger (1980). «Karma and Rebirth in the Vedas and Puranas». En O'Flaherty (ed.) (1980), pp. 3-37.
- (ed.) (1980). *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: University of California Press. 4^a ed. 2024.
- PETERSON, Michael L. & VAN ARRAGON, Raymond J. (eds.) (2020). *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. 2^a ed. Hoboken NJ: Wiley Blackwell.
- ROCHER, Ludo (1980). «Karma and Rebirth in the Dharmasastras». En O'Flaherty (ed.) (1980), pp. 61-89.
- ROGERS, Lesley J. (1998). *Minds of Their Own. Thinking and Awareness in Animals*. Boulder CO: Westview Press.
- RORTY, Amélie (1976). *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press.
- ROWLANDS, Mark (2009). *Animal Rights. Moral Theory and Practice*. New York: Palgrave MacMillan. 2^a ed. 2016.
- SAPOLSKI, Robert M. (2001). *A Primates Memoir. A Neuroscientist's Unconventional Life Among the Baboons*. New York: Simon & Schuster.

- SELLÉS, Juan Fernando (2016). «Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista». *Espíritu*, LXV, N. 152 pp. 453-479.
- STEINER, Gary (2008). *Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral Status, and Kinship*. New York: Columbia University Press.
- STEVENSON, Ian (1980). *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- SWEDENBORG, Emanuel (2009). *Divine Providence*. West Chester PA: Swedenborg Foundation.
- SWINBURNE, Richard (1998). *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press.
- (2004). *The Existence of God*. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press.
- (2019). *Are we Bodies or Souls?* Oxford: Oxford University Press.
- TALIAFERRO, Charles (1995). «Animals, Brains and Spirits». *Faith and Philosophy*. Vol. 12/4, pp. 567-571.
- TALIAFERRO, Charles, Harrison, Victoria S. & Goetz, Stewart (eds.) (2013). *The Routledge Companion to Theism*. New York/Oxford: Routledge.
- TOMAS DE AQUINO (2013). *Suma Teológica*. Madrid: B.A.C.
- WALLS, Jerry L. (1996). «As the Waters Cover the Sea. John Wesley on the Problem of Evil». *Faith and Philosophy* Vol. 13/4, pp. 534-562.
- WHITE, Thomas I. (2007). *In Defense of Dolphins: The New Moral Frontier*. Oxford: Blackwell.

Recibido: 27/04/2021

Aceptado: 21/05/2022

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

