UN DESAFÍO PARA LA BIOÉTICA
LA CUESTIÓN DEL ESPECISMO

TESIS DOCTORAL

Autor: Óscar Horta Álvarez

Director: Dr. Luís Garcia Soto

Faculdade de Filosofía

Departamento de Lóxica e Filosofía Moral

Universidade de Santiago de Compostela

2007

Quero agradecer a axuda que recebin de Luís Garcia Soto, asi como de Ingmar Persson, Barbro Nordling, Dagmar Borchers, Anabel García, Iria Vázquez Silva, Lars Hertzberg, Alicia Puleo e Kasper Lippert-Rasmussen, e daqueles e aquelas que discutiron seccións deste traballo nos seminários levados a termo en Åbo Akademi e Göteborgs Universitet.

Esta investigación tivo o apoio económico da Consellaria de Inovación e Indústria da Xunta de Galicia ao longo dos anos académicos 2003-04 e 2004-05.

UN DESAFÍO PARA LA BIOÉTICA
LA CUESTIÓN DEL ESPECISMO

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

1
INTRODUCCIÓN*

1.1. Punto de partida de la investigación

1.1.1. El uso de animales no humanos en el ámbito biomédico

Los animales no humanos[1] son utilizados rutinariamente en toda una serie de procedimientos en el ámbito biomédico. En la práctica totalidad de los casos estos consisten en tratamientos notablemente agresivos, que además conllevan la

* Esta es una versión de esta tesis doctoral revisada a fecha de 2015, en la cual se han corregido distintos errores, de tipo lingüístico o estilístico y de contenido. No se ha realizado en ella, sin embargo, una actualización de la bibliografía, con lo que las referencias más tardías continúan siendo de 2006, dado que fue a finales de tal año cuando se concluyó esta tesis (defendida el año siguiente). Tampoco se ha añadido ninguna nueva sección, permaneciendo sin modificaciones toda la estructura de la investigación y la tesis defendida en ella.

[1] A pesar de que la denominación más común que estos reciben habitualmente es simplemente la de "animales", cuando nos refiramos a animales de especies distintas de la humana utilizaremos términos como el que acabamos de introducir ("animales no humanos") para una mayor precisión (a la luz de que también los humanos somos animales).

reclusión, aislamiento y, finalmente, la muerte de los animales empleados.[2] Todo esto tiene lugar de un modo generalizado e institucionalizado, dándose un amplio consenso alrededor de su aceptabilidad. Se asume comúnmente que los intereses de los animales que no pertenecen a nuestra especie pueden ser dejados a un lado si ello resulta conveniente para la satisfacción de intereses humanos, sin necesidad de efectuar ponderación alguna del peso de los intereses implicados en cada caso.[3]

---

[2] El daño ocasionado a los animales no humanos es a menudo olvidado o infravalorado. En relación a nuestra relación actual con los animales no humanos, Leahy ha afirmado que "the prevailing social climate is one of extreme generosity to animals, with prolific legislation affecting every aspect of their treatment from zoos to slaughterhouses" (Leahy, Michael P.T., *Against Liberation: Putting in Animals in Perspective*, Routledge, London, 1991, p. 265). Esto tiene poco que ver con la realidad del uso ampliamente extendido de los animales no humanos. No es la intención de este trabajo dar una descripción pormenorizada del modo en que este tiene lugar. Puede consultarse a este respecto, por ejemplo, Ryder, Richard D., *Victims of Science. The Use of Animals in Research*, Davis-Poynter, London, 1975; Vyvyan, John, *In Pity and in Anger: A Study of the Use of Animals in Science*, Micah Publishing, Marblehead, 1988; Langley, Gill (ed.), *Animal Experimentation: The Consensus Changes*, MacMillan, London, 1990; Singer, Peter, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999; y Rowan, Andrew N. & Loew, Franklin M., "Animal Research: A Review of Developments, 1950-2000", in Salem, Deborah J. & Rowan, Andrew N. (eds.), *The State of the Animals 2001*, HSUS, Washington, 2001, 111-20.

[3] Podría ser que se considerase que los intereses humanos tienen un mayor peso, sin negar que los de los demás animales carezcan de este. Pero esta no es realmente la posición que de forma habitual se sostiene. Como indica Robert Bass: "once you admit *some* weight to animal interests, you may say, for example, that a human life is a thousand times as valuable as a rat's life, but you will also have to draw the consequence that it is not worth sacrificing 1001 rats to save a human life" (Bass, Robert, "Undermining Indirect Duty Theories" *Between the Species*, 6, 2006, http://www.cla.calpoly.edu/%7Ejlynch/thereabass.htm [visitado el 24 de octubre de 2006]). Hoy en día se actúa asumiendo que cualquier suma de intereses de animales no humanos, por alta que pueda ser, resultará siempre insuficiente para ser comparada con la de un ser humano.

1.1.2. Una disanalogía definida por la pertenencia a la especie

Encontramos, a la luz de esto, que la consideración dada a los animales no humanos contrasta con la que, de manera general, se asume que los humanos deben recibir. Los animales no humanos son utilizados en prácticas en los que se censura el uso de humanos, y ello se lleva adelante con un notable consenso. En el ámbito biomédico esto puede verse con claridad examinando el documento que se ha convertido en la referencia para la regulación de la investigación llevada a cabo en humanos, la Declaración de Helsinki. En esta se incluye toda una serie de consideraciones sobre el modo en que la experimentación con sujetos humanos ha de ser llevada a cabo. Se comienza indicando que el individuo en tanto tal es el principal beneficiario de esta:

> 1) En investigación médica en seres humanos, *la preocupación por el bienestar de los seres humanos debe tener siempre primacía sobre los intereses de la ciencia y de la sociedad.*[4]
>
> 2) En la investigación médica, es deber del médico proteger la vida, la salud, la intimidad y la dignidad *del ser humano*.[5]

Asimismo, se introducen distintas garantías destinadas a salvaguardar en la mayor medida posible la seguridad de aquellos en quienes la investigación se realiza.

[4] Asociación Médica Mundial, *Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial*, 1964 (Helsinki), revisada en 1975 (Tokio), 1983 (Venecia), 1989 (Hong Kong), 1996 (Somerset West) y 2000 (Edimburgo), párrafo 5.

[5] Ibid., párrafo 10.

> Todo proyecto de investigación médica en seres humanos debe ser precedido de *una cuidadosa comparación de los riesgos calculados con los beneficios previsibles para el individuo o para otros* [...]
>
> Los médicos deben abstenerse de participar en proyectos de investigación en seres humanos a menos de que estén seguros de que *los riesgos inherentes han sido adecuadamente evaluados* y de que es posible hacerles frente de manera satisfactoria.[6]

Y se establecen requisitos referentes al consentimiento de los participantes:[7]

> Para tomar parte en un proyecto de investigación, los individuos deben ser *participantes voluntarios e informados*.[8]

Sin embargo, en el caso de los animales no humanos, la situación es completamente diferente. Leemos en esta misma declaración:

> La investigación médica en seres humanos debe conformarse con los principios científicos generalmente aceptados, y debe apoyarse en un profundo conocimiento de la bibliografía científica, en otras fuentes de información pertinentes, así como *en experimentos de laboratorio correctamente realizados y en animales*, cuando sea oportuno [...]

[6] Ibid., párrafos 16 y 17.

[7] En lo referente a este punto se dan salvedades de distinta índole, como puede ocurrir por ejemplo en el caso de la experimentación terapéutica y si el sujeto no puede dar su consentimiento, pero ello no altera el hecho de que la voluntariedad es con todo un principio básico tenido en cuenta en esta declaración.

[8] Ibid., párrafo 20.

> Al investigar, hay que prestar atención adecuada a los factores que puedan perjudicar el medio ambiente. Se debe cuidar también del *bienestar de los animales utilizados* en los experimentos.[9]

Podemos comprobar así el diferente rasero al que humanos y no humanos se enfrentan. Tal trato distintivo proviene de una diferenciación en la consideración moral dada a unos y otros (en breve, una diferenciación moral) que se encuentra, de hecho, profundamente enraizada en esta declaración. No es ya que la experimentación con animales no humanos no esté cubierta por las salvaguardas por las que lo está la llevada a cabo en humanos, sino que constituye un requisito previo para la realización de esta. La experimentación con animales no humanos se lleva a cabo en base a los beneficios que se espera que ello proporcionará a miembros de la especie humana.[10] El abismo entre la consideración dada a unos

[9] Ibid., párrafos 11 y 12.

[10] Podría plantearse la posibilidad de que la experimentación con animales se llevase a cabo con el fin de beneficiar a estos. Esto ocurriría en el caso de la investigación con fines veterinarios. Con todo, la defensa de esta práctica sigue mostrando el seguimiento de un rasero distinto al empleado en el caso de los seres humanos. Y es que, dejando a un lado la investigación clínica terapéutica, aun en aquellas situaciones en que algún animal no humano pudiese beneficiarse de estos experimentos, en ningún caso sería uno de aquellos que padecen estos en su propia piel. Se trataría, lógicamente, de otros animales. A este respecto hay que tener en cuenta que el móvil de esta práctica, como no es difícil intuir, es, en el caso general de los animales empleados para su consumo u otros usos, el de refinar el modo en que aquellos puedan ser más fácilmente utilizados. En muchos casos los procedimientos están directamente dirigidos a la consecución de un aumento en los ingresos conseguidos a costa de los animales –como cuando se realizan alteraciones genéticas para aumentar o especificar la productividad de su explotación, muchas veces a costa de su bienestar–. En otros, a paliar los efectos de su abuso, disminuyéndose los gastos ligados a este –como en el caso del torrente de antibióticos administrado a los animales de granja, infestados de enfermedades por mor de las pésimas condiciones en que se encuentran–. Algo semejante ocurriría también en el caso de la reducidísima

individuos y a otros en el ámbito biomédico queda así puesto de manifiesto con claridad. Los animales únicamente reciben una cierta consideración por su bienestar, sin que ello sirva para cuestionar su uso.[11]

1.1.3. El reflejo de la cuestión en la bioética

El contraste entre el tipo de consideración y consiguiente trato propiciado a humanos y no humanos se reproduce en lo que toca a la atención que desde el punto de vista de la bioética reciben las cuestiones en las que unos y otros se ven envueltos. En la actualidad, en el campo cubierto por esta disciplina toda una serie de cuestiones que involucran a seres humanos (o incluso no ya a estos, sino a sus células) son objeto de un amplio interés. Los vivos debates dados en la actualidad en torno a la experimentación con células madre, la eutanasia o al aborto son un ejemplo muy claro de ello, que contrasta de manera muy notable con la reducidísma atención que recibe el uso de animales en el campo biomédico. Lo que resulta llamativo a este respecto es que en términos estrictamente numéricos la experimentación con animales sobrepasa del modo más ostensible a los casos prácticos que afectan a seres humanos de los que la bioética puede tratar. El número de experimentos con animales no humanos que son llevados a cabo anualmente resulta muchísimo más elevado que el de aquellos casos de eutanasia,

---

minoría constituida por los animales de compañía: con el fin de curar las dolencias de determinados animales –aquellos que conviven con algunos humanos– otros muchos animales de su misma especie son utilizados, lo que muestra que el interés no radica en ayudar a estos animales, sino en obtener beneficios por el pago de los tratamientos por parte de los propietarios de los primeros.

[11] Es de hecho notable que este aspecto sea tenido en cuenta conjuntamente con la atención al medio ambiente, lo que muestra que no disfrutan de un estatuto de sujetos independientes de su medio (y cuyo respeto no ha de supeditarse a este). Veremos esto más en detalle en capítulos posteriores cuando analicemos las distintas propuestas realizadas desde la llamada ética ambiental.

suicidio asistido, aborto, investigaciones con células madre, experimentación con seres humanos, etc. que puedan tener lugar en un periodo de tiempo equivalente. Sin embargo, es de estos últimos de los que se ocupa básicamente la práctica de la bioética, que apenas tematiza de manera muy marginal, y en situaciones contadas, la experimentación animal (ello cuando esta es vista como problema, lo que a menudo ni siquiera es el caso). La desproporción es, así, notoria.[12]

[12] Los datos disponibles en cuanto al número de procedimientos llevados a cabo con animales en el marco de la investigación científica son muy reducidos. En cuanto a Europa, según los datos manejados por la Comisión de las Comunidades de la Unión Europea, durante 2002 fueron utilizados para la realización de distintos procedimientos de tipo científico 10,7 millones de animales (Comisión de las Comunidades Europeas, Unión Europea, *Informe de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo: Cuarto informe sobre las estadísticas relativas al número de animales utilizados para experimentación y otros fines científicos en los estados miembros de la Unión Europea {SEC(2005) 45}*, COM(2005) 7, Bruselas, 2005, p. 4). Estos datos resultan, con todo, meramente aproximativos, pues dadas las distintas regulaciones presentes en cada país la exactitud de las cifras disponibles varía mucho de uno a otro (hay que sumar a esto que, aunque los datos computados son de 2002, en el caso de Francia, las cifras recogidas son las del año anterior, 2001). Más fiables son los datos de el Reino Unido, posiblemente el país donde el registro de los procedimientos llevados a cabo es más riguroso, en el que las cifras recogidas apuntan a 2 896 198 animales (Home Office, United Kingdom, *Statistics of Scientific Procedures on Living Animals, Great Britain, 2005*, Her Majesty's Stationery Office, London, 2006, p. 18). En otros lugares como Japón no hay datos oficiales disponibles. Y en Estados Unidos, los datos carecen realmente de valor informativo, puesto que solo reflejan los procedimientos realizados con algunos mamíferos, excluyendo a ratas y ratones y a los vertebrados no mamíferos y los invertebrados; de manera que no es de extrañar que los resultados sean engañosamente reducidos: 1 101 958 animales (Animal and Plant Health Inspection Service, United States Department of Agriculture, *Animals Used in Research, 2004*, Animal and Plant Health Inspection Service, 2005, p. 2). Hemos de tener cuenta que los animales no incluidos en los datos estadounidenses suponen la mayor parte de los animales utilizados con este fin. En el caso de la Unión Europea, por ejemplo, el número de ratones y ratas usadas con tal fin –dejando de lado

Esto entronca con la que tradicionalmente ha sido la forma habitual de considerar esta cuestión. Con algunas excepciones, el desdén por los intereses de los animales no humanos ha sido tradicionalmente visto con buenos ojos a lo largo de la historia de la filosofía. Más aun: en lugar de darse una reflexión contraria a la consideración de los animales no humanos lo que ha habido es un desinterés por la cuestión en cuanto tal. Hubo sin duda excepciones muy significativas a esta actitud (veremos algunas de ellas a lo largo de esta investigación), pero la norma general ha sido la que acabamos de ver.

Tal actitud, con todo, ha comenzado lentamente a remitir. A lo largo de las últimas tres décadas, la atención que la cuestión ha recibido, si bien siendo escasa, ha aumentado notablemente, máxime si la comparamos con la situación de abandono previamente existente. El punto de inflexión podemos encontrarlo en la introducción, en 1970, del término especismo.[13] El cuestionamiento de supuestos

---

otros roedores– constituiría un 72,4% del total de animales empleados, el de animales de sangre fría, un 15,4%, y el de aves, un 4,99%: los datos de Estados Unidos, de mantenerse la proporción europea, no llegarían ni al 10% del total (véase Comisión de las Comunidades Europeas, COM(2005) 7 final, pp. 6-7). Siendo esto así, puede conjeturarse que el número total de animales no humanos utilizados anualmente en Estados Unidos podría pasar de los 10 millones. Y cabría calcular, en consecuencia, que las cifras a nivel mundial ascenderían a varias decenas de millones, o sobrepasar el centenar de millones (manejando cifras, por supuesto, muy prudentes, pues se basarían en extrapolaciones que dejan de lado todos los procedimientos sin declarar). Obviamente, es preciso tener en cuenta que el porcentaje de estos que habrían sido utilizados con fines estrictamente biomédicos sería francamente reducido. Aun así, las cifras manejadas muestran con claridad que su número deberá seguir siendo considerado significativamente alto.

[13] Del inglés *speciesism*, voz acuñada por Richard Ryder (véase Ryder, *Victims of Science*). La primera traducción que este término tuvo al castellano fue la de "especieísmo", por Ferrater Mora (ver la entrada "Especieísmo", en Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, p. 1007). Desde entonces, el término originario del inglés ha encontrado varias traducciones alternativas a la de especismo: "prejuicio de especie", "especisismo", "especiesismo"... Aunque aun persisten algunas de estas variantes en la literatura sobre el tema, en la práctica, sin embargo, el llamado

hasta ahora acríticamente asumidos que el mero empleo de este término conlleva ha supuesto un desafío para el modo previo de delimitar el ámbito de la bioética. Se hace preciso, a la luz de todo esto, dar cuenta de los argumentos que podemos tener para comprobar si efectivamente la actitud tradicionalmente sostenida con respecto a los animales no humanos resulta o no aceptable.

1.2. Tesis

Si la visión de los animales no humanos como seres que carecen de intereses significativos como los poseídos por los humanos es respaldada por argumentos convincentes, entonces el enfoque de la cuestión tradicionalmente vigente, del que se hace eco la bioética en la actualidad, debe continuar haciéndose valer. Pero ¿qué ocurrirá si comprobamos que un análisis de la cuestión lleva a descartar tal idea y muestra que los animales no humanos resultan considerables moralmente en sentido pleno? De ser así, se hará preciso transformar sustancialmente el tipo de concepción moral de los animales no humanos hoy en día vigente y, como consecuencia, la relación con ellos que mantenemos hoy en día.

A este respecto, la tesis que será defendida en esta investigación, cuya argumentación desarrollaremos, será la siguiente:

> *La actual divergencia entre el modo en que son considerados los animales no humanos y los humanos en el campo de la bioética descansa en un prejuicio especista. Debe ser, pues, dejada de lado. Como consecuencia, la práctica de la bioética debe pasar a adoptar un enfoque que evalúe los distintos conflictos morales que surjan en su ámbito en base a una ponderación ecuánime del peso de todos los*

---

movimiento por los derechos animales ya ha adoptado la forma *especismo*, menos cacofónica y acorde con otros términos en que se inspira (pues decimos sexismo o racismo, y no sexoísmo o razaísmo).

> *intereses implicados, independientemente de la especie de la que formen parte sus poseedores.*

1.3. Desarrollo de la investigación

Los pasos que se seguirán para comprobar si esta tesis resulta acertada serán los que se detallan a continuación.

a) Determinación de un marco conceptual. Primeramente, será preciso fijar con claridad un marco conceptual en el que desarrollar nuestra investigación. Para ello hemos de precisar, fundamentalmente, qué hemos de entender por especismo. Hay distintas definiciones posibles de este término, y resulta necesario dejar saldada esta cuestión como paso inicial en nuestra investigación, dado que tal concepto ocupará un lugar fundamental en esta. Encontraremos que en tal definición habrá de jugar un papel esencial la idea de justificación. Para que una distinción de especie pueda ser considerada especista habrá de mostrarse que carece de justificación moral. Al llevar a cabo esta tarea habremos de dar cuenta también de otra cuestión: los distintos modos en los que puede ser defendida una diferenciación moral efectuada en función de la especie. Ello será así debido a que las distintas definiciones disponibles de especismo se formulan precisamente en función de los distintos modos de defender una diferencia ligada a la especie de pertenencia.

Una vez que hayamos dado cuenta de esto, se habrán de realizar las aclaraciones necesarias con el fin de demarcar con la mayor nitidez qué es el especismo, diferenciándolo de otros conceptos con los que pueda ser confundido. Todas estas tareas de esclarecimiento serán abordadas en el capítulo 2.

b) Evaluación de las defensas del antropocentrismo. Cuando tengamos ya claro el sentido de los términos a emplear en esta investigación podremos pasar a examinar si el antropocentrismo moral puede ser una posición moralmente

justificada. Para solucionar esta cuestión será preciso analizar qué criterios pueden ser aceptables como moralmente relevantes a la hora de determinar si un ente ha de ser tenido en cuenta o no. Si encontramos que efectivamente hemos de considerar *moralmente relevante* algún criterio que distinga a *todos* los humanos de los demás animales, el antropocentrismo estará justificado. Para ello habrá que proceder analizando una por una, y con el suficiente detalle, las distintas defensas de esta posición. Ello será el objeto del capítulo 3. Se examinará en él si alguna de estas tiene éxito en su empresa. El modo en que se solucione esta cuestión dependerá de la respuesta que se dé a otro problema que inevitablemente habrá de ser examinado aquí también: el de cuál ha de ser el criterio para el reconocimiento de consideración moral. Este será el punto central de la investigación que llevaremos a cabo. El resto de las cuestiones que se traten en esta girarán en torno a la solución que quepa dar en este punto, de la que dependerá la corrección o incorrección de la tesis arriba formulada.

Con todo, los resultados a los que se llegue en este punto habrán de ser defendidos, al menos en un primer momento, de manera únicamente provisional. Antes de dar por saldada la cuestión en un sentido u otro, habrá que dar cuenta todavía de toda una serie de cuestiones cuyo resultado podrá influir en la respuesta final que quepa formular. Esto será así porque quizás haya otras razones que justifiquen el uso de animales no humanos en el ámbito biomédico, así como la reducida atención prestada a este en la bioética, que no dependan realmente de si el antropocentrismo constituye o no una posición aceptable. O, tal vez, razones que lleven a que la revisión de la consideración de los animales no humanos en los ámbitos biomédico y bioético deba tener un carácter distinto del propuesto en la tesis arriba formulada. Los capítulos siguientes se ocuparán de dar cuenta de varios modos distintos en los que cabe defender posiciones de este tipo. Estos serán los que se exponen a continuación:

c) *Examen de la intensidad de la diferenciación moral de especie*. En primer lugar, será preciso tratar la cuestión de los posibles “grados de fuerza” con los que alguien puede sufrir un perjuicio como resultado de verse considerado o

considerada de manera desventajosa. Esto es así debido a que en ocasiones se defiende que la intensidad con la que se traza una diferenciación moral resulta algo relevante para que esta pueda estar justificada o no. De ser así, en el caso del especismo podría pensarse que solo cuando este supone la privación total de consideración de quienes son considerados o consideradas desfavorablemente por él podemos estar ante una posición objetable. El capítulo 4 estará dedicado a dar cuenta de esta idea.

d) *Análisis de la cuestión del valor de la vida*. Por otra parte, se defiende en ocasiones que los animales no humanos poseen un interés en no sufrir o disfrutar de bienestar, pero no en vivir. De ser esto así, las conclusiones a las que lleguemos en lo que respecta a si el antropocentrismo es una posición justificable resultarán de una relevancia limitada. Esto sería así debido a que, independientemente de cuál fuese el resultado al que hubiésemos llegado en lo que toca a esta cuestión, este como mucho resultaría significativo en lo relativo a aquellas prácticas en las que se ocasiona sufrimiento a los animales no humanos, pero no en lo concerniente a aquellas otras en las que se les provoca una muerte indolora. Se hace preciso, pues, investigar si efectivamente es cierto que los animales no humanos no tienen interés en no morir. Para ello será preciso analizar qué motivos puede haber para considerar que la muerte es un daño, y comprobar si estos son ocurrentes únicamente en el caso de aquellos y aquellas que pertenezcan a la especie humana.

Asimismo, en ocasiones se mantiene que podríamos caracterizar el dilema que nos presenta la experimentación con animales como de “conflicto entre vidas”. Este dilema surgiría al tener que elegirse entre las vidas de los animales no humanos utilizados y las de aquellos seres humanos que se puedan beneficiar de los resultados obtenidos. De acuerdo con esto, nos encontramos con que, incluso en el caso de que los animales no humanos tengan interés en vivir, habrá que indagar qué criterios han de ser considerados cuando nos encontremos ante casos en los que la continuidad de la vida de distintos individuos entre en conflicto. Todas estas cuestiones serán examinadas en el capítulo 5.

e) *Examen de los criterios posibles para la considerabilidad moral*. Otro problema, que quizás cabría pensar que el capítulo 3 dejaría pendiente, sería el de las alternativas posibles al antropocentrismo. La cuestión de si esta posición está justificada o no va de la mano de la de cuál puede ser la opción que, si rechazamos el antropocentrismo, ha de ser abrazada. Deberemos contrastar, pues, las distintas posiciones alternativas que quepa defender ante este. Esto será llevado a cabo en el capítulo 6, partiendo de las conclusiones a las que hayamos llegado con anterioridad. Los puntos de vista que habrá que poner cara a cara a este respecto serán tres: el enfoque centrado en la posibilidad de tener experiencias positivas y negativas, el basado en el hecho de estar vivo y el centrado en la defensa de los ecosistemas. El análisis de las dos últimas perspectivas referidas llevará a introducir la cuestión de los criterios a favor o en contra del conservacionismo del medio ambiente o de las especies, de los que habremos de dar cuenta.

f) *Examen de la cuestión desde distintas perspectivas.* Finalmente, resultará preciso cotejar el modo en que el tema ha de ser tratado desde diferentes posiciones teóricas. Esto es así porque podría ocurrir que el análisis llevado a cabo en los capítulos anteriores estuviese condicionado por la adopción de unos principios normativos determinados. Para comprobar si ello es el caso, en el capítulo 7 se llevará adelante un examen de la cuestión conforme a algunas de las perspectivas más pujantes en el panorama de la ética normativa actual (en concreto, desde planteamientos utilitaristas, deontológicos –diferenciando estos según descansen o no en una propuesta contractualista–, de inspiración aristotélica y basados en una ética del cuidado –de inspiración feminista–).

g) *Derivación de conclusiones.* Una vez que todas estas cuestiones hayan sido tratadas, podremos volver de nuevo nuestra mirada a la conclusión presentada en función de los resultados obtenidos en el capítulo 3. Contrastando estos con las distintas conclusiones a las que hayamos llegado a lo largo de los capítulos siguientes podremos llegar a formular una conclusión definitiva. Los corolarios prácticos a derivar de ello a nivel general serán explorados en el capítulo 8.

Comprobaremos, tras haber repasado cuáles son estos, si la tesis formulada anteriormente se sostiene o debe ser retirada.

h) *Planteamiento de la panorámica general y conclusiones en inglés.* Una vez desarrollada la investigación y derivadas las conclusiones se expondrá, en el capítulo 9, un resumen de estas en lengua inglesa, exponiendo los distintos pasos seguidos para su formulación y los argumentos más destacables utilizados en estos.

i) *Formulación de una teoría general de la diferenciación moral y la discriminación.* Como se ha indicado, los planteamientos que se procederá a presentar a lo largo de toda la investigación descansarán en el esquema conceptual formulado en el capítulo 2. Ahora bien este tendrá que basarse, a su vez, en una teoría más amplia de la diferenciación moral y la discriminación (la diferenciación moral injustificada). Más aun, también las consideraciones que se efectúen en el capítulo 4 precisarán, para su enunciación, una teoría de este tipo en la que asentarse. Esta debe aportar una concepción de qué significa ser considerable moralmente y, conforme a esta, una formulación analítica de las variables implicadas en el trazado de las diferenciaciones morales. Y, sobre esta base, deberá dar cuenta de qué es una discriminación y de qué factores han de tenerse en cuenta para su análisis. Serán las categorías así resultantes las que permitan efectuar un análisis del especismo y el antropocentrismo, así como de las distintas posiciones especistas.

Ahora bien, la exposición de tal teoría (aunque sea únicamente de sus líneas generales) resulta posiblemente demasiado extensa para ser incluida en el capítulo 2 (o para ser dividida entre este y el 4, algo que, por otra parte, puede no ser lo más adecuado para su formulación más ordenada). Por este motivo será incluida de manera independiente, a modo de apéndice, en el capítulo 10. Con todo, ello no debe llevar a subestimar su importancia para la formulación de las tesis más relevantes que serán planteadas en esta investigación.

2
QUÉ ES EL ESPECISMO

2.1. Definición

2.1.1. Una caracterización inicial

En principio, el especismo puede ser definido como *una discriminación ligada a la pertenencia a una especie*. A este respecto cabe indicar que puede ser que las discriminaciones ligadas a la pertenencia a una especie constituyan una clase vacía, lo cual ocurriría si no existiesen diferenciaciones morales de este tipo o si todas las diferenciaciones morales trazadas en base a esto estuviesen justificadas.[14] Lo primero no parece que sea el caso: de hecho, la existencia de tales diferenciaciones morales ha constituido el punto de partida afirmado al inicio de esta investigación. Lo segundo ya no está en principio tan claro: podría ser, ciertamente, que todas las diferenciaciones morales de este tipo estuviesen justificadas. Ahora bien, ello no supondría que la búsqueda de una definición de especismo carezca de sentido, ni que la definición dada del especismo hubiese de ser incorrecta. Por el contrario, al definir a qué podemos llamar especismo lo que estamos haciendo es facilitar el análisis sobre si efectivamente hay distinciones de

[14] Veremos en detalle de los conceptos de diferenciación moral y discriminación en el apéndice, "Consideración moral, diferenciación moral y discriminación", en el capítulo 10.

especie que son moralmente injustificables. Esta cuestión será, de hecho, la que en última instancia nos interese, y en función de la cual se emprenderá en este capítulo un trabajo de clarificación acerca de qué podemos entender que es el especismo.

2.1.2. Problemas al definir el especismo

La definición que acabamos de dar puede ser cuestionada si atendemos al hecho de que, como hemos visto, las discriminaciones pueden tener diferentes dimensiones (psicológica, socio-económica, política, legal…) que no se verían reflejadas necesariamente en una definición como la que hemos dado. El especismo puede constituir un fenómeno muy complejo, y dar de él una definición completa y precisa no es una tarea fácil. Es por lo tanto importante clarificar qué ámbito buscamos que cubra la definición que queremos dar aquí. Ahora bien, hemos anticipado ya cuál será este: vendrá determinado por el objeto de esta investigación, que consiste en evaluar si una serie de diferenciaciones morales trazadas en base a la pertenencia a la especie son moralmente justificables. Así, lo que aquí se busca es dar cuenta de la cuestión en el plano de la justificación moral objeto de la ética normativa. La definición aquí presentada aspira a cubrir el fenómeno del especismo en tal marco. Desde el momento en que observamos esto evitamos los problemas relacionados con la naturaleza multidimensional de la discriminación (psicológica, socio-económica, política, legal, moral…). No obstante, queda todavía trabajo que hacer para encontrar una definición adecuada que satisfaga lo que cabría esperar de ella incluso solo en el plano moral. En efecto, la definición que acabamos de ver al inicio de este capítulo está lejos de estar libre de controversia. Podemos, de hecho, presentar varios sentidos posibles que pueden ser asignados de manera significativa a este término pero que reflejan ideas que son diferentes e incluso inconsistentes. Cada una de ellas conlleva un modo particular de entender qué es el especismo que parece tener sentido en cierto modo, y dispone de razones propias para ser la preferida. Por otra parte, todas ellas tienen también que hacer frente a argumentos en contra. Una de las razones más importantes para

tal pluralidad de enfoques se deriva del hecho de que ha habido varias formas distintas de defender una diferenciación moral de especie, y estas han aludido a criterios muy diversos. De acuerdo con esto, puede surgir la cuestión de si alguna de ellas debería ser considerada especista o no. Y también en relación con esto –dependiendo de los factores que tomemos en cuenta– una definición u otra puede parecer apropiada y las otras, en contraste, inadecuadas. Por esta razón, decantarse por una de ellas no será una misión fácil.

Abordaremos en breve esta tarea. Pero antes, con el fin de poder considerar las diferentes alternativas disponibles, necesitamos poner sobre la mesa la causa de tal pluralidad, esto es, las diferentes maneras en las que se ha defendido una diferenciación moral en función de la especie. Una vez presentadas estas, podremos analizar cuál de las distintas definiciones posibles de especismo resulta más adecuada. Para ello veremos en primer lugar cuál puede ser su estructura.

2.1.3. Estructura de la diferenciación moral ligada a la pertenencia a la especie

El especismo efectúa una diferenciación moral entre miembros de distintas especies. Esta adopta la siguiente forma:

1. Quienes satisfagan el criterio *C* serán considerados moralmente.
2. Solo los miembros de una determinada especie (o especies) satisfacen *C.*
3. Solo los miembros de una determinada especie serán considerados moralmente.

Como veremos posteriormente, esta constituye una caracterización general. Cuando una diferenciación moral de especie se efectúe con respecto a circunstancias particulares entrarán en juego distintos factores. Pero la estructura básica del especismo, sobre la que otras posiciones más complejas pueden descansar, es esta.

Al quedar abierta la variable *C* se introduce la posibilidad de que se propongan distintas defensas del especismo. Esto es lo que nos permitirá establecer las distinciones que veremos a continuación.

2.1.4. Diferentes modos en los que puede ser defendida una diferenciación moral ligada a la pertenencia a la especie

La clasificación de los distintos criterios en los que se basan las defensas de una diferenciación moral de especie puede tomar distintas formas. Aquí se distinguirán dos de ellas que parecen las más relevantes.[15] En primer lugar, vamos a ver una que pivote sobre las diferencias entre los argumentos utilizados en base a tales criterios (esto es, en función de la lógica conforme a la cual se entienda que la satisfacción de un criterio puede ser vinculante). En segundo lugar, se clasificarán los distintos criterios conforme a la posibilidad de comprobación de su satisfacción.

2.1.4.1. Clasificación en función de la clase de argumento basado en el criterio diferenciador

1) Especismo definicional

Se han esgrimido múltiples razones con la intención de defender una diferenciación moral ligada a la pertenencia a una especie. Sin embargo, hay casos en los que esta es mantenida sin mayores explicaciones. Podemos llamar a esta posición "especismo definicional", pues lo que la distingue de otras posibles

[15] Podríamos utilizar otros metacriterios para establecer una clasificación entre las defensas del especismo. Pero parece que no nos darían ninguna clase de información de interés a la hora de juzgar la relevancia moral que un criterio pueda tener. Sin embargo, los dos metacriterios incluidos aquí resultan, ambos, básicos para juzgar esta cuestión.

versiones de especismo es que, en lugar de verse respaldada por argumento alguno, se sostiene sobre la base de una mera definición. Se afirma simplemente que el hecho de ser humano es moralmente relevante de por sí. En ocasiones, podrá mantenerse que lo es en sí mismo, en otras, que lo es para nosotros y nosotras que somos seres humanos.

2) Defensas argumentadas de una diferenciación moral ligada a la pertenencia a una especie

En muchas otras ocasiones, sin embargo, quienes defienden el especismo intentan presentar razones que, argumentan, son de hecho relevantes para justificar la exclusión de quienes no pertenecen a una cierta especie. Sapontzis caracteriza estas posiciones como sigue:

> A speciesist doctrine is one which gives such great moral importance to what typically distinguishes one species from others that it leads to disregarding the interests of those others in favor of satisfying the interests of members of the favored species.[16]

Como podemos ver, esta definición se refiere a aquellas defensas del especismo que intentan aportar razones para justificar este, apuntando a lo que, se afirma, "typically distinguishes one species from others" (cabría plantear, como crítica a esta definición dada por Sapontzis, que no deja hueco a las posiciones especistas meramente definicionales).

Ahora bien, las posiciones que defiendan quienes asuman posturas de este tipo podrán ser muy diferentes en cada caso, dependiendo de la clase de criterio en el que basen su argumento. Veremos a continuación qué distintas alternativas hay:

[16] Sapontzis, Steven F, "The Meaning of Speciesism and the Forms of Animal Suffering", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 35-36, p. 35.

2.1) Defensas de una diferenciación moral ligada a la pertenencia a una especie que aluden a criterios metafísicos cuya satisfacción no es susceptible de comprobación

En ocasiones se defiende una diferenciación moral de este tipo sobre la base de criterios cuya satisfacción no puede ser constatada en modo alguno. Esto será lo que ocurrirá en el caso de la creencia de que los intereses de los miembros de una cierta especie son en ellos mismos más valiosos que los de otros individuos por motivos que no tienen que ver con las capacidades comprobables que estos tengan, sino que son de tipo metafísico (en ciertos casos podrán tener una base religiosa).[17]

2.2) Defensas de una diferenciación moral ligada a la pertenencia a una especie que aluden a características individuales comprobables

Otras perspectivas han defendido una diferenciación moral conectada con la pertenencia a una especie o especies argumentando que solo quienes pertenecen a una cierta especie (o de una serie de especies) tienen ciertas características cuya posesión es comprobable, y que serían necesarias para que los intereses de alguien sean considerables moralmente. Las características que prácticamente siempre son citadas a tal respecto consisten en ciertas capacidades, motivo por el cual para referirnos a tales características de aquí en adelante hablaremos básicamente de capacidades. Estas pueden consistir, por ejemplo, en facultades de tipo intelectual, el dominio de un lenguaje, la posibilidad de asumir responsabilidades, etc.

[17] Cabría así llamar metafísicos a estos criterios cuya ocurrencia no resulta empíricamente comprobable, en línea con la terminología empleada por Moore (Moore, George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, pp. 110-12) –si bien aquí los atributos a los que nos estaríamos refiriendo serían aquellos susceptibles no de ser identificables con "bueno", sino de garantizar considerabilidad a las entidades de las que se predicarían–.

2.3) Defensas de una diferenciación moral ligada a la pertenencia a una especie que aluden a factores relacionales comprobables

Finalmente, algunas posiciones han indicado que debemos dar una mayor consideración moral a aquellos seres que mantienen ciertas relaciones especiales con otros cuya existencia es comprobable. Una perspectiva como esta será mantenida, por ejemplo, por quienes sostengan las siguientes dos afirmaciones: i) tenemos el imperativo moral de asistir a aquellos individuos con los que tenemos un vínculo emocional; y ii) tenemos tal vínculo con todos los demás humanos y no con otros individuos. Otros ejemplos de este tipo de posición serán aquellos que se refieran a la reproducción social, las posibilidades de interacción o las relaciones de poder. [18]

Por último, podemos considerar también dos distintos modos de clasificar las diferenciaciones moral de quienes pertenecen a especies distintas generales en los que también cabe. Algunas perspectivas defienden que existe una diferencia de especie que ha de resultar moralmente relevante en un sentido universal. Afirman que, independientemente de cuál sea nuestra situación y nuestra relación con los entes de distintas especies, habremos de defender una diferenciación moral de

[18] Mark Bernstein introduce el término "neoespecismo" ("*neo-speciesism*") para referirse a aquellas defensas del especismo basadas en criterios relacionales (Bernstein, Mark, "Neo-speciesism", *Journal of Social Philosophy*, 35, 2004, 380-90). No parece que resulte conveniente establecer una distinción entre "especismo" y "neoespecismo" (al menos si esta terminología pretende aplicarse para diferenciar entre las distintas defensas de una diferenciación de especie). Ello es así en la medida en que las posiciones de este tipo no resultan cualitativamente diferentes de las otras defensas del especismo antropocéntrico (independientemente de que pudiese haber una diferencia temporal clara entre la emergencia de cada una de las distintas defensas del especismo antropocéntrico, lo que tampoco parece ser el caso). Parece, pues, que quizás sea mejor no establecer una distinción entre estas defensas del especismo que asigne a una de ellas una denominación de novedad.

especie entre ellas. Consideran que los intereses de los seres de cierta(s) especie(s) *x* tienen prioridad por ellos mismos sobre los de los demás. Esto es algo, pues, que no solo los miembros de tal(es) especie(s) *x* deberían asumir: cualquier agente con la capacidad de tener responsabilidades morales, independientemente de la especie a la que pertenezca, habrá de aceptar también tal distinción. Así, un extraterrestre con capacidades intelectuales lo suficientemente desarrolladas como para comprender las cuestiones implicadas tendría que asumir igualmente tal posición. Incluso aquellos seres que salen perdiendo en una distinción de este tipo deberían, si tuviesen la capacidad de hacerlo, aceptar la legitimidad de tal diferenciación moral. Otras posiciones, en cambio, no asumen esta idea. No intentan demostrar que una diferenciación moral de especie estaría justificada con carácter universal (de forma que cualquier ser que pudiese reflexionar sobre la moral la aceptaría independientemente de su especie de pertenencia). Pero sostienen que, aun así, tenemos razones para dar prioridad a la satisfacción de sus intereses, dado que los miembros de una determinada especie *x* han de favorecer a los demás miembros de su especie en función de una determinada relación que tienen con ellos. De este modo, un extraterrestre no tendría por qué suscribir tal visión, pues no compartiría la relación presente entre los miembros de tal especie *x*. Pero ello no será razón para que los propios miembros de tal especie *x* no lo hagan, pues estos sí compartirían tal relación.[19] Así, podemos distinguir dos posiciones:

1) Defensas de una diferenciación moral ligada a la pertenencia a una especie (o varias) con pretensiones de validez universal. Estas reunirán a aquellas posiciones que sostienen que la pertenencia a una o varias especies resulta un factor moralmente relevante de modo independiente de nuestra perspectiva, esto es, universalmente válido.

[19] Esta distinción ha sido señalada también por Bernstein en su análisis del especismo. Ha diferenciado entre lo que denomina “absolute speciesism” e “indexical speciesism”, para referirse respectivamente al especismo independiente y dependiente del punto de vista del agente (ibid.).

2) Defensas de una diferenciación moral ligada a la pertenencia a una especie (o varias) con validez relativa a la posición del agente moral. Estas agruparán a aquellas posiciones que defiendan que una diferenciación moral ligada a la especie es justificable según la situación en la que nos encontremos los agentes morales en relación a los distintos seres cuyos intereses se hallan en cuestión.

Los distintos modos de defender una diferenciación moral ligada a la especie son compatibles con estos dos tipos de posiciones. Podemos, por ejemplo, defender un planteamiento especista definicional sosteniendo o que los humanos son especiales o que lo son para los propios humanos. O podemos defender que los humanos cuentan más para los agentes morales por su relación de poder con ellos o porque su relación de poder con el resto les hace más importantes de forma absoluta. Etcétera.

2.1.4.2. Clasificación en función de la posibilidad de comprobación de la satisfacción del criterio diferenciador

Cada una de las posiciones que acabamos de repasar se adecua a la estructura ya señalada:

1. Quienes satisfagan el criterio *C* serán considerados moralmente.
2. Solo los miembros de una determinada especie (o especies) satisfacen *C*.
3. Solo los miembros de una determinada especie serán considerados moralmente.

Sobre la base de esta estructura, cada una de las posiciones que hemos mencionado asigna a la variable *C* alguno de los valores siguientes:

(c_1) La pertenencia a una determinada especie.[20]

(c_2) La posesión de determinados atributos metafísicos cuya satisfacción no es comprobable.

(c_3) La posesión de determinadas capacidades individuales.

(c_4) El mantenimiendo de una determinada relación (con el agente moral).

Pues bien, en base a esto, las distintas defensas del especismo pueden ser clasificadas conforme a un baremo diferente al utilizado arriba. Podemos hacerlo clasificando tales defensas en función de una variable: la de si la satisfacción del criterio que cada una considera relevante resulta o no susceptible de comprobación. Con respecto a esto, parece que en todos los casos se apela a factores comprobables, a excepción de cuando se invocan determinados atributos metafísicos no basados en circunstancias comprobables. De hecho, en la propia denominación de esta posición se ha indicado ya esta circunstancia. Podríamos aquí pensar, ante esto, que tal vez habría sido más económico referirnos únicamente a la posesión de determinados atributos metafísicos, sin echar mano de la coletilla relativa a la posibilidad de comprobación. El motivo por el que ello no se ha hecho así es claro: porque cabría defender posiciones que atribuyan atributos metafísicos en base a factores de cumplimiento comprobable. En este caso nos encontraríamos ante una posición que caerá dentro de otro de los tipos distinguidos arriba: la que alude a las capacidades individuales.

[20] Comprobamos aquí el carácter tautológico del especismo definicional, al ser la estructura de su defensa la que sigue:

1. Quienes satisfacen el ser miembros de una determinada especie (o especies) serán considerados moralmente.
2. Solo los miembros de una determinada especie (o especies) satisfacen el ser miembros de una determinada especie (o especies).
3. Solo los miembros de una determinada especie serán considerados moralmente.

2.1.4.3. Otras propuestas de tipificación alternativas

Dadas estas distintas maneras en las que puede ser defendida una diferenciación moral ligada a la pertenencia a una especie, algunos teóricos, como Hugh LaFollete y Niall Shanks las han clasificado de un modo diferente al que aquí se ha presentado. Su propuesta es la que sigue:

> To determine if speciesism is morally defensible, we must first determine if species differences are morally relevant. Speciesism, though, comes in either of two forms. The *bare* speciesist claims that the *bare* difference in species is morally relevant. The *indirect* speciesist claims that although bare species differences are not morally relevant, there are morally relevant differences typically associated with differences in species. We can illuminate that distinction by analogy: a *bare* sexist might claim that we should give men certain jobs *because they are men*, while indirect sexists might contend men should be given certain jobs *because they have certain traits* which distinguish them from women.[21]

Vemos que se refieren estos dos autores a ambas variantes de especismo como "*bare*" y "*indirect speciesism*". De forma similar, James Rachels ha denominado a estas mismas posiciones "*unqualified*" y "*qualified speciesism*"[22] respectivamente. Al introducir tales distinciones, estos autores muestran que han profundizado en el análisis de la lógica del especismo. Sin embargo, sus definiciones conllevan algunos problemas. Así, pueden presentárseles algunas objeciones, como las siguientes:

---

[21] LaFollette, Hugh & Shanks, Niall, "The Origin of Speciesism", *Philosophy*, 71, 1996, 41-61, pp. 42-43. Ver asimismo LaFollete, Hugh & Shanks, Niall, *Brute Science: Dilemmas of Animal Experimentation*, Routledge, New York, 1997.

[22] Rachels, James, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pp. 182-84.

1) En primer lugar, el término "*qualified*" significaría aquí "redefinición" o "modificación" del argumento. Algo similar sería el caso si la expresión que elegimos es "*indirect speciesism*": parece que estamos intentando probar la razón de la defensa del especismo mediante un argumento sofisticado, en oposición a la simplicidad y falta de elaboración que sería característica de las defensas "llanas" –o incluso "bastas"– (*bare*) del especismo. Esto implica que las defensas más refinadas del especismo han sido aquellas que han aludido a las propiedades individuales, o, por lo menos, que estas han sido más elaboradas que las demás. Pero el hecho es que ha habido varias defensas de diferenciaciones morales ligadas a la pertenencia a una especie que han evitado cualquier referencia a las capacidades individuales (aquellas que se refieren a criterios relacionales o metafísicos, como es el caso de las de tipo religioso, emocional o epistémico). Y algunos de los argumentos que han sido utilizados en estas han sido bastante complejos y elaborados,[23] como veremos más adelante (independientemente de que hayan tenido éxito o no en su empresa).

2) En segundo lugar, expresiones como "*qualified*" pueden conllevar una suerte de connotación positiva, como si el especismo fuese más justificable de adoptar esta forma. Y puede ocurrir esto también en el caso de la oposición entre "*indirect*" y "*bare*": este último término parece denotar una defensa pobre del especismo, y así su aceptación da la impresión de que, en contraste, los enfoques "indirectos" proporcionarían una mejor justificación del especismo. Pero, de acuerdo con lo que acabamos de ver, no hay razones para pensar, en principio, que tales defensas del especismo tendrán más éxito a la hora de justificarlo (veremos en su momento que hay motivos para pensar que obtienen resultados similares).[24]

[23] En algunos casos, como veremos, estos argumentos constituyen una reformulación de aquellos que aluden a las capacidades individuales, apelando a las relaciones dentro de la especie de la que estos forman parte.

[24] Si quisiésemos evitar tal problema, tal vez una posibilidad sería restringir el uso de términos como "unqualified" o "bare" a las defensas del especismo puramente definicionales. Podría afirmarse que tal uso de estos términos sugeriría de nuevo que hay

3) Finalmente, cabe indicar que tales denominaciones no describen en modo alguno la posición que designan. Sin embargo, sería deseable que los términos que elijamos incorporasen alguna información sobre el tipo de posición que denotan.

Dadas estas razones, parece que, en lugar de usar denominaciones de este tipo, deberíamos emplear nombres que denoten las diferentes tentativas de justificación de estas diferenciaciones morales. De acuerdo con esto, nos quedaremos con la terminología propuesta en un principio. Así, optaremos por referirnos a: i) *defensas de una diferenciación moral ligada a la especie que aluden a características individuales*; ii) *defensas de una diferenciación moral ligada a la especie que aluden a factores relacionales*; y iii) *defensas de una diferenciación moral ligada a la especie basadas en criterios cuya satisfacción no es verificable.* Tales definiciones pueden quizás ser menos atractivas que otras más cortas, consistentes en solo dos palabras. Pero parecen distinguir más claramente lo que denotan, incluso si no expresan completamente las múltiples características que se pueden distinguir entre ellas.

---

otras versiones que serían cualificadas o elaboradas. Esto sería de alguna manera cierto, pues, mientras el especismo definicional no incluye ningún intento a mayores de justificar su posición, las otras defensas del especismo sí intentan hacerlo, independientemente de su posible éxito o falta de él. Si bien podría replicarse, quizás, que adoptar tal terminología podría implicar, en cierto modo, tomar ya una posición sobre si tienen éxito (aunque ello parece que podría ser el caso de la expresión “qualified”, pero no de “indirect speciesism”). Por otra parte, no dejaría de ser reprochable que con ello se podría asumir que tales denominaciones acarrearían una connotación positiva. Asimismo, también de acuerdo con la idea de que los términos elegidos describan aquello que denotan, parece que el término “especismo definicional” sigue siendo el más adecuado aquí.

2.1.4.4. Sumario: tipos de defensas de la diferenciación moral de especie

Así pues, vistas las distintas maneras de defender la diferenciación moral basada en la especie, procede en consecuencia clasificar los distintos modos de defender el especismo como sigue:

DEFENSAS DE LA DIFERENCIACIÓN MORAL DE ESPECIE (1)			
No argumentadas	*Argumentadas*		
Especismo definicional	Alusión a características individuales comprobables	Alusión a relaciones comprobables	Alusión a atributos metafísicos no comprobables

DEFENSAS DE LA DIFERENCIACIÓN MORAL DE ESPECIE (2)			
Basadas en criterios cuya satisfacción es susceptible de comprobación			*Basadas en criterios cuya satisfacción no es susceptible de comprobación*
Especismo definicional	Alusión a características individuales comprobables	Alusión a relaciones comprobables	Alusión a atributos metafísicos no comprobables

2.1.5. Diferentes definiciones posibles de especismo

Como ya se observó en un principio, los diferentes modos en los que ha sido defendida una diferenciación moral ligada a la pertenencia a una especie han dado lugar a varias definiciones de especismo. Podemos, por ejemplo, considerar que todos los casos de diferenciación moral ligada a la especie son formas de especismo. O podemos entender que solo el especismo definicional es de hecho especismo. Asimismo, cabe sostener que el especismo definicional y las defensas de una diferenciación moral ligada a la especie que no aluden a capacidades individuales son ambas posiciones genuinamente especistas, pero no aquellas que aluden a las capacidades individuales, incluso si trazan un ámbito moral similar en términos extensivos. O, todavía, que una distinción de especie solo es especista si se encuentra injustificada. Examinaremos ahora estas posiciones y los distintos argumentos de los que podemos disponer para adoptar cada una de ellas. Comenzaremos con la que en principio parecería adaptarse más a la presentada con anterioridad de manera provisional, para luego dar cuenta de las posibles alternativas por las que podamos optar.

2.1.5.1. Una definición omniabarcante de la diferenciación moral ligada a la especie

> *Especismo$_1$ es la diferenciación moral desfavorable de quienes no pertenecen a una cierta especie.*

Esta definición es la más simple que podemos dar, pero es también, sin embargo, ciertamente indefinida. Obsérvese que se refiere únicamente al dominio constituido por quienes no disfrutan de plena consideración debido al especismo, sin apuntar a los motivos por los que ello se buscaría justificar. De esta forma, se trata de una suerte de definición omniabarcante, en la que todos los diferentes modos de defender una diferenciación moral ligada a la especie serán incluidas. Sin

embargo, podemos demandar que una definición de especismo incluya no solo el ámbito que sería trazado sino también el criterio en función del cual este se traza. La cuestión en este punto sería, pues: ¿no debería el término "especismo" decir algo más acerca de la diferenciación moral efectuada, en lugar de limitarse a delimitar qué clase de entes serían los excluidos? Las siguientes definiciones intentan solventar este problema.

2.1.5.2. Una supuesta distinción entre "especismo estricto" y otras posiciones

> *Especismo$_2$ es la diferenciación moral desfavorable de quienes no pertenecen a una cierta especie por motivos que no tienen que ver con las capacidades individuales que tienen.* Por lo tanto, una posición es especista si defiende la diferenciación moral de ciertos seres por no ser miembros de una cierta especie a no ser que ello se deba al hecho de que, por tal motivo, carecen de ciertas capacidades que son consideradas moralmente relevantes.

Quienes asuman esta definición negarán que la defensa como moralmente relevantes de ciertas capacidades usualmente tomadas como típicas de una cierta especie sea una forma de especismo. En rigor, dirán, tal posición no sería especista. El argumento para optar por una definición de este tipo sería que una decisión puede basarse en un criterio que no tenga nada que ver con la especie de pertenencia de cada individuo y, aun así, favorecer a los individuos de una especie determinada sobre miembros de otra. Este argumento parece contundente. De acuerdo con él, quizás esta definición de especismo sería más apropiada que la anterior. Como apunta Ryder:

> Two slightly different, but not often clearly distinguished usages of "speciesism" should be noted [...] But more strictly, it is when the discrimination or exploitation [se

> justifica sobre la base únicamente de la] species that it is speciesist. This [...] usage should perhaps be called *strict speciesism*.[25]

De este modo, la definición previamente dada de especismo (especismo$_1$) no sería adecuada, al tildar de especistas a posiciones que realmente no lo serían. Esto ocurrirá en el caso de aquellas perspectivas centradas en las diferencias entre las capacidades individuales. Es cierto que estas defenderían la exclusión del mismo colectivo de sujetos que el especismo en sentido estricto (los animales no humanos). Pero la razón en la que se basaría tal diferenciación moral sería otra distinta, sin nada que ver con la pertenencia a un determinado grupo biológico.

La apelación a las capacidades individuales y el concepto de personeidad plena de Pluhar

Una posición similar parece ser también mantenida por Evelyn Pluhar, que ha propuesto lo siguiente:

> Let us identify those who locate the source of maximum moral significance in the capacity for fully developed personhood as followers of the *full-personhood view*.[26]

De este modo, ha agrupado esta autora todas aquellas posiciones que aluden a las capacidades individuales bajo una sola etiqueta: "la perspectiva de la personeidad plena". La razón para dicho nombre es que quienes mantienen tal

[25] Ryder, Richard, "Speciesism", in Bekoff, Marc & Meaney, Carron A., (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1998, 320, p. 320.

[26] Pluhar, Evelyn, *Beyond Prejudice. The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Duke University Press, Durham, 1995, p. 57.

posición defenderían la idea de que para que los intereses de alguien sean plenamente considerados debe ser un sujeto plenamente considerable en un sentido moral, y para ello es preciso ser lo que se denomina en un sentido técnico una "persona": un ser que tiene ciertas capacidades (ciertas facultades intelectuales, competencias lingüísticas, capacidad de tener responsabilidades…). Así, el requisito para no ser considerado desfavorablemente sería ser una persona en sentido pleno. Un ejemplo de este tipo de posturas lo representa la posición de H. Tristram Engelhardt. En opinión de este autor, ser una persona (algo necesario para ser plenamente considerable en un sentido moral) implica ser "self conscious, rational, and in possession of a minimal moral sense".[27] Por ello indica lo siguiente:

> Adult higher mammals enjoy their lives, pursue their pleasures, and avoid sufferings in elaborate and complex ways. Their lives in this very straight forward sense can have both value and disvalue for them. But since they are not persons, they cannot require that they be respected.[28]

La definición de Pluhar es sin lugar a dudas ingeniosa. Resume una idea bastante compleja con un término corto y preciso. Debemos, sin embargo, tener en cuenta que no todas las posiciones que aluden a las capacidades individuales lo hacen por considerar estas un requisito para ser una persona en sentido pleno. Se puede mantener simplemente que el hecho de tener tales capacidades hace de quien las posee un ser con intereses más significativos, de manera que estos han de ser considerados por encima de aquellos que otros seres puedan poseer. Si defendemos tal posición no sostenemos necesariamente que quienes tienen tales capacidades son personas en un sentido pleno. Simplemente afirmamos que sus intereses tienen un peso mayor. En consecuencia, parece apropiado mantener la terminología

[27] Engelhardt, Jr., Hugo Tristram., *The Foundations of Bioethics,* Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 109.

[28] Ibid., p. 112.

inicialmente propuesta y simplemente hablar de perspectivas que establecen una diferenciación moral en función de las capacidades individuales.

Esto no quiere decir que el término "full-personhood view" sea impreciso. Ni tampoco que no describa adecuadamente muchas de las posiciones que son de hecho defendidas para excluir a quienes carecen de ciertas capacidades. Simplemente comporta que hay también otras posiciones que, con el fin de establecer una diferenciación moral, aluden a las capacidades individuales que no se encuentran basadas en el requerimiento de ser una persona en un sentido pleno.

En cualquier caso, este comentario acerca de la designación propuesta por Pluhar no supone rebatir la idea de que las posiciones que esta autora denomina con ella puedan ser consideradas especistas. Se trata de problemas diferentes. Debemos, pues, examinar si especismo$_2$ es una buena definición independientemente de lo dicho sobre el término "full personhood". A este respecto cabrá apuntar dos factores que llevarán a dudar de que proceda trazar una distinción entre aquellos argumentos que aluden a capacidades individuales y aquellos que aluden a circunstancias de otro tipo. El primero de ellos apuntará a la estructura similar a la que ambos tipos de argumentos se ajustan. El segundo, al hecho de que el especismo definicional no solo será incompatible con aquellas posiciones que defienden como criterio la posesión de capacidades individuales, sino también con otras defensas de una diferenciación moral ligada a la especie.

La estructura similar de aquellos argumentos que aluden a las capacidades individuales y aquellos que no

Pluhar distingue claramente la perspectiva de la personeidad plena de la que llama "homocentrismo" (*homocentrism*) –que sería en términos generales la versión antropocéntrica del especismo$_2$.[29] Dice:

[29] La definición que da Pluhar de homocentrismo es: "all and only human beings can be maximally morally significant" (Pluhar, *Beyond Prejudice*, p. 10).

> Although the full-personhood view can arise out of the homocentric concern to find a morally relevant trait that is exclusively human, it is not at all a homocentric view [...] "full-personhood", not "humanity", is claimed to be the source of maximum moral significance. Kant was certainly aware of this when he spoke of "rational beings in general" being ends in themselves.[30]

El supuesto aquí viene a ser que, a diferencia de otras defensas de diferenciación moral de especie antropocéntrica, la apelación a las capacidades individuales apuntaría a un criterio más imparcial, que no delimitaría directamente la especie como el dominio resultante. Ahora bien, debemos recordar aquí lo que se apuntó ya cuando examinamos los diferentes tipos de defensas de una diferenciación moral ligada a la especie. Se advirtió allí, cuando discutimos las diferentes terminologías propuestas para nombrar las que apelan a las capacidades individuales y las que no lo hacen que no solo aquellas, sino también estas últimas introducen argumentos que a menudo son notablemente elaborados. Ciertamente, introducen consideraciones que llevan a que el ámbito moral trazado sea coincidente con el de cierta especie o especies –usualmente la humana– (veremos esto con posterioridad cuando analicemos la siguiente posible definición e introduzcamos el que llamamos "argumento de la premisa menor"). Tomemos, por ejemplo, la idea de que los humanos debemos excluir a los otros animales porque tenemos deberes hacia los demás humanos que surgen de nuestros lazos emocionales exclusivos con ellos. Este argumento no solo asume como premisa la idea de que deberíamos tener deberes hacia aquellos individuos con quienes tenemos un vínculo emocional: también incluye la importante consideración de que tales individuos con quienes tenemos lazos emocionales son los humanos. Y lo mismo ocurre en el caso de aquellas posiciones que aluden a las capacidades individuales. Estas no solo indican que para ser tenidos o tenidas en cuenta moralmente debemos satisfacer un cierto criterio: afirman también que ello solo

[30] Ibid., p. 61.

ocurre en el caso de quienes pertenecen a una cierta especie. De este modo, tenemos que afirmar que hay un claro paralelismo entre la estructura de los argumentos de ambos tipos. Todos ellos precisan hacer suposiciones en referencia a quién puede satisfacer los criterios que proponen. No parece, pues, que debamos trazar una distinción en la consideración que se asigna a cada una de estas posiciones de manera que solo algunas de ellas sean especistas. No solo los argumentos basados en las capacidades individuales van más allá de la mera afirmación definicional del especismo: otros argumentos también lo hacen.

Delineando distintos ámbitos

La otra razón para adoptar la definición de especismo como especismo$_2$ sería la que Pluhar llama "the incompatibility of the full-personhood view and homocentrism".[31] Esta incompatibilidad tendría lugar debido a los diferentes dominios que estas dos posiciones delinearían. Como observa Pluhar, "it is entirely conceivable that God, extraterrestrials, or even other animals are full persons".[32] Comenta así que, aunque el criterio estaría fundamentalmente pensado para su satisfación por los humanos, también sería posible que hubiese animales no humanos que lo satisficiesen:

> The view certainly leaves room for nonhuman membership in the moral community. However, the view remains "human centered" in as much as, to the best of our knowledge, only humans can be *full* persons.[33]

Pero quizás los casos más interesantes en los que la incompatibilidad tendrá lugar serán aquellos en los que haya humanos que no satisfagan lo exigido para ser

[31] Ibid.

[32] Ibid.

[33] Ibid.

personas en un sentido pleno, como los niños y niñas de corta edad o aquellos que no poseen ciertas capacidades intelectuales (veremos esto con mucho más detalle en capítulos posteriores).

Dado esto, parece que la inconsistencia que apunta Pluhar es bastante clara. Sin embargo, debemos tener de nuevo en cuenta que tal incompatibilidad no ocurre solamente en el caso de aquellas defensas del antropocentrismo que aluden a las capacidades individuales. Algo semejante tendrá lugar en el caso de los criterios relacionales. Como veremos más en detalle posteriormente, también hay seres humanos que se ven excluidos por estos. No parece que haya motivo, pues, para distinguir entre ambas posiciones tildando de especistas solo a unas de ellas.

Hay que concluir, pues, que tenemos que desechar la definición de especismo como especismo$_2$. Esta no aporta una buena caracterización de lo que entendemos que es el especismo. Siendo esto así, parece que la primera alternativa que tenemos es volver a la definición de especismo propuesta anteriormente. Pero hay otra opción, que pasará por presentar una tercera definición.

2.1.5.3. Especismo como especismo definicional

> *Especismo$_3$ es la diferenciación moral desfavorable de quienes no pertenecen a una cierta especie efectuada únicamente en función de la especie a la que pertenecen.* Conforme a esto, una posición no es especista si defiende una diferenciación moral desfavorable de quienes no pertenecen a una especie o especies por otros motivos.

Como podemos ver, esta definición reserva la denominación “especismo” para aquellas diferenciaciones morales que no se hacen sobre la base de ningún criterio a mayores de la mera pertenencia a una cierta especie. Y asume que estas, por su arbitrariedad, no están nunca justificadas, siendo, pues, discriminatorias. De este modo, usaríamos el término “especismo” para nombrar solamente la razón por la cual discriminamos a algunos seres, y no el dominio que cubriría a quienes

sufrirían tal discriminación. De esta manera, en caso de conflicto entre intereses de miembros de especies distintas, el especismo así definido toma a la mera especie a la que estos pertenecen como un criterio de diferenciación moral, independientemente de cualquier otro factor ligado a este. Así, esta definición asume las razones para rechazar la definición especismo$_1$ en favor de especismo$_2$. Pero evita la objeción que le presentamos, pues rechaza también que las defensas argumentadas de una diferenciación moral ligada a la especie que no aludan a las capacidades individuales puedan ser consideradas especistas.

Al igual que las anteriores, esta definición entraña serios problemas. Estos afectarán también a la definición anteriormente dada (especismo$_2$), pero serán más claros en este caso. Veremos a continuación dos objeciones que cabe presentarle.

Selección de criterios sesgada

Cabría inicialmente cuestionar si las defensas no definicionales de una diferenciación moral de especie no constituyen una forma de especismo. Podría afirmarse que tales posiciones estarían asentadas en un prejuicio especista. Diríamos que, a la hora de derivarlas, no es que, tras reflexionar imparcialmente sobre la cuestión, se concluya que los criterios que tales posiciones defienden sean moralmente relevantes y que, con posterioridad, se descubra que vienen a delimitar un ámbito moral cuya extensión coincidiría con el que trazaría el especismo. En lugar de esto, parece que el modo en el que se razona va justo en sentido inverso. Los criterios en los que estos se basan son elegidos e introducidos *ad hoc*, de manera que se adecuan al propósito que ha sido establecido de antemano para ellos: trazar, de cualquier manera posible, el ámbito moral que incluye a todos los animales no humanos y excluye a todos los no humanos. Se puede considerar razonablemente, una vez hemos llegado a este punto, que lo que aquí tenemos entre manos es un modo de intentar justificar una posición antropocéntrica evitando la acusación de arbitrariedad.

Podemos ilustrar algo esto aproximándonos a lo que ocurre, de modo semejante, en el caso del egoísmo.[34] Si mantengo una posición egoísta puedo afirmar que solo yo merezco consideración moral, sin mayor explicación. Ahora bien, supongamos que, en lugar de defender una postura de este tipo, simplemente doy una descripción detallada de mí mismo e indico que quienes no se ajusten a tal descripción no serán plenamente considerables. O imaginemos que afirmo, por ejemplo, que la satisfacción de los intereses de quienes tienen un estatuto privilegiado en función de razones metafísicas o religiosas tiene prioridad, y defiendo a continuación un argumento metafísico o religioso de acuerdo con el cual debo poseer un estatus exclusivo privilegiado. Probablemente diremos que únicamente estoy intentando justificar, con diferentes palabras, la misma actitud egoísta, puesto que he presentado mi argumento con el único objetivo de considerar de forma desfavorable a quienes no son yo mismo. Por supuesto, puedo afirmar que de hecho no estoy siendo egoísta, pues no estoy intentando justificar explícitamente en términos morales una diferenciación moral egoísta. Sin embargo, parece que tengo una agenda oculta cuyo fin es darme una consideración privilegiada y que, de acuerdo con ello, he elegido una serie de criterios que ya pensaba de antemano que solo yo podría satisfacer.

Parece que un modelo semejante se da en el caso del especismo. Como Val Routley y Richard Routley[35] (luego Val Plumwood y Richard Sylvan) denuncian:

> Most philosophers think they know how to discredit the egoist arguments. It is curious indeed then, that an argument

[34] Nos referimos aquí al egoísmo como propuesta ética consistente en buscar la satisfacción de los intereses propios, no al egoísmo psicológico que explica toda acción como dependiente de la búsqueda de aquello en lo que consisten los intereses propios de cada individuo.

[35] Es fácil incurrir en confusiones con respecto al nombre de Val Plumwood y Richard Sylvan. El motivo es que originalmente su nombre era Val Routley y Richard Routley. Posteriormente, cambiaron su apellido respectivamente, como se ha dicho, por Plumwood y Sylvan.

> which is regarded as so unsatisfactory in the individual case – that for egoism – remains unchallenged and is still considered so convincing in a precisely parallel group case – that for human chauvinism.[36]

En el caso de la especie es interesante prestar atención al hecho de que la selección de los criterios planteados como moralmente relevantes tiene una razón muy concreta. Tanto en el momento de elegir cuáles han de ser estos, como luego a la hora de indicar qué seres los cumplen, parece que hay prejuicios en juego que condicionan el resultado. Resulta por lo menos objeto de sospecha que todos estos criterios propuestos, con todo lo diversos que son entre sí, vengan a coincidir delimitando un mismo dominio (el grupo humano). Parece que la apelación a otro tipo de razones habría tenido el único objeto de *camuflar que la especie sería el verdadero motivo de distinción subyacente*. Da la impresión que estamos aquí ante un proceso de racionalización en el que la alusión a los criterios referidos se efectúa por su utilidad para excluir a los seres no humanos. Parece que hemos estado durante todo el tiempo intentando encontrar el modo de justificar la conclusión a la que queríamos llegar desde el principio. Por tanto, podemos conjeturar, este tipo de propuestas estarían en realidad guiadas por la misma intención que las especistas definicionales.

Una crítica como esta es ciertamente interesante. Parece que tiene éxito a la hora de exponer los verdaderos motivos que se encuentran detrás de la exposición de las posiciones arriba referidas. Con todo, incluso aunque veamos así que su defensa parece deberse a prejuicios especistas, ello no constituye una razón

[36] Plumwood, Val & Routley, Richard, "Against the Inevitability of Human Chauvinism", in Elliot, Robert, *Environmental Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1989, 104-28, p. 116. Inicialmente los nombres con los que este trabajo fue firmado fueron los de Richard Routley y Val Routley (conforme a lo dicho arriba). Se opta aquí por este modo de citado, sin embargo debido a que es el que la propia Val Plumwood ha utilizado en sus propias obras (conservando únicamente el apellido inicial de Richard Routley y no el suyo).

concluyente para considerar que tales posturas sean ellas mismas especistas (aunque lo sugiera). Como hemos visto, los prejuicios deben ser distinguidos de las posiciones morales. Podemos asumir explícitamente una cierta perspectiva mientras nuestras verdaderas intenciones son mantenidas ocultas, y podemos incluso terminar por aceptar inconscientemente una cierta posición por un prejuicio del que no somos conscientes. Es siempre interesante ser consciente de tales circunstancias, pues ello nos puede ayudar a entender mejor tanto la posición explícitamente defendida como la que se esconde tras ella. No obstante, ello no significa que ambas sean equivalentes. Y si son diferentes deben ser tratadas de manera separada. Quizás tengamos que aceptar una posición como convincente incluso aunque no sea más que el producto de un subterfugio para llegar a ciertas conclusiones que son deseadas por motivos injustificados. Por tanto, si nos encontramos ante una posición que parece basada en un prejuicio especista podemos ciertamente decir que lo mejor será desconfiar ante ella. Pero, por lo demás, esto no implica que sea ella misma especista. A la luz de esto, si aceptamos la definición de especismo$_2$, sería impreciso, en rigor, indicar que los argumentos que apelan a motivos diferentes de la especie sean ellos mismos especistas, incluso aunque estén basados en prejuicios que sí lo son.

El argumento de la premisa menor

Hay otro argumento que apunta a la lógica de las distintas defensas no definicionales de una diferenciación moral ligada a la especie que cuestiona que especismo$_3$ pueda constituir una buena caracterización del especismo. Este procede como sigue.

El especismo definicional constituye, obviamente, una postura especista, dado que, como no se apoya en ningún argumento que lo justifique, la premisa de la que parte y la conclusión a la que llega son coincidentes:

1. Quienes pertenezcan a una determinada especie (o especies) serán considerados moralmente.

Podemos, por lo tanto, concluir que esta posición es especista, puesto que asume como premisa la idea de que podemos favorecer a los miembros de una especie o de ciertas especies en perjuicio de otros seres. Ahora bien, parece que para que otras posiciones puedan ser consideradas especistas deberían efectuar explícitamente una distinción de especie en alguna de las premisas de las que parten. Y, ¿ocurre esto en el caso de las defensas argumentadas de una discriminación de especie? Analizaremos ahora esta cuestión.

Hemos visto que la estructura de los argumentos presentados para intentar justificar la discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie (o especies) se adecua a la siguiente formulación:[37]

1. Quienes satisfagan el criterio *C* serán considerados moralmente.
2. Solo los miembros de una determinada especie (o especies) satisfacen *C*.
3. Solo los miembros de una determinada especie serán considerados moralmente.

Por supuesto, esta estructura puede tornarse más compleja en cada caso, y el factor moralmente relevante (*C*) puede variar significativamente. Si basásemos nuestro argumento en una apelación a capacidades individuales, *C* equivaldría a "tener cierta capacidad *c*". Si lo hiciésemos en un criterio relacional, *C* significaría "mantener una cierta relación *r*". Si lo hiciésemos en algún otro tipo de criterio, uno cuya satisfacción no fuese constatable, *C* podría equivaler a cualquier otro requisito imaginable que no cayese dentro de las anteriores definiciones (como "ser alguien que una divinidad ha elegido", "ser alguien que intuimos que debe ser

[37] Para una aproximación a estas cuestiones en mayor detalle, consúltese el apéndice "Consideración moral, diferenciación moral y discriminación" en el capítulo 10.

favorecido", "ser el ente que posee la máxima densidad ontológica", etc). Ahora bien, cuando nos dirigimos a la premisa menor encontramos que, de hecho, se hace una referencia a los seres humanos. Puesto que la idea de que solo los humanos satisfacen el criterio en función del cual se traza la discriminación es incluida en las premisas que estos argumentos asumen, parece que, en realidad, la discriminación es aceptada como punto de partida, como en el caso del especismo definicional. La conclusión nos lleva, pues, a trazar un dominio moral equivalente al definicional simplemente por eso: porque incluye también en sus premisas la especificación de que los humanos serán quienes satisfagan los criterios requeridos.

Ahora bien, podemos objetar a esto que la premisa menor no es de hecho una premisa normativa. No incluiría prescripción alguna, se trata de un enunciado descriptivo que únicamente expone una afirmación de hecho (independientemente de que esta sea acertada o equivocada). Sería la premisa anterior (la mayor) la que introduciría en el argumento una dimensión normativa (que, en consecuencia, se reflejaría asimismo en la conclusión). Así las cosas, en tanto que el enunciado prescriptivo no incluya ninguna referencia a los humanos no sería especista. Sería así necesario establecer una distinción clara entre la propuesta moral de hecho, que se restringiría a la primera premisa, y la interpretación concreta de cuál debe ser su aplicación de acuerdo a cierta comprensión de cómo son las cosas. Sin embargo, con esto dejaríamos de estar frente a una diferenciación moral ligada a la especie, al menos explícitamente, al tener que desaparecer toda referencia al grupo cuyo dominio se presupone que bosqueja el criterio asumido.

Consideraciones prácticas para definir el especismo

Hay un argumento de tipo diferente para cuestionar esta tercera definición de especismo. Este tiene que ver con consideraciones de tipo práctico que entran en juego en relación al sentido en el que pueden ser entendidas ciertas palabras. Si asumimos la tercera definición, y reservamos términos como "especismo", "racismo" o "sexismo" para apuntar las razones apeladas en defensa de una

discriminación, necesitaremos acuñar otro surtido de términos para denotar el ámbito de los seres que se tienen por considerables moralmente en cada caso. En lo que refiere al sexismo, por ejemplo, la exclusión de las mujeres se ha intentado defender de varias maneras. En ocasiones, aquellos que favorecen a los hombres por encima de las mujeres no aportan ninguna razón para justificar tal actitud, asumiendo, explícita o implícitamente, que es una posición que no necesita mayor explicación. Si empleamos el término "sexismo" únicamente para nombrar tales casos, una nueva palabra será necesaria, entonces, para denotar no solo estos, sino también las demás situaciones en las que las mujeres son discriminadas. Y lo mismo vendrá a cuento en el caso de la diferenciación moral desfavorable de los animales no humanos. Podemos restringir la aplicación del término "especismo" a aquellos casos en los que una diferenciación moral se defiende por la pertenencia a la especie y ninguna otra razón más. Sin embargo, hay fuertes consideraciones prácticas para rechazar tal definición.

Para empezar, no parece probable que en lo que refiere al uso común, no especializado, de aquellos términos usados para nombrar distintas formas de discriminación tales puntualizaciones técnicas puedan ser tenidas en cuenta. Podemos considerar esto si contemplamos lo que ocurre en el caso de aquellas discriminaciones que tienen lugar dentro del grupo humano, como el racismo y el sexismo. Se han dado históricamente (y se continúan dando todavía hoy) muchas defensas de diferenciaciones morales determinadas por el requisito de ser varones o de ascendencia europea. Algunas de ellas han estado basadas simplemente en el hecho de que tales individuos no pertenecían a un cierto grupo (ya sea el de los hombres, ya el de los caucásicos). Pero algunas otras han aludido a argumentos de tipo diferente, afirmando, por ejemplo, que quienes no pertenecen a tales grupos carecen de ciertas capacidades. Si aceptamos las definiciones técnicas que hemos visto arriba, tales posiciones no deberían ser consideradas sexistas o racistas. De acuerdo con este planteamiento, si un miembro del Ku Klux Klan discrimina a una serie de humanos simplemente por no pertenecer a la que él define como su "raza" será racista. Pero ¿qué pasará si lo hace debido a razones de otra clase? Supongamos, por ejemplo, que considera que los no caucásicos no son miembros

de su comunidad de afinidad, ocupan un lugar secundario en la concepción divina del mundo o carecen de algún atributo que él considera moralmente relevante. Si aceptamos la definición de racismo coherente con especismo$_3$, habremos de convenir en que no será racista. Como tampoco será sexista discriminar a las mujeres no por el mero hecho de que lo sean, sino conforme a la idea de que fueron elegidas por la divinidad para servir a los varones o de que se encuentran en una situación desfavorable en las relaciones de poder con respecto a estos.

Esto choca con la postura mantenida de manera general hoy en día. Posiciones como la que acabamos de examinar son vistas de manera común como efectivamente racistas y sexistas. Si aceptásemos la definición arriba presentada, la tarea más difícil que ello implicaría sería que tendríamos que cambiar el significado que de hecho estos términos tienen hoy. Por racismo se entiende normalmente cualquier discriminación de quienes no tienen ciertos rasgos físicos o de modo más preciso, de los colectivos a los que históricamente se les ha aplicado la denominación de "raza". Y por sexismo, todo tipo de discriminación de quienes no poseen un sexo determinado. Y la cuestión es que estos términos han llegado a conseguir una notable difusión entre el público, de forma que parece muy poco posible que podamos cambiar su sentido de la manera en que hemos visto. El especismo es un tipo de discriminación menos reconocido, y esa es la razón por la cual puede ser más difícil referir qué es lo que exactamente quieren decir al utilizar el término que lo denota quienes lo utilizan hoy en día. Tal vez por ese motivo sería más fácil en este caso introducir instrucciones técnicas específicas sobre el modo en que el especismo se define que garantizarían que ello se llevase a cabo de acuerdo con la definición de especismo$_3$. Pero esto no tiene por qué entrañar que al final tal definición fuese a ser generalmente aceptada. En el escenario más probable el término "especismo" sería entendido de un modo muy similar a aquel en el que lo son hoy en día el racismo y el sexismo. Lo que es más importante: podemos imaginar lo que sería esperable que sucediese si intentásemos introducir la distinción conceptual que hemos visto y, así, reservásemos el uso de términos como "especismo", "racismo" y "sexismo" a casos particularmente restringidos. Parece que, incluso aunque llegásemos a tener éxito al hacerlo en el caso del especismo, en

lo que toca al sexismo y el racismo no se conseguiría tal cambio en el modo común de entender estos términos. Como resultado de esto, parecería que hay una diferencia conceptual entre las diferenciaciónes morales sexistas y racistas y las especistas. De hecho, esta es la visión del asunto que resulta más común hoy en día, dado que vivimos en sociedades en las que el especismo es aceptado de manera general, mientras que el racismo y el sexismo han comenzado a ser cuestionados.[38]

En definitiva, parece que hay razones para no intentar restringir el significado de "especismo", "racismo" o "sexismo" con el fin de denotar únicamente aquellas diferenciaciones morales basadas únicamente en la pertenencia a un grupo definido por la especie, la raza o el sexo (como se define especismo$_3$). La posible luz que se arrojaría sobre la cuestión no merecería la pena frente a la gran confusión que sería asimismo generada. Más aun, probablemente conduciría a una divergencia en la práctica entre el modo en que se conciben por una parte el especismo y por otra diferenciaciones morales como el racismo o el sexismo. Esto, de hecho, serviría para socavar la causa contra la discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie o especies, lo cual no parece adecuado.

Considerando esto, da la impresión de que la primera definición vendría a recobrar fuerzas, aunque, ciertamente, no con gran ímpetu. Todavía no parece que tengamos una solución plenamente satisfactoria. Parece apropiado en este punto, pues, enfocar la cuestión desde una perspectiva más amplia.

2.1.5.4. Discriminación de quienes no pertenecen a una especie

> *Especismo$_4$ es la discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie (o especies).*

[38] Si bien acaba llegando a una definición de especismo que aquí no será compartida, estas razones son consideradas también por Joan Dunayer con el objeto de rechazar la reducción de la acepción de este término como sinónimo de especismo definicional (véase Dunayer, Joan, *Speciesism*, Ryce, Derwood, 2004, pp. 2-3).

Ante el problema que se puede achacar a la anterior propuesta, parece que la definición más adecuada será la que acabamos de ver. Ahora bien, habrá quien pueda sugerir que esta definición estaría ya adoptando una posición sobre si está justificado o no considerar desfavorablemente a quienes no pertenecen a una cierta especie (pues, recordemos, una discriminación es una diferenciación moral injustificada).[39] Pero el hecho es que esta objeción incurre en una confusión. Esta definición de especismo lo identifica como una discriminación, pero no afirma que todas las diferenciaciones morales de quienes no pertenecen a una cierta sean necesariamente casos de discriminación. Al aceptar esta definición no estamos tomando ninguna posición acerca de esta cuestión. Solo varía la interpretación terminológica y conceptual que hacemos de cuáles son las diferenciaciones morales injustificadas que constituyen formas de especismo y cuáles no. Así, si una posición está justificada, no será una forma de especismo conforme a esta definición. En cambio, si sí está injustificada, sí será discriminatoria. Y si sucede que, además, a quienes considera desventajosamente es a quienes no pertenecen a cierta especie o especies, será también especista. Afirmar eso no supone decir nada acerca de qué diferenciaciones morales de especie están justificadas. Quizás toda diferenciación moral de especie esté justificada, quizás ninguna lo esté, quizás lo estén algunas. No podemos saber esto en principio, con solo dar una definición y sin examinar la cuestión. Pero ello no impide tildar de especistas a aquellas discriminaciones que efectivamente no tengan justificación. (En el capítulo 3 y posteriores se defenderá que todas las diferenciaciones morales de este tipo serán, de hecho, especistas. Pero esto no es algo que vaya implicado necesariamente por la definición del especismo que estamos viendo).

De hecho, el mismo uso del término "especismo" parece verse ligado a la creencia de que una discriminación está teniendo lugar. El paralelismo con otras discriminaciones que resultan más familiares a la mayoría de la gente, y que son usualmente consideradas arbitrarias, parece apuntar precisamente a esto. Como Shanks y LaFollete comentan:

[39] De nuevo, véase en este punto el capítulo 10 para una explicación en detalle del asunto.

> Animal liberationists compare speciesism with racism to focus our attention on the human tendency to unreflectively accept contemporary moral standards. We are fallible. Even our deeply held views may be wrong. Our ancestors forgot (or never knew) this important lesson. Thus, although most were not evil people, they indisputably did evil things. We must be leery less we likewise err in our treatment of animals.[40]

Así, la comparación entre racismo, sexismo y especismo ayuda a ver lo inadecuado de las invitaciones a despreciar por irrelevante la cuestión de la discriminación de especie. En las sociedades modernas se da un amplio rechazo de discriminaciones como el racismo y el sexismo, y de hecho es significativo que incluso quienes mantienen posturas que se muestran como racistas o sexistas defienden que sus posiciones no son de este tipo. Así que se asume generalmente que el sufijo "-ismo" en tales términos arrastra una connotación negativa. De este modo, su inclusión en la expresión "especismo" denota este mismo tono de desaprobación. Estaría así transmitiendo no solo una designación para un tipo de diferenciación moral, sino también una evaluación negativa de ella. Lo que es más: tal estimación tendría una relevancia muy notable. El paralelismo trazado con el racismo y el sexismo nos llevaría a considerar que el especismo no sería un pequeño vicio más o menos susceptible de indulgencia. Vendría, por el contrario, a constituir una falta moral inadmisible, tan censurable como cualquier otra exclusión moral arbitraria.

Puede parecer que, con esto, estamos haciendo depender la refutación del especismo en su analogía como sistema con el racismo o el sexismo (apoyándonos en que para muchos y muchas estas posiciones resultan inaceptables). Por el contrario, lo que se pone de manifiesto con todo esto es algo muy distinto. Se trata de explicar que ambos sistemas responderían a un modelo común. La falta de justificación, tanto del racismo como del especismo o de cualquier otro sistema de

[40] LaFollette & Shanks, "The Origin of Speciesism", p. 41.

este tipo, derivaría de la de este mismo modelo que compartirían. El especismo continuaría careciendo de justificación, de acuerdo con ello, aunque nunca hubiesen existido el sexismo o el racismo.

Otra objeción a esta definición va a ser, en cambio, mucho más preocupante. Esta la podrán esgrimir quienes defiendan definiciones como la que vimos en tercer lugar. Se refiere al escaso poder descriptivo de esta última definición. Sería seguramente bueno que el término que usásemos se refiriese a la razón por la cual la discriminación de especie tiene lugar (hicimos precisamente hincapié en esto al hablar de la denominación a dar a los distintos tipos de defensas de discriminación ligada a la especie). El hecho de que la definición arriba presentada no lo haga constituye sin duda un defecto. El motivo por el que, pese a ello, aquí se seguirá defendiendo es que las consideraciones prácticas ya señaladas parecen tener más peso que tal objeción, pese a ser esta ciertamente notable.

2.1.5.5. Conclusión en relación a las distintas definiciones posibles de "especismo"

Mediante este examen de la cuestión hemos visto que la discriminación ligada a la especie es un fenómeno complejo y poliédrico, con distintas dimensiones, incluso si nos limitamos a investigar su vertiente moral. El problema al que nos tuvimos que enfrentar aquí resulta a la vez interesante y complejo, debido a que las distintas definiciones del especismo de las que podemos disponer delimitan dominios diferentes. Una posibilidad por la que optar ante esto podría ser la de mantener las posibles definiciones y no rechazar, a favor de una de ellas, las restantes. Quizás para investigar un cierto fenómeno no necesitamos realmente una única definición satisfactoria de él, sino todas las diferentes opciones en las que podemos pensar, con el fin de mostrar sus distintas facetas. Sin embargo, ello parece contradecir claramente el ideal de claridad que debería guiar nuestra investigación. Lo más procedente parece que es llevar adelante esta una vez se ha delimitado claramente su objeto. Esto lo confirmarían las consideraciones prácticas

ya señaladas. De lo contrario, estaríamos presentando definiciones que acarrearían una mayor confusión, indeseable, al tema, sin realmente ayudar a dilucidarlo. Así, de acuerdo con el significado que hoy en día tienen aquellos términos referidos a discriminaciones, esto es, a diferenciaciones morales injustificadas, tenemos razones de peso para adoptar la siguiente definición del término "especismo":

> *El especismo es la discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie (o especies).*

En términos más formales podemos presentar esta definición como sigue:

> *El especismo es la prescripción de* (E)*:*
>
> (E) *Quienes no satisfagan cierto criterio* C *no deben disfrutar de un cierto beneficio* B,[41] *siendo* C *(i) un criterio no moralmente justificado, y (ii) un criterio satisfecho por y solo por quienes pertenecen a una cierta especie (o especies).*

Podríamos pensar en presentar una prescripción más simple en este punto como definitoria de aquello en lo que consiste el especismo, indicando:

> (E') *Quienes no pertenezcan a una determinada especie (o especies) no deben disfrutar de un cierto beneficio* B.

Sin embargo, esta definición podría ser interpretada de tal modo que resultase equivalente a la de especismo definicional, al entenderse que en ella estaríamos fijando el motivo *último* que determina que se pueda disfrutar o no de ciertos

[41] La variable *B* cubrirá tanto un beneficio concreto individual como un conjunto de beneficios, en plural.

beneficios. Debemos quedarnos, pues, con la definición dada en función de la prescripción anterior. El especismo es la prescripción de (E).

2.2. Algunas confusiones en torno al concepto de especismo

Una vez que tenemos una definición del concepto con el que estamos tratando, hay algunas confusiones comunes que es necesario clarificar en relación a lo que es y lo que no es el especismo.

2.2.1. Especismo significa discriminación de individuos, no de especies

No son las especies, sino los individuos miembros de estas, quienes sufren la discriminación en la que consiste el especismo. Los animales no humanos son usualmente considerados no como individuos, sino como meras ejemplificaciones de una especie. Así, es habitual que al hablar de ellos se haga hincapié no en ellos mismos, sino en la especie a la que pertenecen. Podemos distinguir dos factores que llevan a que ello sea así:

i) En primer lugar, cabe observar que esto se debe básicamente a las actitudes antropocéntricas ampliamente extendidas. Andrew Linzey se refiere a esto cuando afirma:

> Pivotal to speciesist thinking is the use of the notion of 'species' – rather than the individual within the species – to make assesments of their ontological or moral worth.[42]

[42] Linzey, Andrew, "Speciesism", in Linzey, Andrew (ed.) & Clarke, Paul Barry, *Dictionary of Ethics, Theology and Society*, Routledge, London, 1996, 788-91, p. 788.

ii) En segundo lugar, habría que apuntar, como una segunda causa, a la presencia de concepciones ontológicas resultado de reducciones simplistas. Estas tendrían su reflejo en problemas de expresión lingüística que confundirían la especie con los individuos que pertenecen a ella. Es habitual utilitar términos genéricos incluso cuando son individuos, y no grupos, las entidades a las que nos referimos, y esto condiciona nuestra forma de ver las cosas.[43]

En cualquier caso, no es difícil ver de qué manera esto resulta equivocado. Los intereses de un individuo son suyos propios, no de la especie a la que pertenecen. La idea de los intereses de una especie es en sí misma altamente confusa, como se verá posteriormente. Mas incluso aunque usásemos (erroneamente) el término "interés" como aplicable en el caso de las especies (de manera que la expresión "intereses de una especie" significase algo relativo a su existencia continuada, su número de individuos o el grado de diferenciación con respecto a otros de estos), el hecho es que no vamos a poder relacionar tal "interés" con los intereses (que son algo bien distinto) de los miembros de tal especie.

Podríamos pensar que la conservación de las especies es una consecuencia directa de nuestra preocupación por las vidas y el bienestar de sus miembros. Pero, como veremos en su momento, incluso esto va a ser cuestionable en términos tanto teóricos como prácticos. A nivel teórico, resulta claro que conceptualmente estamos ante cosas distintas si hablamos de respeto por individuos o por los grupos de los que estos forman parte. De hecho, podremos comprobar cuando demos cuenta de la cuestión que el interés por la conservación de las especies puede descansar en diferentes posiciones de corte antropocéntrico, pero no depende del bienestar de los individuos. Y en un nivel práctico, la conservación de las especies puede entrar en clara confrontación con este. Hay varios ejemplos típicos que han sido utilizados repetidamente para rechazar la idea de un vínculo necesario entre

[43] Esto ocurre así también dentro del grupo humano, en determinadas ocasiones en las que se habla de "la humanidad" o "el hombre", así como cuando se refieren nacionalidades en contextos en los que a lo que se alude es a individuos.

preocupación por los individuos y protección de las especies. Quizás el caso más interesante al que nos podemos referir sea el de nuestra propia especie. Muy pocos entre los seres humanos apoyarían un desdén masivo por los intereses de los individuos humanos por el bien de la especie humana como tal (por ejemplo, matando a aquellos individuos con problemas de salud con el objeto de obtener una especie más fuerte, en un modo perfeccionista). Se considera comúnmente que los seres humanos, en tanto que individuos, debemos ser objeto de respeto de un modo tal que prohíba tal trato, incluso si la especie humana, como entidad separada, se beneficiase como resultado de ello (lo cual, por otra parte, es también cuestionable, pues, ¿cómo identificar lo que podamos considerar un beneficio para la especie?). A pesar de esto, posiciones de este tipo son mantenidas a menudo en el caso de poblaciones de animales no humanos (como ocurre cuando se mata a algunos miembros de estas con el fin de mantener su "pureza"). Podemos decir que en casos como estos hay una preocupación por la especie, pero que esto significa poco o nada a la hora de respetar a sus miembros. Esta diferencia de trato es un claro ejemplo de una actitud especista.

En consecuencia, el abandono de una posición especista (y de las prácticas derivadas de esta) no supone un beneficio para la especie (o no lo supone, al menos, necesariamente). Son los individuos quienes se podrán beneficiar por ello. Como advierte Edward Johnson, en un caso así, "it is not the species that is being liberated, but individual members of the species".[44]

2.2.2. La consideración ecuánime de intereses no significa que los intereses sean idénticos

El especismo no debería ser confundido con la consideración (de algún modo obvia) de que animales de diferentes especies puedan tener necesidades diferentes.

[44] Johnson, Edward, "Animal Liberation against the Land Ethic", *Environmental Ethics*, 4, 1981, 265-73, p. 267.

En primer lugar, es importante aclarar que por especismo se entiende una discriminación moral en función de la especie. Su rechazo exige, por tanto, que nuestros intereses sean ecuánimemente ponderados y respetados. Ahora bien, es claro que de la consideración imparcial de los intereses de dos sujetos distintos se puede perfectamente derivar que cada uno de ellos sea tratado de un modo diferente. Esta puede parecer una observación bastante simplista, pero el hecho es que tal confusión no es inusual, como muestra el siguiente ejemplo. En un intento de diferenciar al especismo de otras formas de discriminación (como el racismo o el sexismo), Mary Midgley argumenta como sigue:

> Race in humans is not a significant grouping at all, but species in animals certainly is. It is never true that, in order to know how to treat a human being, you must find out what race he belongs to [...] But with an animal, to know the species is absolutely essential. Even members of quite similar and closely related species can have entirely different needs about temperature and water-supply, bedding, exercise-space, solitude, company and many other things. Their vision and experience of the world must therefore be profoundly different.[45]

Podría decirse que las afirmaciones de Midgley aquí no son del todo precisas. En algunos casos, el conocimiento de las circunstancias relativas a distintos seres humanos pueden ser relevantes para discernir algunos intereses que pueden tener. Por ejemplo, quienes han defendido políticas de acción positiva a favor de quienes forman parte de grupos discriminados asumen esta idea. En tales casos se asume que sí hay diferencias que pueden ser relevantes a la hora de conocer lo que cada uno o una necesita, incluso si estas son menos significativas –o hasta mucho menos

[45] Midgley, Mary, *Animals and Why They Matter*, University of Georgia Press, Athens, 1983, pp. 98-99.

significativas– que aquellas que se pueden encontrar entre las necesidades de individuos agrupados en distintas especies.

Sin embargo, una clarificación de este tipo no nos debería desviar de la razón en sí por la que Midgley no entiende la cuestión aquí: la confusión en la que cae al considerar lo que puede hacer que un interés sea más significativo que otro. Midgley distingue la lógica del especismo de la del racismo afirmando que los intereses de los animales no humanos son diferentes de los humanos. Pero la diferencia en *tipo* no tiene por qué entrañar una diferencia en la *significación* de un interés. Dos intereses no necesitan tener el mismo contenido para tener un peso igual. De hecho, considerar los intereses igualitariamente implicaría prestar atención a las diferencias entre ellos, de modo que puedan ser mejor atendidos. Podemos ver esto con la ayuda de un ejemplo. Tomemos el caso de dos personas que se encuentran seriamente enfermas (una de ellas sufre de una enfermedad hepática, mientras a la otra se le ha diagnosticado un tipo de dolencia coronaria). Supongamos que se encuentran en condiciones igualmente graves, y que su salud –o incluso su vida– está igualmente amenazada en ambos casos. No hay razón, si por lo demás las cosas son igual, para dar un tratamiento adecuado a uno de los pacientes y no al otro (ello parecería una discriminación arbitraria). Pero esto, por supuesto, no significa que el tratamiento que deban recibir haya de ser el mismo en ambos casos, pues las necesidades de los pacientes serán diferentes. Es necesario, pues, conocer qué tipo de enfermedad sufre cada cual (como en el argumento de Midgley a favor del trato adecuado de los miembros de cada especie), pero ello no implica que una consideración moral desigual sea aquí permitida.

2.3. Antropocentrismo

La expresión “antropocentrismo” vendría a referir de manera general la posición que da centralidad a los seres humanos. Cabría así definir el antropocentrismo, en un sentido moral como sigue:

> *El antropocentrismo es la asignación de centralidad moral a la satisfacción de los intereses humanos.*

Con todo, tal definición es un tanto vaga. Utilizando términos más precisos podríamos decir:

> *El antropocentrismo es una diferenciación moral cuyo criterio es la pertenencia a la especie humana*.[46]

Lo que implica que, de modo más formal, podríamos definirlo como sigue:

> *El antropocentrismo es la prescripción de* (A)*:*
>
> (A) *Quienes no satisfagan cierto criterio* C *no deben disfrutar de un cierto beneficio* B*, siendo* C *satisfecho por y solo por los seres humanos*.[47]

Una definición de este tipo cubre las distintas formas de diferenciación moral a favor de los seres humanos, sin comprometerse con ninguna de ellas en particular. Puede ser el caso que haya otros seres además de los humanos con intereses propios o que no los haya. Si se entiende que no existen más intereses que los humanos, entonces se seguirá (de modo bastante evidente) que solo estos serán considerados. Si ello no es el caso, y se asume que hay otros seres que poseen intereses además de los humanos, lo que el antropocentrismo implica será que los intereses humanos serán considerados de manera prioritaria (aun y cuando su peso

[46] Una posición antropocéntrica, pues, será aquella que asume que la pertenencia a la especie humana es un criterio para trazar una diferenciación moral.

[47] Como en el caso del especismo, y por los motivos entonces señalados, esta definición es distinta de una basada en la siguiente prescripción:

(A') *Quienes no son seres humanos no deben disfrutar de un cierto beneficio* B.

sea inferior). Por otra parte, esto no entraña que los intereses de los demás seres no sean considerados en absoluto: puede ser el caso que no lo sean, de modo que solo los intereses humanos se vean considerados. O puede ser que sí se tengan en cuenta los intereses no humanos, pero en menor medida que los humanos. En ambos casos estaremos ante posiciones antropocéntricas.

El término "especismo" es comúnmente confundido con, y usado como si fuese el equivalente de "antropocentrismo". Sin embargo, divergen en dos aspectos. En primer lugar, el antropocentrismo se refiere únicamente a los humanos, mientras las distinciones especistas pueden darse entre seres de cualquier especie. A esto es posible que quepa añadir otro factor, con respecto al cual no está claro que coincidan especismo y antropocentrismo. Este tendrá que ver con las condiciones que se han de dar para que podamos decir que estamos ante una diferenciación moral especista y una distinción antropocéntrica. En concreto, con respecto a la idea de que la ausencia de justificación resulta necesaria. Veremos estas dos cuestiones. Pero antes resulta necesario incluir un apunte acerca del concepto de antropocentrismo con el que estamos tratando.

2.3.1. La parcialidad a favor de los humanos no ha de ser confundida con otras acepciones de "antropocentrismo"

Es importante tener en cuenta, en primer lugar, que la definición de antropocentrismo que se ha dado aquí está formulada desde una perspectiva moral. Nos estamos refiriendo al antropocentrismo *qua* antropocentrismo moral. Se han aceptado otros sentidos para este término en otras áreas de pensamiento (como la epistemología o la filosofía de la naturaleza). De acuerdo con esto, "antropocentrismo" puede significar, dentro de estos dominios particulares, la idea de que solo podemos adquirir conocimientos partiendo de nuestra naturaleza humana (que moldearía y limitaría lo que podemos experimentar y, por tanto, conocer), o el entendimiento del mundo que nos rodea en referencia a lo que ello puede significar para la forma de existencia considerada humana. Estas posiciones

pueden ciertamente ser ligadas al antropocentrismo moral en muchos casos (se puede defender el antropocentrismo moral afirmando que se deriva de una perspectiva epistémica antropocéntrica, o al revés). Pero no hay un vínculo necesario entre ellas: podemos ser antropocentristas en el sentido moral pero no asumir una perspectiva antropocéntrica a la hora de nuestro entendimiento del mundo o de nuestro conocimiento, y viceversa.

Por otra parte, se han dado definiciones de lo que es el antropocentrismo en un sentido moral diferentes de la que se ha presentado aquí. Dentro de la llamada "ética medioambiental", por ejemplo, se ha debatido acerca de cuál es la razón por la que hay quien considera que ciertas entidades (como los seres vivos o los ecosistemas) se encuentran dotadas de valor. Y en tal discusión hay quienes han afirmado que tales entidades tienen valor por sí mismas, mientras que otros y otras han defendido que lo tienen porque los humanos se lo *asignan*. Se han referido así a tales posiciones respectivamente como no antropocéntricas y antropocéntricas. Asimismo, entre quienes afirman que tales entidades poseen valor por sí mismas cabe hacer una diferenciación posterior. Ha habido quienes han indicado que tal valor solo puede ser *reconocido* por seres humanos, posición también denominada en ocasiones como antropocéntrica. A ella se han opuesto, entre otros, quienes mantienen que al menos algunos de los seres no humanos se valoran a sí mismos. Esto es, quienes sostienen que hay seres no humanos que tienen la capacidad de autovalorarse, de modo que su valor no solo puede ser apreciado por seres humanos. Estos sostendrían que para efectuar tal valoración no sería necesario conceptualizar como tal su valor de manera teórica, sino únicamente tener aprecio por sí mismos. En un sentido algo restringido, esto implicaría la posibilidad de tener deseos, en un sentido más amplio podría entenderse como la mera posesión de preferencias.[48] Puede comprobarse que el significado que se adscribe a estos

[48] En principio, la diferencia entre asignación y reconocimiento no parece problemática. Aun así, parece que pueden surgir dificultades a la hora de distinguir estas dos posiciones. La afirmación de que ciertas entidades poseen valor en sí mismas pero solo los seres

términos en estos casos resulta significativamente diferente del que se ha presentado aquí. Esto no quiere decir que no pueda haber cierta implicación entre estos distintos significados asignados a "antropocentrismo" en un sentido moral. De hecho la hay, pero en una sola dirección. Si aceptamos el concepto de antropocentrismo relativo al origen del valor de las entidades, habremos de adoptar en última instancia una posición antropocéntrica en términos de diferenciación moral.[49] Sin embargo, tal relación no se da a la inversa: del hecho de que mantengamos un planteamiento antropocéntrico en términos de diferenciación moral (considerando desfavorablemente a los animales no humanos) no se deriva que defendamos que la fuente del valor que cualquier entidad pueda tener es antropocéntrica: se puede ser no-antropocentrista en el sentido que estos teóricos ambientalistas han presentado y aun así ser especista de tipo antropocéntrico (de hecho, veremos que esto es a menudo lo que sucede).

---

humanos pueden reconocerlo es a veces identificada con la idea de que solo tienen valor porque se lo asignamos.

[49] Esto es claro si lo que se indica es que de la afirmación de que solo los seres humanos pueden asignar valor a otras entidades se infiere una diferenciación moral a favor de estos, pues se implicaría que no habría intereses moralmente relevantes no humanos. En el caso de que se diga que solo los humanos reconocen valor en otras entidades la cuestión resulta más problemática. La respuesta que se dé dependerá de la conclusión a la que se llegue en relación a qué es lo que ha de resultar moralmente relevante. Si la posibilidad de tener experiencias valorables como positivas o negativas es lo que hay que tomar en cuenta, entonces un antropocentrismo en términos de reconocimiento de valor será forzosamente antropocéntrico en términos de diferenciación moral (pues se estará diciendo que solo los humanos pueden valorar una experiencia como positiva o negativa). De lo contrario, tal inferencia no se seguirá. Dar cuenta de este problema implica tratar la cuestión de qué es moralmente relevante. Esta quedará abierta por ahora, pero será tratada muy extensamente más adelante.

2.3.2. Especismo y antropocentrismo: el grupo humano no constituye el único que puede ser favorecido por una discriminación ligada a la especie

El término "especismo" es a menudo caracterizado como una discriminación de los animales que no pertenecen a la especie humana. Ryder, por ejemplo, se ha referido a él como sigue:

> I use the word 'speciesism' to describe the widespread discrimination that is practised by man against the other species, and to draw a parallel with racism.[50]

Y Paul Waldau lo ha definido como sigue:

> Speciesism is the inclusion of all human animals within, and the exclusion of all other animals from, the moral circle.[51]

Las anteriores caracterizaciones de aquello en lo que consiste el especismo lo identifican con el antropocentrismo.[52] Sin embargo, el antropocentrismo constituye

[50] Ryder, *Victims of Science*, p. 5.

[51] Waldau, Paul, *The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 38.

[52] Cabe apuntar, por otra parte, que cada una de estas caracterizaciones incurre asimismo en otro error. En cuanto a la de Ryder, ha de indicarse que una discriminación especista podría ser trazada por seres no humanos. Incluso aunque aquí y ahora los únicos seres susceptibles de discriminar fuesen los humanos, sería al menos posible que existiesen otros seres inteligentes que poseyesen tal capacidad –desde robots dotados de inteligencia artificial o animales no humanos genéticamente modificados a extraterrestres o ángeles caídos–. (De todos modos, dado que Ryder solo afirma que el uso del término "especismo" *describe* la discriminación que los humanos llevan a cabo contra otros seres, no podríamos hablar de una definición objetable, pues no se trataría de un intento de caracterizar exhaustivamente este término, sino de aplicarlo al caso humano).

solo uno de los numerosos ámbitos que la discriminación ligada a la especie puede trazar, aquel que levanta una barrera moral entre humanos y no humanos (que, si no está justificada, será especista). Incluso si la mayoría de los casos de especismo son también instancias de especismo antropocéntrico, no todos lo son. La especie humana no es la única existente, de manera que cabe establecer otras discriminaciones que acoten como grupo a favorecer a los miembros de alguna o algunas de las muchas otras especies existentes. Es arbitrario limitar la clase de especies susceptibles de ser el referente de una discriminación especista. Podríamos pensar que el especismo sería una clase cuyo único elemento sería el antropocentrismo si solo existiese la especie humana. Pero si fuese así no habría ningún individuo discriminado, pues no habría miembros de especies distintas. No habría, pues, especismo. Y aun en el caso de que solo existiesen dos especies, una compuesta por los seres humanos y otra por todos los demás seres, sería ya posible

---

También la definición de Waldau es problemática, si bien por motivos bien distintos. Cualquier tipo de discriminación que favorezca a los miembros de una especie determinada sería especista, aunque no implique que los seres discriminados sean excluidos de lo que cabe llamar círculo moral –si entendemos que inclusión en el círculo moral es sinónimo de ser moralmente considerado–. Así, la definición de Waldau puede dar la impresión, equivocada, de que una discriminación será especista solo si priva totalmente de consideración a los seres discriminados. Ahora bien, ocurre que, como se expondrá en detalle en el capítulo 4, las posiciones especistas pueden ser combinadas o simples, siendo las simples definibles al modo en que lo hace Waldau, y las combinadas una agregación de estas con otras diferenciaciones morales. Una posición especista puede basarse solamente en una discriminación de especie o puede levantarse sobre varios criterios, siendo tal discriminación uno de ellos. Sobre esta base, se concluye que hemos distinguir entre especismo y posición especista (esto es, aquella posición que incluye al especismo entre sus premisas). Por ese motivo una definición de especismo en términos de inclusión en el círculo moral, como la de Waldau, sería en última instancia correcta. Pero es susceptible de ser malinterpretada con enorme facilidad si no va acompañada de un análisis de la cuestión de la combinación de diferenciaciones morales, dado que *no* es una definición correcta de lo que sería una posición especista. Véase el capítulo 4 para una explicación de esta cuestión.

formular dos tipos de discriminaciones especistas (la que favoreciese a los humanos y la que favoreciese al resto de los seres).

Vemos, pues, que el especismo puede también operar en el caso de especies distintas de la humana. Si decidimos establecer una diferenciación moral semejante entre, digamos, reptiles y el resto de los animales no humanos, nuestra posición será igualmente especista, aunque ciertamente no de un tipo antropocéntrico. El olvido de esta cuestión resulta enormemente problemático. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la siguiente afirmación de Edwin Hettinger:

> Since anti-speciesism allows for discriminating between animals, critics can consistently object to the raising, slaughtering, and consumption of veal calves while not objecting to commercial shrimp farming and shrimp consumption.[53]

Como no es difícil de comprobar, las consecuencias susceptibles de ser derivadas de esto podrán ser enormemente significativas. Podemos verlo en el caso de un autor que defenderá una diferenciación moral de especie entre animales no humanos, Jesús Mosterín. Este se referirá a la caza tildándola de inmoralidad y de falta de consideración por sus víctimas, afirmando que carece de justificación alguna:[54]

> Matar gratuitamente a un animal salvaje, es decir, cazarlo, es una inmoralidad sin justificación posible, una

[53] Hettinger, Edwin Converse, "The Responsible Use of Animals in Biomedical Research", in Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, 1983, 115-27, p. 125.

[54] Aun aquí establece Mosterín diferencias, considerando la caza de un lince mucho peor que la de un conejo y la de un urogallo mucho peor que la de una paloma por motivos de tipo conservacionista. Véase Mosterín, Jesús, *¡Vivan los animales!*, Debate, Madrid, 1998.

> completa falta de respeto y consideración al animal matado, a su vida y sus intereses.[55]

Sin embargo, algo más adelante, cuando se trata de dar cuenta de la pesca su criterio cambia, y pasamos ya a estar frente a una práctica que únicamente hay que reducir y controlar, manifestándose dispuesto a asumir el precio que ello conlleva (mediante lo cual no se refiere Mosterín a la muerte o el sufrimiento de estos animales, sino a que el precio que tendrían estos animales para sus consumidores sería más caro):

> Hay que reducir y limitar severamente la pesca, sus artes y capturas, aunque ello pueda ser parcialmente compensado con la moderna piscicultura. El pescado será algo más caro, pero en un mundo en el que cada vez hay más gente y menos peces es lógico que así sea.[56]

Estas últimas afirmaciones de Mosterín resultan chocantes, pues ¿de qué manera puede ser esto así, si previamente se nos había indicado que dar muerte a un animal salvaje era una completa inmoralidad? ¿Por qué no es la caza una práctica que únicamente hay que reducir y por qué no es la pesca una inmoralidad sin justificación alguna y una total falta de respeto? Ello solo puede ser el caso si damos una distinta consideración a los seres que viven en el mar y los que viven en tierra firme. Lo que ocurre es que Mosterín entiende que debemos considerar los intereses de los mamíferos y de las aves de un modo distinto a los de los peces. Pues bien, si una diferenciación como esta no encuentra justificación, habrá que

[55] Ibid., pp. 285-86.

[56] Ibid., p. 308. En una primera lectura podría no quedar clara la posición de Mosterín ante el uso de animales en las piscifactorías. Si vemos el contexto de su afirmación, sin embargo, entendemos que lo que defiende Mosterín es que las piscifactorías pueden paliar el impacto en la reducción de la oferta que tenga la disminución de la pesca.

considerarla especista. No es preciso en modo alguno que el grupo favorecido no sea el humano.

Podemos entender esto de forma más sencilla si echamos mano de nuevo del paralelismo con otras formas discriminatorias internas al colectivo humano. Por ejemplo, no consideramos menos racista a quien desprecia a todos aquellos individuos que no tienen unos rasgos y color de piel como los suyos (por ejemplo, un individuo de ascendencia nórdica europea) que al que discrimina solo a quienes tienen unos rasgos y color de piel determinados (por ejemplo, si ese mismo individuo, en lugar de discriminar a todos aquellos y aquellas que no sean de ascendencia nórdica, discrimina solo quienes tienen los ojos rasgados).

Esto ha sido adecuadamente señalado por Joan Dunayer,[57] quien, con el fin evitar esta confusión, ha definido especismo como

> a failure, in attitude of practice, to accord any nonhuman being equal consideracion and respect.[58]

Esta definición esquiva así el problema que acabamos de apuntar. Con todo, hay que decir que incurre en otros dos. Primeramente, deja de lado el hecho de que la discriminación especista no tiene por qué ser una discriminación de seres no humanos. Incluso aunque en la práctica ningún ser humano sea discriminado en función de una diferenciación especista, ello es lógicamente posible. Por otra parte, la definición de Dunayer conllevaría el problema de que no acota la especie como dominio de diferenciación moral. Ello implica que cubriría aquellos casos en los que un animal no humano no recibiese consideración y respeto igualitario en función de factores que no trazasen extensionalmente una diferenciación de especie. Supongamos, por ejemplo, que alguien considera de modo igualitario a, digamos, todas las ovejas excepto a una. Ello podría ocurrir por cualquier motivo, por ejemplo, por sentir una antipatía particular hacia tal oveja. O pensemos en

[57] Véase Dunayer, *Speciesism*, pp. 2-4.

[58] Dunayer, *Speciesism*, p. 5.

alguien que sostuviese un sexismo transespecífico que llevase a discriminar a todos los seres de sexo femenino, independientemente de la especie a la que pertenezcan, de manera que haya hembras no humanas discriminadas por él. Pues bien, ambas discriminaciones serían consideradas especistas de acuerdo con esta definición. Este uso del término parece claramente inadecuado. Una discriminación como la descrita no sería más especista de lo que sería sexista la discriminación de una mujer –por ejemplo, por otra mujer– por razones diferentes al sexo o género (por ejemplo, por el motivo racista de no ser de ascendencia europea).

2.3.3. Antropocentrismo y posiciones basadas en premisas antropocentristas

Puede ocurrir, por otra parte, que determinados prejuicios antropocentristas nos lleven a defender una posición que no sería realmente antropocéntrica en el sentido literal del término. Supongamos que, en base a un prejuicio antropocentrista, consideramos que ciertas capacidades que tomamos por típicamente humanas son moralmente relevantes. Ahora bien, pongamos por caso que no todos los humanos las poseen, de modo que habrá humanos que, según tal criterio, no serán moralmente considerables. Una posición así no será, en rigor, antropocéntrica. Es fundamental entender esto, pues, de lo contrario, podemos efectuar análisis que lleven a mezclar posiciones distintas. David Sztybel, por ejemplo, ha presentado una posición cuyo criterio se basaría en las posibilidades de enriquecimiento de una vida con el fin de mostrar que, conforme a ella, los animales no humanos no serían moralmente considerables. Ahora bien, concluye de ahí que ello supondría una defensa del antropocentrismo. Sin embargo, como por otra parte el propio Sztybel adecuadamente señala, no todos los seres humanos se verían favorecidos en función de tal criterio. Más aun, otros seres hipotéticos (por ejemplo, extraterrestres, androides o seres fantásticos –como comentaremos en el capítulo siguiente–) podrían tal vez cumplir tal requisito. Con lo cual, lo que se ha de concluir es que tal planteamiento no sería en realidad una defensa del antropocentrismo. Lo que es más: lo que la argumentación de Sztybel muestra a los

defensores y defensoras del antropocentrismo es que *no* pueden defender este aludiendo a un criterio como el que Sztybel apunta.[59]

Dicho esto, podemos considerar que, pese a no constituir una forma de antropocentrismo, parecería que un planteamiento como el arriba citado sí que estaría, de un modo u otro, basándose en premisas que serían asumidas sobre la base de prejuicios antropocentristas. Se hace preciso distinguir, así, entre antropocentrismo y posiciones basadas en premisas antropocentristas. Tal diferenciación se basa en la que se da entre antropocéntrico y antropocentrista. Por "antropocéntrico" se entiende aquello que es relativo al antropocentrismo. Por "antropocentrista", aquello que está o a quien está a favor del antropocentrismo.[60] De tal modo, una premisa antropocéntrica habrá de ser una que sustente una posición antropocéntrica, mientras una premisa antropocentrista será una asumida *con la idea de que* sustente una posición antropocéntrica.[61] De esta manera, las posiciones basadas en premisas antropocentristas pueden no coincidir con el antropocentrismo. Lo que las definirá será, simplemente, el hecho de descansar en supuestos que se asume (o que se pudo asumir en el momento de adoptarlas) que llevarán a sostener una posición antropocéntrica.

[59] Véase Sztybel, David, *Empathy and Rationality in Ethics*, tesis doctoral, University of Toronto, Toronto, 2000; y "Taking Humanism Seriously: 'Obligatory' Anthropocentrism", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 13, 2000, 181–203.

[60] Obsérvese que no existe una dualidad terminológica semejante en el caso de la voz "especista", que significa igualmente aquello que es relativo al especismo y aquello o aquél que es partidario del especismo. Esto puede dar lugar a confusiones más fácilmente aun que en el caso del antropocentrismo.

[61] Comprobamos así que, mientras el que una premisa sea antropocéntrica es algo independiente de la intención de quien la fórmula, es precisamente tal intención lo que la puede definir como antropocentrista.

2.3.4. Posiciones basadas en premisas antropocentristas extendidas

Como hemos visto, hay diferentes formas posibles de especismo según cuál sea el grupo de seres que resultan favorecidos. Estas pueden adoptar distintas formas sobre las que podemos no haber reflexionado anteriormente, pero que sin embargo se dan en muchos casos. Por ejemplo, hay quien ha defendido que no solo los humanos, sino también aquellos animales más cercanamente emparentados con nosotros merecen consideración moral, sin extender tal consideración a otros seres con la capacidad de sufrir y disfrutar.[62] O que quienes merecen consideración son aquellos y aquellas que poseen ciertas capacidades,[63] de manera tal que se dé lugar a propuestas que limiten su atención al grupo constituido por los mamíferos denominados "superiores" –terminología que, como se comentará en su momento, resulta muy cuestionable–. En este sentido, Marc Bekoff ha denunciado, por ejemplo, lo que ha llamado "primatocentrism"[64] para denotar la que sería una diferenciación moral muy característica resultante de la aplicación de los criterios indicados. Y Sapontzis ha indicado que un planteamiento de este tipo puede ser criticado por suponer un paso del "chauvinismo del humano" al "chauvinismo del humanoide".[65] Pero puede haber otros factores menos explícitos en la base de una

[62] Esta será la posición que mantendrá Mosterín, que estará en la base de las tomas de postura por las que hemos visto más arriba que opta (véase Mosterín, *¡Vivan los animales!).*

[63] Véase Wise, Steven M., *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Profile, London, 2000; y *Unlocking the Cage: Science and the Case for Animal Rights*, Perseus, Oxford, 2002.

[64] Bekoff, Marc, "Deep Ethology, Animal Rights, and the Great Ape/Animal Project: Resisting Speciesism and Expanding the Community of Equals", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 10, 1998, 269–96, p. 269.

[65] Véase Sapontzis, Steve F., "Imitando a las personas: pros y contras", in Cavalieri, Paola & Singer, Peter (eds.), *El Proyecto "Gran Simio": la igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998, 335-46, p. 338.

posición de este tipo, que den lugar a diferenciaciones distintas. David Morton apunta a una forma interesante en la que esta puede tener lugar, señalando:

> Sizeism, a form of speciesism, specifically relates to the failure to empathize with [...] or give small animals the same consideration that would be given to larger animals [...] scientific procedures are carried out on them that would not be carried out on larger animals without an anaesthetic, for example, amputation of digits, docking of tails, castration, cardiac puncture, and intracerebral injections.[66]

Parece que las posiciones de este tipo no resultarían antropocéntricas en el sentido más inmediato que la definición de este término nos muestra, ya que los límites del dominio moral delineado por ellas no se corresponden con el del grupo humano. Ahora bien, lo cierto es que a menudo las posiciones especistas no coincidentes con el antropocentrismo suelen estar vinculadas a este de un modo como el descrito en el punto anterior. Mantienen en común con el antropocentrismo toda una serie de características. A la luz de esto, puede defenderse que lo que encontramos en la práctica cuando analizamos las diferentes discriminaciones ligadas a la especie es que muchas de las que se establecen entre distintos animales no humanos tienen su raíz en un prejuicio antropocentrista. Michael Lockwood ejemplifica esto cuando indica:

> If we are concerned about puppies, but indifferent to the fate of, say, veal calves, this may well be because we, understandably but irrationally, accord the latter, but not the former, some sort of "associate membership in the family of men".[67]

[66] Morton, David B., "Sizeism", in Bekoff, & Meaney, *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, 318, p. 318.

[67] Lockwood, Michael, "Singer on Killing and the Preference for Life", *Inquiry*, 22, 1979, 157-69, p. 169.

Parece que al asumir una posición como esta lo que estamos haciendo es pasar a adoptar una suerte de punto de vista basado en premisas antropocentristas extendidas, que incluiría en su dominio a aquellos seres no humanos con características semejantes a aquellas tenidas por típicamente humanas. Una perspectiva de este tipo, aunque diferiría de lo que en rigor sería el antropocentrismo, manifestaría las dos siguientes características definitorias que lo vincularían a aquel: i) *compartiría la asunción de alguno de los criterios esgrimidos como moralmente relevantes para la defensa de posiciones antropocéntricas* (por ejemplo, la apelación a determinadas capacidades intelectuales o a criterios relacionales); y ii) *delimitaría un dominio de individuos favorecidos que, sin coincidir en sus límites con los de la especie humana, contendría a los miembros de esta*.

Una posición como esta es la que adoptarían las defensas de una apertura del dominio moral limitadas en exclusiva a aquellos animales más cercanos al grupo humano (bien por sus características, bien en un sentido parentelar), pero sin extenderse más allá.

Podemos así derivar de lo anterior, en definitiva, una última semejanza entre las posiciones antropocéntricas (ceñidas al grupo humano) y las que asumen premisas antropocentristas en un sentido ampliado: estas últimas posiciones estarán también motivadas, en último término, por prejuicios antropocentristas, que operan incluso cuando se busca conscientemente evitar una posición antropocéntrica. Estaríamos, pues, ante un tipo particular de posiciones derivadas de planteamientos antropocentristas, tal como estas fueron descritas en el punto anterior.

Hay algunas formas de diferenciación especista entre distintos animales no humanos que no está claro hasta qué punto se adecuan a lo que sería un planteamiento de este tipo. Un ejemplo de esto sería el parcialismo hacia ciertos animales denominados comúnmente “domésticos” o “de compañía”.[68] Por una

[68] Keith Burgess-Jackson, por ejemplo, ha defendido la consideración de estos, independiente de una consideración del resto de los animales con capacidad de sufrir y

parte, podría considerarse que se aplica en este caso un criterio que entra en juego también en la defensa del antropocentrismo, si entendemos que lo que ocurre es que se siente una simpatía particular por estos animales. Por otra, según otros criterios blandidos comúnmente en pro de una distinción antropocéntrica (como los referidos a ciertas capacidades cognitivas), otros animales habrían de ser considerados antes que estos. Parece, a pesar de esto, que efectivamente sí estamos ante una posición basada en premisas antropocentristas. La razón para afirmarlo es que no hay motivo por el que considerar que una defensa del antropocentrismo haya de resultar "más antropocéntrica" o "más antropocentrista" que otra.

Dunayer ha introducido una categoría que podría ser confundida, en términos prácticos, con una posición basada en premisas antropocentristas extendidas. La ha llamado "nuevo especismo", y la ha definido como sigue:

> New-speciesist advocate rights for only some non-humans, those whose thoughts and behavior seem most human-like. They maintain a moral divide between humans and most other animals, whom they devalue.[69]

Parece, cuando leemos esto, que lo que denota Dunayer con este término se identificaría con el tipo de posiciones caracterizadas arriba. Con todo, la caracterización que continúa realizando de lo que sería el "nuevo especismo" comienza a divergir a partir de aquí de aquellas. Prosigue Dunayer diciendo:

> Further, new-speciesist accord greater moral consideration and stronger basic rights to humans than to any other animals.[70]

---

disfrutar. Véase Burgess-Jackson, Keith, "Doing Right by Our Animal Companions", *Journal of Ethics*, 2, 1998, 159-85.

[69] Dunayer, *Speciesism*, p. 77.

[70] Ibid.

Esta asunción no está necesariamente implicada por la de posición basada en premisas antropocentristas extendidas. Cabría sostener esta última y no establecer una diferenciación moral entre los humanos y los demás animales favorecidos por ella. Dunayer indica que los neoespecistas

> see animalkind as a hierarchy with humans at the top. In their view, some are "more equal than others".[71]

Con ello presenta dos ideas que, aunque a menudo van de la mano, no son coincidentes. En la segunda frase lo que indica Dunayer es que los y las neoespecistas estarían manteniendo una posición no igualitaria (a pesar de que esta moderaría notablemente las discriminaciones que el que denomina "old speciesism" trazaría). A su vez, la primera frase parece indicar que tal desigualdad definiría un universo escalonado. Ahora bien, la idea de una posición basada en premisas antropocentristas extendidas implicaría en sí únicamente la existencia de dos escalones en tal jerarquía: el de los animales favorecidos por tal diferenciación moral y el de los excluidos por ella. No supone necesariamente la existencia de más escalones, que es lo que parece que implica aquí el planteamiento de Dunayer (que, como mínimo, distingue tres escalones –el de los seres humanos, el de los animales no humanos favorecidos sobre el resto y el de los demás animales– y que sería compatible con un esquema que incluyese un escalonamiento aun mayor).

En realidad, esta divergencia entre la terminología de Dunayer y la aquí presentada se debe a que su concepción parece tener por objeto denominar una forma general de ver la cuestión de la consideración moral de los animales, destacando aquellas ideas que resultarían comunes en ella, más que un análisis de la lógica de las diferentes posiciones morales. Busca más describir las distintas posiciones que suelen defender quienes asumen ciertos puntos de vista que apuntar a los vínculos de tipo conceptual presentes entre distintas posiciones morales. Así, su terminología facilita el llevar a cabo, no tanto un análisis de la lógica de su

[71] Ibid.

justificación, como una descripción de los planteamientos comunes dentro de un punto de vista sobre la cuestión en un sentido amplio.[72] (Todo esto independientemente de si efectivamente acierta o no Dunayer al considerar que toda una serie de autores caerían en su categoría de nuevo especismo. Comprobaremos en capítulos posteriores si esto puede ser así, y, si puede serlo, hasta qué punto).

2.3.5. ¿Cabría hablar de antropocentrismo si este constituyese una diferenciación moral justificada?

Vimos con anterioridad que quizás sería posible establecer otra diferencia entre los conceptos de especismo y antropocentrismo. Ambos constituyen diferenciaciones morales, ahora bien, hemos incluido en la definición del especismo un requisito: la ausencia de justificación. Pues bien, la cuestión en este punto será: ¿habrá que pensar que en el caso del antropocentrismo tal circunstancia resulta también necesaria, o no tendrá por qué ser así? Quizás esta pregunta no sea tan relevante como otras que estamos tratando, pero, en cualquier caso, la necesidad de clarificación conceptual obliga a tratarla.

En algunas ocasiones se asume que términos con el sufijo "-ismo", como "antropocentrismo" han de denotar una forma de discriminación, pero en gran parte de los casos no es necesario que sea así. Por todo esto, para evitar confusiones o controversias innecesarias, asumiremos que términos como los arriba señalados entrañan simplemente una posición que traza una demarcación moral en torno a

[72] El propio hecho de haber elegido un término que distingue esta posición en términos temporales (al hablar de *nuevo* especismo) muestra esto, pues el que una posición sea formulada antes o después es independiente de su posibilidad de justificación. Esto es algo que resulta problemático en lo que toca a tal terminología, pues esta no aporta en sí una descripción de en qué consistiría la diferencia que separaría a las posiciones de un tipo y otro. Únicamente indica que unas son temporalmente posteriores a otras, lo cual, como se ha dicho, no tiene que implicar nada con respecto a la naturaleza de la posición adoptada.

determinadas entidades, sin que esta sea necesariamente una distinción injustificada. Al referirnos a las discriminaciones especistas delineadas en torno al grupo humano, en lugar de hablar de "antropocentrismo", utilizaremos el término "especismo antropocéntrico". Cuando echemos mano de esta denominación estaremos refiriéndonos a una posición antropocéntrica no justificada. Mantendremos esta diferenciación terminológica al menos mientras nos ocupemos de analizar si puede haber alguna defensa exitosa del antropocentrismo, esto es, una que pueda realmente justificar esta posición. Si encontramos una justificación para el antropocentrismo, entonces podremos seguir utilizando de forma definitiva estos términos para denotar cosas diferentes. Ahora bien, puede suceder que descubramos que tal justificación no existe. Si este es el caso, la distinción conceptual entre "antropocentrismo" y "especismo antropocéntrico" no se verá correspondida por una distinción en el plano normativo. De ser así, tendremos que concluir que el antropocentrismo será siempre una forma de especismo, con lo que "antropocentrismo" y "especismo antropocéntrico" vendrán a denotar en la práctica lo mismo. La clase constituida por las posiciones antropocéntricas pero no especistas antropocéntricas estará vacía. Podremos así hablar de antropocentrismo para referirnos a las posiciones especistas antropocéntricas, con lo que la distinción terminológica establecida en nuestra denominación provisional dejará de ser tan necesaria en términos prácticos.

2.3.6. Antropocentrismo y misotería: el antropocentrismo no implica odio hacia los animales no humanos

El especismo no conlleva necesariamente una actitud de animadversión hacia aquellos animales que no son miembros de la(s) especie(s) que hemos elegido como particularmente significativa. Por tanto, el antropocentrismo no puede ser identificado con lo que Jim Mason ha llamado misotería (*misothery*), para referir la actitud de odio y hostilidad hacia los animales no humanos:

> I have coined the word misothery [...] It comes from two Greek words, one meaning "hartred" or "contempt", the other meaning "animal". Literally, then, misothery is hartred and contempt for animals.[73]

Esta actitud mostraría una actitud de rechazo hacia los animales, que serían vistos, asimismo, como una referencia perversa en relación a la cual comparar a los seres humanos, de manera que las características consideradas paradigmáticas de estos se verían revalorizadas.[74]

Debe estar claro de qué manera se diferencia este concepto del de especismo. Los intereses que tiene un individuo no humano pueden ser frustrados simplemente porque no son considerados lo suficientemente dignos para ser tenidos en cuenta, sin ser necesario para que esto ocurra que se dé una actitud de hostilidad hacia él. Incluso se puede dar el caso opuesto: podemos tener una actitud de simpatía moderada hacia alguien, de forma que deseemos que las cosas le vayan lo mejor

---

[73] Mason, Jim, *An Unnatural Order: Why We Are Destroying the Planet and Each Other*, Continuum, New York, 1998, p. 163. Una definición más resumida de este concepto puede encontrarse en Mason, Jim, "Misothery", in Bekoff & Meaney (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, 245-46, p. 245.

[74] Esto lo refleja Mason al indicar: "we describe horrible human beings as 'animals,' 'beasts' or 'brutes' (an old word for 'animal') when we want to describe their egoism, insatiable greed, insatiable sexuality, cruelty, senseless slaughter of nonhuman beings, and the mass slaughter of human beings" (ibid., p. 163).
La idea de misotería reflejaría, pues, una actitud claramente hostil hacia los animales no humanos, y sería también utilizada para reprobar ciertas características humanas que son comúnmente consideradas negativas en tanto que representativas de un supuesto "lado animal" de los humanos. Esto ocurre en el caso de la violencia o brutalidad, y en el de muchas conductas que no van de acuerdo con lo que se considera educado según la moralidad de una cierta sociedad. De modo que la misotería sería útil para infravalorar a los animales no humanos, pero también para crear un criterio evaluador bipolar para evaluar a los humanos en función del cual las características positivas resultan típicamente "humanas" y las negativas, "animales".

posible, pero, en una situación en la que sus intereses choquen con los de otro sujeto, dar preferencia a la satisfacción de los de este último (alguien puede, por ejemplo, sentir simpatía por aquellos y aquellas que tienen un color de piel distinto del suyo, y desear sinceramente que todo les vaya bien, pero, en un caso de conflicto de intereses, discriminar a estos arbitrariamente en favor de quienes tienen su misma tonalidad dérmica). De hecho, ocurre que en la práctica gran parte de quienes discriminan a los animales no humanos carecen de sentimiento alguno de hostilidad hacia ellos. Solo un porcentaje muy pequeño de los casos en los que podemos encontrar actitudes especistas viene a estar ligado a la presencia de actitudes misóteras.

Se puede tal vez plantear que, aunque distintos, tales conceptos estarían relacionados. Sin embargo, la existencia de tal relación se da solo en un sentido. Una posición misótera parece entrañar un planteamiento especista en la medida en que la hostilidad que arrastra se plasme en una consideración o trato discriminatorio de los animales no humanos. Pero la adopción de una posición especista no parece implicar la asunción de un punto de vista misótero. ¿Son discriminados y utilizados los animales no humanos por el hecho de ser odiados? No hay motivo para pensar que sea así (ni tampoco que ello se deba a que los humanos quieran, por ejemplo, ejercer su superioridad sobre ellos). El uso generalizado, masivo e institucionalizado que los animales no humanos sufren no se encuentra enraizado en tal deseo de dañar o de ejercer dominio sobre los demás. Más bien, está basado en el interés en hacer uso de ciertos productos y servicios que no pueden ser obtenidos sin dañar a los animales no humanos. Estos sufren distintos daños de forma rutinaria no porque quienes pagan para ello quieran infligirles algún daño, sino porque una serie de productos u otros beneficios son extraídos de ellos. La muerte y el sufrimiento de los animales no humanos podrían ser definidos, en la mayoría de los casos, como una suerte de sub-producto de este proceso. Quienes se valen del uso de animales obtienen beneficios de este, pero no disfrutan por el hecho de causarles un daño en sí (dejando de lado los casos, reducidísimos en número, de sadismo o ensañamiento). De modo que podemos decir que la misotería no es la causa de todo esto, sino que lo es el especismo

antropocéntrico. Por supuesto, puede haber excepciones, pero esta parece ser la regla general. Hay seres humanos que son misóteros. Pero la mayoría son antropocentristas y no necesariamente misóteros.

Mason defiende la hipótesis de que la misotería constituiría un mecanismo para apartar la culpa y distanciarse del mal que hacemos como consecuencia de discriminar a los animales no humanos. De este modo, adoptaríamos actitudes misóteras como un artificio con el objeto de justificar nuestro prejuicio especista antropocéntrico. El que esta teoría pueda ser correcta es, sin embargo, algo que no está nada claro. De cualquier modo, lo que podemos afirmar es que la misotería y el antropocentrismo son en realidad diferentes, incluso aunque fuese cierto, como Mason intenta mostrar, que la primera puede servir de base al segundo.[75]

Asimismo, de modo semejante a lo que ocurre en el caso de la misotería, oponerse al antropocentrismo no tiene por qué suponer el tener una acitud de cariño o apego por los animales no humanos. Dice Luisella Battaglia con respecto a esto:

> Non ho la minima simpatia per la zoofilia. Posso capire che ciascuno di noi può essere più o meno zoofilo, però la zoofilia è un problema diverso. "Zoofilia" letteralmente significa "amicizia per gli animali", "amore per gli animali". Il problema etico invece è molto più complesso. Il problema etico è significativo: indipendentemente dal fatto che un animale mi è simpatico o no, io sento di avere nei suoi confronti una responsabilità, un dovere e quindi mi pongo un problema di giustizia. E la giustizia, come sapete, prescinde completamente da quelli che sono i nostri sentimenti di

[75] Una confusión de este tipo resulta también común en el caso de otras discriminaciones dadas dentro del grupo humano. Jorge García, por ejemplo, adopta una posición semejante en el caso del racismo (véase García, Jorge L., "The Heart of Racism", *Journal of Social Philosophy*, 27, 1996, 5-45). La mayor conciencia general existente contra este tipo de discriminaciones hace que resulte más difícil constatar en dichos casos que una discriminación no implica necesariamente odio o desprecio.

> affetto, di simpatia, di cura, perché noi dobbiamo trattare imparzialmente tutti quanti.[76]

Lo que resulta necesario, dice Battaglia, para rechazar el especismo antropocéntrico es oponerse a la discriminación, lo que no implica amar a quienes la sufren. No se requiere ser lo que ha sido a veces denominado como "amante de los animales". Sentir cariño por los humanos con un cierto color de piel o sin recursos económicos no es un requisito para oponerse a su discriminación: lo mismo ocurre en el caso de la discriminación ligada a la especie. Un crítico del antropocentrismo como Leonard Nelson irá de hecho más allá al hablar no ya de simpatía, sino incluso de altruismo, indicando:

> Our analysis must not be interpreted as an attempt to champion altruism in relation to animals. It merely reaffirms the principle of justice.[77]

Esto no conlleva, obviamente, que una actitud de simpatía hacia los animales no humanos no pueda ir de la mano de un rechazo del antropocentrismo. Solamente que no hay un vínculo necesario entre estas dos actitudes.

Puede apuntarse aquí que el rechazo del antropocentrismo necesariamente comporta la capacidad de empatizar con los animales no humanos. Pero, aun si esto es así, ello no tiene consecuencias a mayores en el sentido que estamos viendo, dada la diferencia entre empatía y simpatía.

---

[76] Battaglia, Luisella, "Esiste un'etica per gli animali?", *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, 1998, http://www.emsf.rai.it/grillo/trasmissioni.asp?d=210 [visitado el 3 de enero de 2006].

[77] Nelson, Leonard, *System of Ethics*, Yale University Press, New Haven, 1956, p. 142.

2.4. Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 2

En este capítulo se han presentado las bases a nivel conceptual para poder desarrollar la investigación que nos ocupa. Hemos dado con una definición de especismo satisfactoria, tras valorar los pros y contras de cada una de las opciones a nuestro alcance a tales efectos. En el ínterin, en este capítulo se han introducido también otros conceptos (bien definiéndolos de modo ya explícito, bien dando a entender este implícitamente). Entre estos que cabe citar el de antropocentrismo moral, el de diferenciación moral y el de discriminación.[78] Estos resultarán fundamentales a la hora de estructurar la investigación que seguirá a lo largo de los capítulos siguientes. Asimismo, se ha aportado una cartografía de las distintas defensas posibles de una distinción de especie (que resultará básica para la indagación que llevaremos a cabo en el capítulo siguiente).

¿Cabría plantear un marco alternativo?

Cabría tal vez señalar, una vez vistos los resultados a los que se ha llegado en este capítulo, que el trabajo que habríamos llevado a cabo en él sería más de construcción que de descubrimiento. Se podría afirmar que las conclusiones a las que hemos llegado aquí podrían perfectamente haber sido distintas. El especismo podría haber sido caracterizado de un modo diferente: aquí habríamos postulado una definición de conveniencia, que habríamos elegido entre otras igualmente plausibles. Así, las razones aportadas a lo largo del capítulo mostrarían lo que podría resultar más o menos conveniente en un sentido u otro, pero no argumentos concluyentes para optar por una definición u otra.

Este apunte es correcto hasta cierto punto. Es innegable que definiciones de especismo distintas a la que se ha defendido aquí pueden ser mantenidas de forma plenamente consistente, y que en base a ellas es posible efectuar análisis de la

[78] Una definición más detallada de estas nociones se encontrará en el capítulo 10.

cuestión perfectamente válidos (de hecho, esto ha ocurrido en el caso de otros trabajos sobre el tema que distintos autores han llevado adelante anteriormente). Ahora bien, cabe indicar que los motivos para optar por la definición aquí propuesta no resultan fortuitos. Descansan en los resultados del análisis de dos cuestiones claramente relevantes de cara a optar por una definición u otra: a) los distintos modos en los que cabe defender una distinción de especie; y b) el modo en que se entiende hoy en día qué es una discriminación, así como, en relación a ello, qué quieren decir términos como "racismo" o "sexismo". Y parece que tales resultados difícilmente podrían haber sido muy distintos de los planteados aquí:

En primer lugar, en lo que respecta a la tipología de las defensas del especismo, esta podría, ciertamente, haber sido elaborada en base a factores distintos de los criterios asumidos en cada caso. Ahora bien, si el objeto de la clasificación es el estudio de la posible justificación de estas defensas, entonces la variable a tener en cuenta ha de ser *el criterio* en el que se basan. Y, si este es el factor que asumimos como relevante, la tipología resultante no puede ser arbitraria: los tipos de criterios que pueden ser invocados en defensa del antropocentrismo caen dentro de las clases que hemos determinado. Otras posibles tipologías alternativas válidas basadas en criterios tendrían que dar cuenta de las distinciones que se han llevado a cabo aquí o resultarían incompletas, aun cuando pudiesen añadir otras dimensiones de interés a la cuestión de las que aquí no se haya dado cuenta.

En lo referido al modo en que se entiende qué es una discriminación, y qué cabe llamar racismo o sexismo, el tema puede resultar tal vez más problemático. A fin de cuentas, no se trata ya de una clasificación analítica, sino de una apreciación del modo en el que en la práctica son comprendidos ciertos conceptos. Si tal valoración resulta incorrecta, la propuesta efectuada sobre su base lo será también. Sin embargo, no parece que ello sea el caso: los conceptos de racismo, sexismo y discriminación en general vienen a ser realmente los que se han referido: las discriminaciones en función de diferencias sexuales, o en el color de piel y otros rasgos físicos, son vistas como sexismo y racismo respectivamente, a no ser que

apelen a criterios claramente relevantes (como podría ocurrir, por ejemplo, si se dice que los varones no han de recibir atención ginecológica).

La conclusión a este respecto es, pues, que aunque cabría haber propuesto otra definición de especismo, hay motivos para considerar que la que se ha presentado aquí resulta la más apropiada.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

3
ANÁLISIS Y CRÍTICA DE LAS DISTINTAS DEFENSAS DEL ANTROPOCENTRISMO

Una vez clarificado el esquema conceptual necesario podemos ya pasar a dar cuenta del problema al que se enfrenta esta investigación: el examen de los distintos argumentos que pueden apoyar o rebatir el antropocentrismo. La totalidad de este capítulo estará dedicada a esta tarea. Cabe apuntar que los argumentos que pueden ser empleados para defender tal posición resultarán también aplicables a la hora de proponer otras formas de discriminación, tanto de especie como de otro tipo. De esta manera, al llevar a cabo el examen de los argumentos esgrimidos a favor del antropocentrismo podremos sacar conclusiones relativas al modo en que tales argumentos podrían o no justificar otras diferenciaciones morales susceptible de verse basadas en ellos.

De acuerdo con la distinción (anticipada ya de manera muy breve) entre los distintos tipos de defensas del especismo, nos aproximaremos primero al antropocentrismo definicional. A continuación, consideraremos las defensas argumentadas del antropocentrismo. En primer lugar, veremos qué sucede en el caso de aquellas que apelan a criterios susceptibles de ser comprobados, comenzando por las que aluden a las capacidades individuales y siguiendo por las que se refieren a factores relacionales. Finalmente, examinaremos aquellas argumentaciones basadas en supuestos cuyo cumplimiento no resulta comprobable.

3.1. Defensas definicionales del antropocentrismo

El antropocentrismo es en ocasiones defendido sin dar ningún argumento en que lo pueda justificar, asumiendo que constituye una posición que deberíamos aceptar por mera definición. Estas defensas del antropocentrismo se presentan de forma mucho más común de lo que en principio podría parecer. Sin embargo, resultan enormemente cuestionables.[79] Veremos a continuación por qué.

3.1.1. Elfos, extraterrestres y androides sintientes

Una primera línea de crítica a este tipo de posiciones pasa por indicar que en toda una serie de casos contrafácticos el antropocentrismo definicional tendría consecuencias que seguramente nos resultarían difíciles de aceptar. Varios ejemplos en los que podemos pensar (algunos de los cuales nos resultarán muy familiares) muestran esto. Los cuentos, las historias fantásticas y las películas están

[79] Habría otro problema que podría ser suscitado en relación al antropocentrismo definicional: el que surge a la hora de adoptar una u otra definición de especie. ¿Cuál adoptaremos, la que nos ofrece la biología o la construida socialmente? Ocurre que la idea aceptada de especie, a lo largo de la historia, no ha estado siempre de acuerdo con lo que sería la clasificación biológica. Muchos humanos no han sido considerados por otros humanos como miembros de su misma especie. Midgley ha afirmado en relación a esto: "the species-barrier, as we now find, is not even accepted in the same form by all human communities" (Midgley, *Animals and Why They Matter*, p. 111). De acuerdo con esto, ha echado mano Midgley de una categorización de identidades en la que, además de humanos y no humanos, entrarían los que llama "Human non-humans" y "non-human humans" (ibid., pp. 109-10).
Pero el problema no se limita a lo arriba indicado. Aunque no desarrollaremos aquí una crítica al especismo sobre esta base, cabe indicar que el concepto de especie resulta problemático incluso en la biología. Véase Dupré, John, *Humans and Other Animals*, Claredon Press, Oxford, 2002.

llenos de ellos. Podemos, por ejemplo, echar una mirada a los que podemos encontrar en novelas o películas muy conocidas. Los elfos y enanos de *El señor de los anillos*, los extraterrestres de *E.T.* o *La guerra de las galaxias* o los androides conscientes de las historias de Philip K. Dick o Isaac Asimov son claros ejemplos de esto. Todos ellos son individuos que no pertenecen a la especie *Homo sapiens*. Con todo, el público puede empatizar fuertemente con ellos, y la mayoría defendería que deberían ser considerados moralmente si fuesen seres reales. De hecho, algunas de estas historias, como *E.T.* o *Blade Runner*, por ejemplo, precisamente tratan de la cuestión a la que nos estamos enfrentando aquí: si aquellos seres que no pertenecen a una cierta especie deberían ser tratados de modo desventajoso o no. Sus protagonistas no humanos son forzados o forzadas a luchar o escapar para no ser víctimas de los seres humanos. En relación a esto resulta significativo que en relatos como estos la línea argumental y la caracterización de estos personajes estén dirigidas a persuadirnos de que nos posicionemos de su lado y en contra de quienes, excluyéndolos moralmente, quieren dañarlos. Y tienen, la verdad, bastante éxito: la mayoría ciertamente adoptamos una postura a favor de estos seres no humanos. Cuando lo hacemos estamos de hecho rechazando implícitamente que ser humano sea un requisito para ser tenido en cuenta moralmente.

Por supuesto, puede afirmarse que todos estos seres son (1) personajes ficticios, inexistentes; y (2) muy similares al estereotipo de ser humano, entre otras cosas en sus rasgos intelectuales y emotivos. Pero ello no altera la validez de estos ejemplos para desafiar al antropocentrismo definicional. En primer lugar, el hecho de que estos individuos sean ficticios no cambia el que su existencia sea lógicamente posible, ni que sirvan para objetar al antropocentrismo definicional de un modo perfectamente válido. Parece que nuestras propuestas morales no deberían descansar en supuestos contingentes que no resisten objeciones basadas en hipótesis que nos presentan escenarios lógicamente posibles. En lo tocante a la segunda objeción, resulta fundamental tener en cuenta que poseer características semejantes a las de ciertos individuos miembros de un grupo determinado no significa ser también miembro de tal grupo. Más aun, si lo que el argumento afirma

es que poseer ciertos atributos que resultan comunes entre los humanos es moralmente relevante, entonces es que ya no estamos sosteniendo una defensa definicional del antropocentrismo, sino más bien una defensa de esta posición que se refiere a las capacidades individuales que poseerían quienes pertenecen a una cierta especie (en este caso la humana).

3.1.2. Una definición que no puede validarse a sí misma

A menudo se adopta un punto de vista antropocéntrico sin que este sea siquiera tematizado de forma explícita, dándose por sentada su validez sin un cuestionamiento de las razones que lo puedan fundamentar. Esto ocurre en la mayoría de los casos porque las actitudes especistas mantenidas no son siquiera pensadas: se sostienen irreflexivamente, sin plantearse si se encuentran fundadas o no. Se asume que quienes han de disfrutar de plena consideración han de ser únicamente los seres humanos, sin aportar ninguna justificación a mayores al respecto.

Como Plumwood y Sylvan (Routley y Routley) comentan:

> According to the definitional approach, moral and evaluative terms are, as a matter of their definitions, restricted in their application to members of the human species; only in a second way at best do such terms find a wider application, according as evaluated items are instrumental to human interests.[80]

Routley y Routley explican lo que consideran un error en tal posición, afirmando que esta

[80] Plumwood & Routley, "Against the Inevitability of Human Chauvinism", p. 105.

> involves the fallacy of taking definitions to be self-validating and unchallengeable, and appears to be based on the confusion of abbreviative definitions with those involving or presupposing substantive claims, such as creative definitions, which may be accepted or rejected.[81]

Contra lo que esta forma de antropocentrismo asumiría, una mera definición no proporciona una justificación si surge un desacuerdo y no disponemos de motivos convincentes para aceptarla. Una vez que explicitamos cualquier clase de posición es necesario dar cuenta de los argumentos que puedan sostenerla si queremos que esta sea considerada justificada. Es más, si la justificación de tal posición es tan obvia, no debería haber problemas para proporcionar tal explicación. Ahora bien, no aportamos ninguna razón nueva si, para vernos libres de tal tarea, lo que hacemos es simplemente afirmar que la mera pertenencia a tal grupo resulta ya de por sí determinante. Procediendo de tal manera tan solo damos vueltas en una explicación circular. No estamos, pues, ante un argumento que justifique la consideración desfavorable de los seres no humanos: de alguna forma, se asume que la corrección de tal posición resulta autoevidente. Pero esta mera suposición no constituye argumento alguno para quienes podamos dudar de la corrección de la posición asumida. Una definición puede ser aceptada como premisa si todos aquellos y aquellas que se supone que han de ser convencidos por el argumento en el que se incluye la dan por válida. Pero una posición moral que tenemos motivos para cuestionar no puede cumplir tales requisitos. En este punto resulta claro que hacen falta más razones para encontrar convincentes las defensas definicionales del antropocentrismo. Con todo, esto no significa que una posición de este tipo no vaya a tener quienes la sigan. Las posiciones morales son a menudo asumidas incluso cuando se carece de razones que puedan justificarlas. Lo que se podrá apuntar al respecto es que al proceder así los y las demás pasan a encontrarse en situación de poder promover posiciones a las que podemos oponernos en todo punto, pero sin que podamos argumentar de forma consistente contra ellas. El

[81] Ibid., p. 106.

motivo sería que al asumir una posición sin justificación hemos perdido precisamente la base que fundamentaría nuestra posible defensa justificada ante otras posiciones que consideremos injustas. Ante cualquier pretensión injustificada nuestra propia posición se encontrará en una situación de paridad con ellas.

3.1.3. La apelación a los pre-juicios I: el rechazo de la reflexión sobre la moral

En algunos casos, la defensa de un punto de vista antropocéntrico es emprendida de un modo que puede parecer diferente de su afirmación puramente definicional. Esto ocurre cuando se lleva a cabo mediante una apelación a la intuición, rehusando dar explicaciones a mayores que puedan aportar una justificación de la aceptación tanto de lo intuído (el contenido de la intuición) como del propio valor del recurso a las intuiciones. Posner ha dicho defender una postura de este tipo, afirmando que la intuición antropocéntrica no necesita de más razones, ni puede ser puesta en cuestión mediante argumentos:

> 1) I rest these judgements on intuition. Against this intuition there is no factual reply, as there would be if my intuition were founded on a belief that dogs feel no pain.[82]

> 1) I do not claim that our preferring human being to other animals is "justified" in some rational sense – only that it is a fact deeply rooted in our current thinking and feeling, a fact based on beliefs that can change but not a fact that can be shaken by philosophy. I particularly do not claim that we are rationally justified in giving preference to the suffering of humans just because it is humans who are suffering. It is

[82] Posner, Richard A., "Animal Rights: Legal, Philosophical and Pragmatical Perspectives", in Sunstein, Cass & Nussbaum, Martha (eds.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford, 2004, 51-77, p. 67.

> because *we* are humans that we put humans first. If we were cats we would cat first, regardless of what philosophers might tell us. Reason doesn't enter.[83]

En realidad, obrar como hace Posner parece que supone de hecho dar razones, aunque no muy elaboradas. En la medida en que este autor entra a argumentar a favor de su posición, está contradiciendo su afirmación inicial de que no necesitaba realmente justificar su posición. Si no quisiese realmente justificar nada, Posner simplemente guardaría silencio tras presentar sus ideas sobre quién ha de ser tenido en cuenta, o diría algo que no iría mucho más allá de un simple "¡porque sí!" Sin embargo, este autor sí intenta convencer a sus lectores de que acepten su punto de vista, y quiere dar razones convincentes para lograrlo. Aunque dice rechazar de plano la reflexión moral como tal, Posner no asume realmente este dictado. Actúa como si aceptase que hay un lugar para el razonamiento.[84] Podría parecer, pues,

[83] Ibid.,

[84] Una posición de este tipo parece que va muy en sintonía con ciertas líneas de argumentación que defienden que los humanos tienen vínculos emocionales especiales entre ellos. De hecho, vemos que añade Posner: "Americans have less feeling for the pains and pleaures of foreigners than of other Americans and even less for most of the nonhuman animals with which we share the world" (Posner, "Animal Rights", p. 64). Así, encontramos que, aunque este autor afirma prescindir de dar razones que justifiquen su posición, porque tal justificación no resultaría necesaria, en la práctica sí acaba argumentando. Y, de hecho, acaba apelando a circunstancias relacionales como el motivo por el que el antropocentrismo resultaría aceptable (lo cual *es* un intento explícito de justificación). Parece que Posner incurre en una confusión habitual, consistente en entender que la alusión a los criterios relacionales no puede ser vista como un intento de justificación. Es como si asumiese que cuando se habla de justificación lo que se intenta expresar es un principio independiente de la situación en que cada individuo se encuentra. Esto es equivocado: hay, ciertamente, muchas posiciones de este tipo, y hay, asimismo, motivos para considerar que son adecuadas. Pero las argumentaciones que intentan mostrar qué es lo que se debe hacer apelando a relaciones *son* también intentos de justificación, aunque aludan a criterios diferentes.

que en este punto estamos ante razones normativas (el peso de la intuición) por las cuales deberíamos defender el antropocentrismo. Sin embargo, el caso es algo distinto. Posner rechaza explícitamente la discusión normativa. Ahora bien, con ello no renuncia a adoptar una posición en tal plano, claro está. El principio normativo que asume no es en sí el dictado de la intuición, sino la pertenencia a la especie. El lugar que ocupa su alusión al dictado (indiscutible) de la intuición, parece anterior: no tanto normativo, sino metodológico. La apelación a la intuición sirve de sustituto a la discusión normativa. La dificultad para captar este movimiento radica precisamente en su rechazo del plano normativo mediante la adopción de un planteamiento definicional. Podemos ver el lugar que en su planteamiento ocupa la intuición con más facilidad si la comparamos con una diferenciación moral de tipo distinto.

Supongamos, por ejemplo, que defendemos un principio normativo diferente del de la mera pertenencia a la especie, como, por ejemplo, la posesión de una determinada capacidad. Se nos podría preguntar, ¿por qué entendemos que tal criterio es relevante? Y podríamos responder que por intuición, o en base a otras razones o inspiraciones. Pero aquí no estaríamos ya ante razones normativas, sino, más bien, ante los motivos por los que adoptamos estas.

Ahora bien, esto no quiere decir que la alusión a la intuición no pueda constituir una posición normativa. Puede ciertamente adoptarse como criterio normativo el seguimiento de aquello que la intuición nos dicte. Lo que hemos visto aquí no es que ello no sea posible, sino que la posición de Posner es distinta. Posner afirma que el contenido de la moralidad tal como este se muestra debe ser aceptado tal cual sobre la base de la aceptación acrítica de nuestras intuiciones y que tal contenido es necesariamente antropocéntrico. Esto es, Posner defiende un principio normativo: el especismo antropocéntrico. Lo que sucede es que defiende tal afirmación apelando a una metodología consistente en la apelación a la intuición (así como en la idea de que nuestras intuiciones implican necesariamente la adopción de un punto de vista antropocéntrico).

De la mano de esta idea vendrá la asunción de que la ética normativa es una actividad inútil que debe desaparecer. Afirma Posner:

> I am not a moral skeptic in the sense of believing that moral beliefs have no effect on human behavior. I am merely skeptical that such beliefs can be changed by philosophical arguments.[85]

Pero no solo la reflexión ética de este tipo es incapaz, afirma Posner, de cambiar la moralidad. Sería también algo negativo que fuese capaz de hacerlo.[86]

Una posición así nos lleva a una clara paradoja, dado que (como Bernard Williams ha observado acerca del relativismo moral)[87] al formularla está Posner ya reflexionando sobre la moral (está haciendo con ello no solo teoría del método en ética, sino también ética normativa). Ahora bien, Posner solo podría llevar a cabo esta reflexión de un modo consistente con lo que afirma en la medida en que no diese ninguna explicación clara de por qué ello debería ser así. Pero esto es imposible, pues no se puede razonar y no razonar al mismo tiempo. La paradoja consiste aquí en que en el momento en que comenzase a dar argumentos bien formulados y consistentes estaría embarcándose en la misma actividad normativa que afirma rechazar y, con ello, contradiciéndose.

Por otra parte, incluso si supusiésemos que Posner no incurre aquí en una contradicción como la arriba descrita, su posición seguiría resultando enormemente difícil de sostener. Al abandonar (supuestamente) la reflexión moral ha renunciado a la propia base sobre la que podría haber cimentado su posición.

¿Es la apelación a las intuiciones convincente para justificar esta posición?

---

[85] Ibid., p. 69.

[86] Mezcla Posner los argumentos que hemos visto hasta aquí con otros destinados a atacar a la filosofía moral. Afirma, por ejemplo: “moral philosophy has its hard face” (ibid.) aludiendo a la defensa de la esclavitud por Aristóteles como un ejemplo que debería llevarnos, en opinión de Posner, a sospechar de la ética normativa.

[87] Williams, Bernard, *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

Para que una posición como esta pueda resultarnos convincente no basta con que creamos que lo que dictan nuestras intuiciones no precisa de justificación alguna. Es necesario también que tengamos las mismas intuiciones de las que aquí se habla. Debemos tener también la intuición de que hemos de ser antropocentristas. Si no, no hay modo en que su argumento pueda ser convincente.

¿No deberían ser las intuiciones e "instintos" objeto de evaluación?

La idea de que nuestras intuiciones morales (a veces llamadas de forma confusa "instintos") no deberían ser sometidas a reflexión, sino ser aceptadas acríticamente, resulta bastante poco convincente. Peter Singer la ha atacado, dentro de una crítica general de la idea de Posner de que la filosofía moral debería ser desechada. Un argumento que aporta Singer descansa en la idea de que en muchos casos asumimos que debemos rechazar lo que nuestros instintos nos invitan a hacer (por ejemplo, podemos sentir impulsos violentos que encontramos equivocado seguir, u otros que nos llevan a actuar contra ciertas convenciones sociales, convenciones a las que preferimos adecuar nuestra conducta por distintas razones). La cuestión aquí será, pues: ¿por qué deberíamos actuar de forma diferente en el caso de nuestros llamados "instintos morales"?

El primer problema al respecto, de hecho, radica en distinguir qué es un instinto moral. Singer comenta sobre esto:

> Consider two [...] examples of instincts that are very typical of humans and other primates: parent-child bonds and competition for leadership among males [...] Without a criterion like universalizability by which to screen such instincts, the decision to include or reject them within the sphere of moral instincts seems arbitrary.[88]

[88] Singer, Peter, "Ethics Beyond Species and Beyond Instincts: A Response to Richard Posner", in Sunstein, & Nussbaum (eds.), *Animal Rights*, 78-92, p. 82.

Pero los problemas que una posición como la de Posner tiene que afrontar no terminan aquí. Pues, incluso si tuviésemos éxito a la hora de distinguir los instintos morales de otros, sigue sin estar claro en absoluto por qué deberíamos eximir solo a estos últimos de ser objeto de un examen crítico. Un argumento que Singer presenta aquí opera apuntando que el contexto en el que estos surgieron era diferente de la situación en la que nos encontramos hoy en día.

> Whatever the moral instincts may turn out to be, why exempt just those ones from the power of ethical argument? Our instincts, moral and nonmoral, developed during the eons of time in which we and our ancestors lived in circumstances very different from those in which we live today. For most of our evolutionary history, we lived in small groups in which everyone knew everyone else in the group, and interactions with members of our species who were not also members of our group were rare. Isn't it highly probable that moral instincts formed under those circumstances *should* be changed by ethical argument based on our current, very different circumstances?[89]

Este argumento parece contundente. En cualquier caso, es interesante apuntar que la premisa que ha asumido aquí Singer (con el objeto de desarrollar su argumento, pues, de hecho, no la acepta) resulta también realmente problemática: ¿por qué deberíamos aceptar que nuestros instintos morales hayan de constituir una guía fiable para nuestra conducta, incluso aunque tales instintos se hubiesen ido constituyendo en un contexto similar a aquel en el que hoy vivimos? Nuestras intuiciones morales son a menudo contradictorias, y no son universalmente compartidas: tenemos diferentes intuiciones o "instintos morales". De forma que parece que es a todas luces necesario analizar y contrastarlos, y, en tal proceso, seguramente encontraremos que debemos desobedecer algunos de nuestros

[89] Ibid., p. 83.

impulsos o intuiciones con el fin de hacer valer modos de comportamiento a los que preferimos dar prioridad.[90]

El camino a la irracionalidad

Hay algo más que comentar en relación a una posición como la de Posner. Esta queda seriamente tocada desde su propia formulación, puesto que, por su propia lógica, no puede ser defendida contra una crítica racional. Ciertamente, Posner la defiende afirmando que tal objeción no debería resultar aplicable (puesto que censura la própia crítica ética). Pero ¿cómo puede tal afirmación resultar convincente en modo alguno, si ha rechazado el mecanismo mediante el que ello resultaría posible –el razonamiento sobre cuestiones morales–? Renunciar a justificar las posiciones que mantenemos lleva de hecho, en última instancia, a una posición irracional. Podemos comprobar esto de modo bastante claro en el siguiente pasaje.

> I feel no obligation to defend this reaction, any more than I do to prove that my legs remain attached to my body when I am asleep, or for that matter when I awake. My certitude about my bodily integrity is deeper than any proof that could be offered of it to refute a skeptic. Likewise the superior claim of the human infant than of the dog on our consideration is a moral intuition deeper than any reason that could be given for it and impervious to any reason that anyone could give against it. Membership in the human species is not a morally irrelevant fact, as the race and gender of human beings have come to seem. If the moral irrelevance of humanity is what philosophy teaches, so that we have to

[90] Y es muy probable que así sea debido a que las conductas que priorizamos las derivamos de lo que dictan otros impulsos cuya satisfacción nos parece más importante.

> choose between philosophy and the intuition that says that membership in the human species *is* morally relevant, philosophy will have to go.[91]

Una respuesta de este tipo resulta ciertamente preocupante. Las consecuencias de adoptar tal posición son altamente problemáticas, puesto que esta deja de lado la propia posibilidad de discusión y la evaluación racional de diferentes posturas alternativas.

3.1.4. La apelación a los pre-juicios II: el rechazo de la justificación en ética

También Cora Diamond ha afirmado que defiende una posición semejante. Adopta Diamond un enfoque de inspiración wittgensteiniana, conforme al cual se opone a toda reflexión que intente probar la falsedad del sentido que les damos a las cosas. Considera, así, que el pensamiento moral debería tener como objeto descubrir tal sentido, no imponer uno nuevo. No intentaría buscar justificaciones morales, sino descubrir qué es lo que queremos decir cuando hablamos en términos morales. Parte así Diamond de una crítica de la que llama "the orthodox view",[92] que sería aquella que buscaría efectivamente justificar las opciones morales para considerarlas aceptables o no. Contra esta, lo que asume como relevante Diamond son las convicciones y las ideas que hemos adquirido en nuestra vida como miembros de una comunidad lingüística respecto de cómo hemos de actuar. Estas darían lugar a una serie de concepciones imaginativas que articularían nuestras convicciones morales. Cabe así reflexionar sobre estas para comprenderlas mejor e intentar transmitirlas a otros sujetos mediante razones que sugieran semejantes

[91] Posner, "Animal Rights", pp. 64-65.

[92] Diamond, Cora, "The Importance of Being Human", in Cockburn, David (ed.), *Human Beings*, Supplement to *Philosophy* 29, Royal Institute of Philosophy, Cambridge, 1991, 35-62, p. 53. Dirá Diamond que esta posición se caracterizaría por sostener que "concern for a being is moral *only* if it rests on *morally* relevant properties" (ibid.).

contenidos imaginativos a los demás, pero no para someterlas a crítica y pretender mostrar sus contradicciones. Ello significaría, dice Diamond,

> to treat thought about morality as capable of going on without loss in a context emptied of all intimacy with such imaginative shapings [de significado moral][93]

En los contenidos imaginativos a los que se refiere Diamond residiría algo esencial para el fenómeno moral. La filosofía moral habría construido una ficción irreal, en la que se buscaría determinar principios relevantes para que los agentes morales se comportasen con respecto a otros entes con respecto a las propiedades (y consiguientes necesidades) de estos. Sin embargo, la moralidad tradicionalmente vigente habría prescindido por completo de tales mecanismos. Esta asumiría ciertas diferenciaciones morales independientemente de toda pretensión de justificación, las cuales conformarían el centro de la vida moral. Y así ha de ser, en opinión de Diamond. La cuestión, así, no sería si las diferencias morales trazadas serían o no relevantes. Esto no interesa, pues la cuestión no radicaría realmente en buscar una posición no arbitraria, sino en dar cuenta de los sentidos que viven en nuestro imaginario. De este modo, la filosofía moral no debería adoptar una posición imparcial, sino una característicamente humana (Diamond sostiene que nuestra filosofía moral debería ser claramente distinta de la que desarrollarían "rational robots or Martians").[94] Afirma así que "the teaching of philosophy"[95] separaría a quienes cuestionan la validez de nuestras concepciones irreflexivas de lo que sería "their sense of their humanity".[96] La labor de la reflexión sobre la moral tendría

[93] Ibid., p. 48n.

[94] Ibid., p. 48.

[95] Ibid., p. 57.

[96] Ibid.

que ser diferente: debería partir de nuestras actitudes, entre ellas, de las antropocentricas.[97] Así, indicará con respecto a esto:

> Critical reflection consists in asking whether some imaginative conception of what it is to be a certain kind of being is a precious part of human life, whether its ending would be a loss or a benefit.[98]

De este modo, en línea con lo señalado arriba, la filosofía moral no debería cuestionar el antropocentrismo. Según Diamond, esta tendría que llevarse a cabo de un modo "continuous with or fed by imaginative response to human life".[99] Sostiene Diamond que los conceptos morales se desarrollan en un contexto dado en función de una forma concreta de vida, que es la que los torna significativos. Y esta sería una forma de vida humana. Es así como nuestras concepciones morales partirían de una elaboración imaginativa de qué es, qué significa ser humano y tener una vida humana. Y esto implicaría, a su vez, una concepción imaginativa de la diferencia entre humano y no humano. Sostiene así Diamond, en línea con esto, lo siguiente:

---

[97] En cierto sentido, la filosofía moral, más que prescribir nos llevaría a descubrir las prescripciones ya existentes (y sus orígenes). Dice sobre esto Diamond: "If you want to know whether it is a good thing to treat men and women differently, or to treat the old with respect simply because they are old, or to treat dogs differently from other animals, or cows differently from other animals – it is absurd to think these are questions you should try to answer in some sort of totally general terms, quite independently of seeing what particular human sense people have *actually* made out of the differences or similarities you are concerned with" (Diamond, Cora, "Eating Meat and Eating People", in *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge, 1995, 319-34, p. 351).

[98] Ibid.

[99] Diamond, "The Importance of Being Human", p. 47.

> In the case of the difference between animals and people, it is clear that we form the idea of this difference, create the concept of the difference, knowing perfectly well the overwhelming obvious similarities.[100]

De esta manera surgiría la que llama esta autora "the invention of the idea of human life as something special",[101] invento sobre el que descansarían nuestras concepciones morales. El antropocentrismo se basaría así, mantiene Diamond, en una noción, no biológica sino imaginativa, de lo que es ser humano, que los seres humanos habríamos ideado. Y ello constituiría un motivo suficiente para discriminar a los demás animales, algo que no tendría por qué ser justificado mediante una argumentación a mayores.[102]

De este modo, aunque en términos prácticos los argumentos de Diamond y de Posner conlleven por igual un rechazo de la búsqueda de razones relevantes para nuestras tomas de decisión morales, encontramos que difieren entre sí. Diamond no renuncia al razonamiento moral en sí, sino a la idea de dar *justificaciones* mediante este. Lo que Diamond intenta es: i) mostrar los motivos por los que defender el antropocentrismo; y ii) negar que deba haber una justificación de las posiciones morales. Como resultado de combinar ambas ideas, lo que encontramos es que Diamond dice que renuncia a justificar su posición, pero no a dar argumentos para

---

[100] Diamond, "Eating Meat and Eating People", p. 324. Le seguirá en este punto Raimond Gaita, que indica la importancia moral, que no necesitaría una justificación ulterior, de "our sense of the *difference*" (Gaita, Raimond, *The Philosopher's Dog: Friendships with Animals*, Routledge, London, 2003, p. 117).

[101] Diamond, Cora, "Experimenting on Animals", in *The Realistic Spirit*, 335-65, p. 352.

[102] La otra cara de la moneda sería, claro está, que, conforme a una visión del rol de la reflexión sobre la moral como la de Diamond, nuestro entendimiento de lo que significa el término "animales" incluye ya nuestro trato con ellos, se ve determinado, conformado por este, que a su vez se ve caracterizado por su uso. Así, obviamente, dado que su no consideración resulta conveniente, es claro que esta, si aceptamos un planteamiento como el de Diamond, nunca llegará a tener lugar.

defenderla. Rechazar la posibilidad de justificar nuestras posiciones no implicaría, así, carecer de motivos para decantarnos por una u otra posición. Y, de acuerdo con esto, lo que Diamond vendría a hacer es explicarnos los motivos que ella reconoce para optar por la posición que ella asume, que intenta que lleven a otros y otras a que también los acepten.

Para analizar la posición de Diamond procederemos examinando en primer lugar las ideas que presenta para explicar por qué tendríamos unas concepciones imaginativas antropocéntricas (o para inclinarnos a tener estas). Una vez hecho esto evaluaremos su abandono de la justificación como baremo en filosofía moral.

La base del antropocentrismo para Diamond

Introduce Diamond distintas sugerencias a respecto de por qué habríamos de ser antropocentristas. Dice así:

> A human being is someone who has a human life to lead, as do I, someone whose fate is a human fate, as is mine.[103]

Ligado a esto, dirá que los humanos tendríamos en común el que llama "feeling of solidarity in mysterious origin and uncertain fate",[104] lo cual, dice, "binds us to each other".[105] Y añade que tendríamos una solidaridad de este tipo con alguien por el mero hecho de haber sido engendrado o engendrada por dos seres humanos.[106]

[103] Diamond, "The Importance of Being Human", p. 59.

[104] Ibid., p. 55.

[105] Ibid.

[106] Ibid., p. 35.

Estos argumentos han sido respondidos críticamente por Jeff McMahan.[107] Como ha indicado este, no está claro por qué nos tendría que resultar convincente, a la hora de trazar una distinción entre la consideración que debamos dar a distintos individuos, el mero hecho de la especie de procedencia de nuestros progenitores. Ni parece que haya realmente nada de misterioso en nuestro origen. Y tampoco da la impresión de que el tener un destino incierto (algo que no es exclusivamente humano) deba resultar algo que nos impresione moralmente en perjuicio de terceros. Estamos, así, ante razones muy poco convincentes a la hora de inclinarnos a ser antropocentristas.

Diamond abre otra línea de especulación distinta para sostener sus posiciones. Esta, en lugar de centrarse en los motivos por los que tendríamos que poseer determinados contenidos imaginativos, vendrá a remitirnos a los resultados derivados de la posesión de estos últimos. Señala Diamond con respecto a las diferenciaciones morales que habrían sido trazadas a lo largo de la historia:

> What we have made of these differences may be valueless or valuable or a mixture of good and bad.[108]

De este modo, dice Diamond, habremos de preguntarnos qué es lo que ocurre en el caso de la consideración desfavorable de los animales no humanos:

> We can, for instance, ask what human beings have *made of* the difference between humans and animals.[109]

En el caso de la diferenciación antropocéntrica deberíamos decir que habríamos sin duda ganado mucho con ella:

[107] Véase McMahan, Jeff, " 'Our Fellow Creatures' ", *Journal of Ethics*, 9, 2005, 353-80.

[108] Diamond, "Experimenting on Animals", p. 352.

[109] Ibid.

> We have made something of great human significance out of the very notion of *human life*.[110]

Sin embargo, en el caso de otras diferenciaciones intraespecíficas cree Diamond que los resultados serían dispares:

> We have made something of human significance and great depth out of the difference between men and women – and we have never made anything humanly valuable of the differences between races, the mythology of the American South notwithstanding.[111]

Esta argumentación resulta enormemente objetable. En lo que toca a la significación de la noción de "vida humana", lo que señala Diamond es que ha sido importante para los propios humanos, lo que resulta un argumento circular, pues está intentando explicarnos por qué ser antropocéntricos. En lo que toca a la diferenciación de género, es muy cuestionable que la significación que esta ha tenido haya de ser evaluada positivamente. Sin entrar en la polémica entre feminismos de la igualdad y de la diferencia, parece que los resultados de conjunto que tal diferenciación ha aportado han sido negativos, en la medida en que ha venido de la mano de la opresión patriarcal de las mujeres. En lo referido al racismo cabría llegar a una conclusión semejante. Ahora bien, ello no implica que, como dice Diamond, no haya habido nada "humanamente valioso" que se haya derivado de ello. La opresión racista ha resultado, a lo largo de la historia, algo muy valioso para quienes se beneficiaban de ella. Ahora bien, por supuesto, para los oprimidos no fue así, y ello es el motivo de que haya que evaluarla negativamente en términos generales. La cuestión depende del grupo que tomemos como referencia. Y lo mismo ocurre en el caso del antropocentrismo. Desde el punto de vista meramente humano puede ser evaluado positivamente, pero no si se

[110] Ibid.

[111] Ibid.

ve desde la posición de todos los afectados y afectadas. A esto se respondería, desde una posición como la de Diamond, que nuestra perspectiva solo puede ser antropocéntrica. Ante lo cual podría haber una contrarréplica esperable: sobre la base de los mismos planteamientos que asume Diamond en cuanto al modo de reflexionar en ética podrían defenderse posiciones que excluyesen moralmente a miembros de la especie humana. Así, asumiendo su concepción de la ética, un texto como el de Diamond podría haber sido escrito con variaciones en lo tocante al racismo. El texto de Diamond fue inicialmente redactado en la década de los setenta. En tal momento el apartheid en Sudáfrica gozaba de una salud considerable. Quienes se beneficiaban de él ciertamente tenían una concepción imaginativa de lo que era ser de ascendencia europea y de la diferencia entre ello y el ser de ascendencia nativa africana. Conforme a una visión de la ética como la de Diamond podríamos intentar que los racistas sudafricanos cambiasen sus concepciones imaginativas. Pero de ningún modo podríamos afirmar que el antirracismo esté más justificado que el racismo. Quienes así piensen habrán de abandonar la concepción de la ética que defiende Diamond. Indicar aquí que nuestro punto de vista ha de ser necesariamente antropocéntrico, como asume Diamond, no soluciona el caso, pues esto está todavía por probar, de modo que suponerlo previamente en nuestras premisas no aporta nada. Como señala McMahan, lo que quiere Diamond que concibamos imaginativamente acaba siendo algo puramente imaginativo.[112]

Los problemas del abandono de la justificación

Pese a las diferencias presentes entre el planteamiento de Diamond y el de Posner, cabe indicar que, como en el caso de este último, Diamond puede únicamente hablar en nombre de quienes compartan su punto de vista. Dada la posición que asume Diamond en epistemología moral, todo lo que puede hacer es

[112] McMahan, " 'Our Fellow Creatures' ", p. 376.

insistir en que los agentes morales humanos vemos a los humanos como moralmente considerables de un modo cualitativamente distinto. Vimos que rechaza Diamond la idea de fundamentar en criterios anteriores nuestras posiciones morales. Con esto, encontramos que solo quienes puedan compartir ciertos contenidos imaginativos podrán asentir a tal defensa del antropocentrismo. Ahora bien, ciertamente, una autora como Diamond puede responder que, del mismo modo, las posiciones de quienes busquen justificar sus posturas solo podrán ser compartidas por quienes asuman tal premisa, esto es, que nuestras posiciones deben ser consistentes (pues esto es básicamente lo que la justificación, en el sentido más básico, que es el coherentista, implica: la búsqueda de consistencia entre las posiciones mantenidas).[113] Podrá decir Diamond que quienes no compartan la idea de que es preciso justificar nuestros juicios morales permanecerán impasibles ante la argumentación que podamos dar en búsqueda de una propuesta que resulte consistente.[114] Así las cosas, ¿qué motivos podríamos tener para realmente exigir

[113] Esto es, al menos, la base que tienen en común todos aquellos planteamientos que buscan justificar una posición. Para defender una posición fundacionalista se requerirán además ciertos factores a mayores, como el de la asunción del principio que se adopta como base de la postura defendida. Pero este no resulta esencial para otras propuestas de justificación, que pueden asumirlo de manera únicamente hipotética. De manera que, dado que lo que aquí buscamos es lo que caracteriza a las posiciones que buscan justificar nuestras posiciones morales, tomaremos como idea central la de la búsqueda de consistencia. De todos modos, el planteamiento de la idea de justificación de Diamond no está claro. Parece reducir la justificación a aquellas posiciones que apelan a la posesión de ciertas capacidades, dejando de lado otros criterios "the only tool used in them to explain what differences in treatment are justified is the appeal to the capacities of the beings in question" (Cora Diamond, "Eating Meat and Eating People," p. 322).

[114] Para una explicación más en detalle de las concepciones de Diamond sobre estas cuestiones pueden verse sus comentarios en Diamond, Cora, "Anything but Argument?", in *The Realistic Spirit*, 291-308; "Having a Rough Story about What Moral Philosophy Is", in *The Realistic Spirit*, 367-81; y "How Many Legs?", in Gaita, Raimond (ed.), *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, Routledge, London, 1990, 149-78.

consistencia? Podría decirse que ambas posiciones (la que exige consistencia y la que la rechaza) estarían en igualdad de condiciones: una carece de poder de convicción ante quienes asumen que en ética no cuenta la consistencia, la otra, ante quienes creen que nuestras posiciones deben resultar consistentes. Cabría indicar que dentro de los límites de la coherencia es posible el debate y el consenso, no obstante, Diamond respondería que también es posible llegar a tener concepciones imaginativas coincidentes a partir de un diálogo en el que no se busque la depuración de inconsistencias, sino la comunicación de tales concepciones y de los sentidos ligados a ellas.[115]

Ante esto podrían plantearse distintas defensas de la consistencia, pero hay una que tal vez quepa destacar. Y es que el desentendimiento de la consistencia se ve en problemas por su carácter parcial y limitado. Nuestro conocimiento del mundo, más aun, nuestra posibilidad de llevar adelante nuestras vidas en él, sería imposible si no pensásemos de forma consistente. Renunciar a la consistencia implica, así, un precio carísimo. Diamond puede aquí responder (como se consideró antes) que ella no pretende acabar con la consistencia en todos los ámbitos del pensamientos, sino solo en algunos (como la ética o la estética). Pero desde el momento en que deja abierta la puerta a que podamos ser inconsistentes en algunos casos permite que otros puedan sacar partido de tal posibilidad para cuestionar precisamente los motivos que Diamond pueda tener para aislar ciertos

[115] Asumiendo una perspectiva como la de Diamond podríamos sostener cualquier tipo de posición concebible, si esta fuese determinada por nuestras concepciones imaginativas. Por supuesto, Diamond rechazará aquellas que no se adecuen a sus propias convicciones, y, viceversa, quienes no compartan las concepciones imaginativas de Diamond rechazarán su posición. Ahora bien, podría tal vez sostenerse que en este punto Diamond tendría la posibilidad de responder que también puede haber quienes compartan la idea de la justificación y no los resultados a los que lleguen mediante tal mecanismo de decisión entre posiciones morales. Parece que una posición como la de Diamond está más abierta a divergencias irresolubles, pero ello no está nada claro. De manera que aquí se dejará esta posible vía de crítica sin transitar.

ámbitos de la arbitrariedad.[116] El rechazo de Diamond de la crítica lógica en ética puede ser así compartido por quienes no acepten sus posiciones para desechar las objeciones que esta autora les pueda presentar. Y su propia acotación de los ámbitos libres de tal crítica entra dentro de las concepciones que son a su vez susceptibles de ser criticadas. Más aun: en realidad no termina de apartar Diamond la consistencia de la ética. Lo hace solo a la hora de someter a juicio determinadas consideraciones morales. En otros casos mantiene la consistencia por completo. Por ejemplo: Diamond piensa que ser humano es algo importante para la moral, y lo entiende así en el caso de todos los seres humanos. Ahora bien, podría ser el caso que alguien, pese a sostener en principio concepciones imaginativas como las de Diamond, actuase de modo inconsistente con respecto a ellas. No hay modo en que Diamond pueda argumentar contra esto más que apelando a una forma u otra de consistencia.[117]

Cabe añadir algo más en este punto. Una posición como la de Diamond parece que constituye una denuncia de las posiciones que buscan aportar justificaciones sobre la base de que estas, supuestamente, dejarían de lado las inclinaciones pre-reflexivas que tenemos, que serían lo realmente significativo en términos de motivación moral. Sin embargo, tal acusación no parece procedente. Podemos sostener perfectamente que tales inclinaciones pre-reflexivas *son* lo que hemos de tener en cuenta para guiar nuestra acción moral, pero buscar la consistencia allí donde estas choquen. Obraríamos así precisamente para hacer valer aquellas inclinaciones que consideramos más significativas. Más aun, es importante tener en cuenta que la propia búsqueda de consistencia puede ser considerada una inclinación previa a la propia reflexión, no ya en la medida en la

[116] Cabría plantear esta crítica semejante al planteamiento de Bernard Williams al reservar la universalidad a ciertos ámbitos –básicamente la ciencia– y retirar de ella la ética (véase Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London, 1985).

[117] Esta crítica sería formulable en menor grado en el caso de posiciones particularistas menos radicales que las de Diamond, basadas en la complejidad de cada decisión moral, que nieguen la posibilidad de prescribir qué principios cabría hacer valer en cada caso, pero que no abandonen la búsqueda de consistencia en nuestras respuestas.

que constituye un requisito para esta, sino debido a que tenemos una fortísima tendencia innata a buscar que nuestra visión de las cosas y nuestras acciones sigan patrones consistentes.

Podemos quizás rechazar una explicación como esta asumiendo una posición conforme al externismo de la motivación moral, que defiende la existencia de razones para actuar moralmente de tipo externo, esto es, independientemente de la que es de hecho nuestra motivación moral.[118] Ahora bien, precisamente tal concepción introduce razones morales para nada pre-reflexivas.

[118] La bibliografía existente sobre estas cuestiones es muy variada y extensa, véase por ejemplo Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton, 1970; Williams, Bernard, "Internal and External Reasons", in *Moral Luck*: *Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 101-13; McDowell, John, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?", *Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society*, 52, 1978, 13-29; y "Might There Be External Reasons", in Altham, James Edward John & Harrison, Ross (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, 68-85; McNaughton, David, *Moral Vision: An Introduction to Ethics*, Blackwell, Oxford, 1988; Dancy, Jonathan, *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford, 1994; *Practical Reality*, Oxford University Press, Oxford, 2000; y *Ethics without Principles*, Oxford University Press, Oxford, 2006; Smith, Michael, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford, 1996; Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 (en particular "Skepticism about Practical Reason", pp. 311-34); Scanlon, Thomas Michael, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998; Parfit, Derek, "Reasons and Motivation", *Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society*, 71, 1997, 99–130; Broome, John, "Reasons and Motivation", *Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society*, 71, 1997, 131-46; o Persson, Ingmar, *The Retreat of Reason: A Dilemma in the Philosophy of Life*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

3.1.5. La apelación a consecuencias indeseables para los seres humanos

En los razonamientos de Diamond hemos visto anticipado otro argumento a veces esgrimido en defensa del antropocentrismo: aquel que pasa por apelar a posibles riesgos para los seres humanos. Indicaría esta línea de razonamiento que, si rechazamos el antropocentrismo de manera coherente, habremos de renunciar a toda una serie de prácticas en las que los animales no humanos son dañados. Como consecuencia de ello, muchos beneficios que los seres humanos obtienen de estas habrán de ser dejados de lado. En esta línea, Mary Anne Warren ha defendido que, aunque los humanos no tienen ningún tipo de atributo especial sobre cuya base pudiesen ser justificadas sus actitudes hacia los no humanos, no han de considerar plenamente a estos, sin embargo, por las razones mencionadas:

> It is our own needs, as vulnerable organisms, that require us to distinguish between what we owe to one another and what we owe to most other animals – not the value that the universe places upon us.[119]

Beauchamp ha sido más explícito, afirmando:

> To confer a general right to life on animals potentially could have devastating implications for scientific research and an equally significant impact on those who raise, slaughter and market animal products.[120]

[119] Warren, Mary Anne, *Moral Status: Obligations to Persons and Other Livings Things*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 238.

[120] Beauchamp, Tom L., "Problems in Justifying Research on Animals", in Beauchamp, Tom L. & Walters, Leroy (eds.), *Contemporary Issues in Bioethics*, Belmont, Wadsworth, 1999, 465-73, p. 472.

Esta línea argumental ha sido recorrida extensamente por Carl Cohen,[121] quien nos avisará de que debemos ser conscientes del que llama "full price of animal rights".[122] Dibuja Cohen un escenario en el que el rechazo del antropocentrismo y el abandono del uso de animales ocurre de la noche a la mañana, sorprendiendo a la mayoría de los seres humanos desprevenidos, y afirma al respecto que

> such a transformation would probably prove impossible for many and would result in uncountable deaths.[123]

No obstante, una situación así no resulta creíble. Es obvio que un cambio en las actitudes hacia los animales no humanos no va a darse, aun en el caso de que tenga lugar, de un modo como el supuesto por Cohen, y no va a tener como consecuencia una situación como la que este presenta. Con todo, esta no es la respuesta que de hecho debería darse ante un argumento como este si queremos tratar la cuestión central que introduce. Aunque el cuadro que describe Cohen es simplemente increíble, el hecho es que un gran número de seres humanos sin lugar a dudas se benefician del uso de otros animales, de modo que abandonar este significará que renuncien a los beneficios que ello conlleva. De forma que lo que debemos hacer es examinar la afirmación básica que aquí está en cuestión (la idea de que las consecuencias indeseables para nosotros o nosotras son una razón para no considerar si nuestra actitud puede estar justificada o no). A propósito de tal idea, Stephen Clark afirmará lo siguiente:

> If we excuse ourselves by prating of a general necessity, a 'realistic' rejection of all dangerous ideals, where

[121] Véase en particular: Cohen, Carl, "Reply to Tom Regan", in Cohen, Carl & Regan, Tom, *The Animal Rights Debate*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2001, 225-61, pp. 230-33, y 241-43.

[122] Ibid., p. 230.

[123] Ibid., p. 231.

> shall we appeal to condemn such conduct of man to man as is common in our history? I see no resting point before a complete amoralism.[124]

Si queremos eludir la consideración de cualquier asunto refiriéndonos a las consecuencias indeseables que alguno de los posibles resultados podrá acarrearnos tenemos que estar preparados y preparadas a sufrir daños por otros u otras, si para ellos fuese mejor evitar las consecuencias implicadas por dejar de perjudicarnos.

Al margen de esto, es clara la petición de principio en que se incurre cuando se esgrimen tales justificaciones con el fin de intentar saldar la cuestión. En realidad, ello supone un recurso para no tratarla de modo apropiado. Lo que se hace es dar por supuesto que los intereses de determinados sujetos son suficientes para saldar la cuestión de si los intereses de otros sujetos han de ser tenidos en cuenta. Podemos comprobar esto en una afirmación como la siguiente por parte de Gary Varner:

> To make the extension of moral standing to nonhumans plausible, one must give priority to at least some human interests over the interests of the animals.[125]

Para que ello pudiese ser así habría que haber demostrado que efectivamente tenemos motivos para no considerar a determinados sujetos (los que no pertenecen a la especie humana) y considerar solamente los intereses de otros individuos (los humanos). La mera apelación a la conveniencia de una práctica no proporciona una argumentación para esto. De hecho, este argumento puede ser utilizado igualmente cuando sean humanos quienes se vean afectados. El uso de humanos es algo que proporciona beneficios a quienes lo llevan a cabo, motivo por el cual su abandono

[124] Clark, Stephen R.L., *The Moral Status of Animals*, Claredon Press, Oxford, 1977, p. 83.

[125] Varner, Gary E., *In Nature's Interests?: Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 79.

resulta inconveniente para estos. Si la esclavitud humana ha perdurado durante milenios es porque se trata de algo que ha sido, y todavía es, útil para quienes se benefician de ella. Su abandono implica consecuencias indeseables para quienes se han estado beneficiando de ella, y ese es el motivo por el que la esclavitud ha persistido tanto y todavía a día de hoy lo sigue haciendo. El argumento que Beauchamp y Cohen han defendido en este punto no puede más que oponerse de plano a su abolición. Mucha gente, sin embargo, se opondrá a tal uso y considerará que las consecuencias indeseables para un cierto grupo no justifican la explotación de otros u otras. Dado esto, ¿cómo podrá resultar aplicable este argumento en el caso de los no humanos? Un trato diferenciado podría resultar aceptable si probásemos la existencia de una diferencia moralmente relevante entre humanos y no humanos. Pero precisamente esta cuestión, la de si es justificable o no dar este paso en el caso de los sujetos no humanos, es la que este argumento rechaza tratar. De manera que respuestas como la de Beauchamp no hacen sino asumir como una premisa para dar una respuesta al problema la propia respuesta que concluyen. Si los intereses humanos tienen prioridad, ello habrá de ser mostrado con algún argumento distinto. La conclusión, pues, es que tampoco esta clase de motivos van a resultar aceptables a la hora de justificar una diferenciación moral antropocéntrica. Estamos ante una posición que no va a poder servir para justificar una diferenciación en la consideración moral de animales no humanos y humanos.

3.1.6. La falacia *ad hominem*

Otro de los argumentos que han sido empleados contra la oposición al antropocentrismo (y la defensa de los intereses de los animales no humanos) procede mediante un ataque a sus defensores, acusando a estos, sorprendentemente, de discriminar a los seres humanos. Este argumento ha sido presentado de distintas maneras, pero una particularmente notable pasa por afirmar que el nazismo mantuvo una actitud de simpatía por los animales no humanos, reconociéndoles,

supuestamente, los derechos que se les negaban a los humanos. Posner, por ejemplo, ha afirmado

> The Nazis [...] believed passionately in animal rights.[126]

En ocasiones se defiende esta idea argumentando que durante el régimen nazi los animales no humanos disfrutaron de protección legal, o que Hitler tenía gran afición por estos. Esto constituye un claro ejemplo de falacia *ad hominem*. En lugar de dar una explicación de los motivos por los que el antropocentrismo debería ser considerado una posición aceptable, se ataca a sus críticos afirmando que su punto de vista sería mantenido también por quienes mantienen una posición que se considera inaceptable, esto es, la exclusión moral de seres humanos.

Una respuesta que tal vez cabría dar a este argumento en primer lugar sería la misma que probablemente daríamos a otros razonamientos de este tipo: el que una posición resulte justificable no depende de que quienes la mantengan puedan tener actitudes cuestionables. Veremos más adelante que tenemos argumentos más fuertes que dar en este caso. Pero vamos a dar cuenta antes de esta primera respuesta.

Incluso aunque el régimen nazi hubiese mantenido una actitud favorable hacia los animales no humanos ello no implicaría, ciertamente, que el rechazo del especismo suponga la aceptación del nazismo. Pensemos igualmente, por ejemplo, que en el régimen nazi se hablaba un idioma germánico, que sus promotores eran de ascendencia europea y que algunos de sus líderes estimaban la música de Wagner. Con todo, el hecho de hablar una lengua germánica, de tener ascendencia europea o de apreciar las composiciones de Wagner no es un motivo para ser considerado un seguidor del nazismo. El antiespecismo simplemente defiende que la pertenencia a la especie no puede ser una razón para considerar o tratar

[126] Posner, "Animal Rights", p. 61. Llama la atención esta afirmación viniendo de parte de un jurista como Posner.

desfavorablemente a nadie. La falacia resulta tan evidente que parece baladí entrar a rebatirla.[127] El propio Posner ha subrayado esto. Dirá:

> I am not suggesting that the animal rights movement is tainted by Hitler's support, any more than Hitler's enthusiasm for limited-access highways should be an embarrassment to our highway builders. The point is only that animal rights have no particular political valence.[128]

En este punto podemos introducir un segundo apunte para afirmar que una posición a favor de la consideración igualitaria de todos los seres sintientes no solo no tiene por qué derivarse del nazismo, sino que no puede inferirse en absoluto de este. Con esto nos vamos a oponer a lo que precisamente defiende Posner en la última frase del pasaje anterior. Veremos aquí los motivos a los que antes hicimos alusión cuando observamos que había razones para ir más allá de una refutación típica de un argumento *ad hominem*.

El rechazo de la discriminación de los animales no humanos se encontrará basada en principios que coinciden con aquellos en los que descansará la oposición a la discriminación de seres humanos. Y el caso del nazismo nos sirve de utilidad para mostrar esto. Veámoslo.

La afirmación de que los Nazis manifestaron simpatía hacia el planteamiento de los derechos animales resulta totalmente insostenible. En el Tercer Reich en ningún momento se abrazó la idea de que todos los animales deberían ser moralmente considerados. De hecho, el régimen nazi masacró a innumerables animales con intereses, tanto para conseguir sus objetivos políticos como por otros motivos. Esto incluye a muchos seres humanos, que encontraron la muerte a sus manos por el único motivo de pertenecer a ciertos grupos –como judíos, romaníes y

[127] Estaríamos aquí ante un caso de generalización incorrecta –al asumirse que si ciertos individuos manifiestan una cierta actitud, todos aquellos que manifiesten tal actitud pertenecerán al mismo grupo del que forman parte los primeros–.

[128] Ibid.

miembros de otras comunidades– (o de ser clasificados como tales, –disidentes, homosexuales…–). Todos ellos eran seres con intereses, y, por tanto, una posición que base la consideración moral en tal criterio se opondrá terminantemente a tal masacre. Pero no debemos olvidar que el Tercer Reich no solo acabó con la vida de seres humanos, sino también con la de millones de animales no humanos. [129] Es claro que durante el régimen nazi estos continuaron siendo considerados propiedades para uso humano, y su utilización siguió ininterrumpidamente.[130] Es absurdo pensar que disfrutasen de privilegios de los que se privó a ciertos humanos. Se discriminó y agredió en consecuencia tanto a no humanos como ciertos humanos. Es cierto que durante el Tercer Reich se introdujeron ciertas regulaciones en Alemania en relación a ciertos modos en que los animales no humanos eran utilizados: al igual que ha ocurrido en toda una serie de países desde el siglo XIX. Esto no supone en modo alguno que se haya reconocido derechos a los animales no humanos ni durante el Tercer Reich ni hoy en día. Debemos recordar que las citadas regulaciones aprueban como plenamente aceptable el uso de animales no humanos. Simplemente establecen normas en el modo en que tal uso debe tener lugar. Incluso cabe apuntar que, en realidad, en el régimen nazi existían también regulaciones respecto del modo en que debía matarse a aquellos seres humanos

[129] Ver Patterson, Charles, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Books, New York, 2002.

[130] Se dice en ocasiones que Hitler era vegetariano y un amante de los animales. Aparentemente, Hitler (bajo cuyo mandato varias asociaciones vegetarianas fueron cerradas) se abstenía de cierta clase de productos animales motivado por preocupaciones propagandísticos y de bienestar físico, no porque sostuviese ninguna clase de posición igualitarista, y según parece continuó comiendo productos animales de otro tipo. También es conocida su afición por algunos animales como los pastores alemanes, lo que de nuevo carece de relevancia para mantener un punto de vista no discriminatorio. Hemos visto que el antiespecismo es diferente del sentimiento de simpatía o amor por los animales no humanos. De hecho, como ejemplo de esto podemos recordar, en este punto, que bajo el mandato de Hitler se mató a aquellos perros que eran propiedad de los judíos, llamándolos "perros judíos". Véase de nuevo Patterson, *Eternal Treblinka*.

confinados en campos de concentración. Pero ello, por supuesto, no significa en modo alguno que se estuviese respetando los intereses de aquellos y aquellas que estaban siendo asesinadas. Así, la afirmación de que los nazis respetaron a los animales no humanos se encuentra totalmente desinformada.

Valga todo esto en relación a cuestiones de hecho, pero es preciso hacer algún apunte más en el plano de las ideas. Los planteamientos del régimen nazi tienen muy poco que ver con una perspectiva moral de respeto hacia quienes pueden experimentar sufrimiento y bienestar. La ideología nazi se opone a un punto de vista igualitario como este. Asume, por el contrario, una posición discriminatoria antitética con la consideración igualitaria de intereses. Así, una consideración igualitaria nos llevará a oponernos al racismo y la xenofobia propios del régimen nazi. Pero también a rechazar el especismo. Es así paradójico que Posner haya presentado un argumento como este. Sostiene este autor:

> The Nazis were contanstly blurring the line between the human and animal kingdoms, as when they described Jews as vermin. The other side of the coin was the glorification of animals that had good Nazi virtues, predatory animals like the eagle [...] the tiger and the panther [...] These examples show how animal rights thinking can assimilate people to animals as well as assimilating animals to people.[131]

Sin embargo, como acabamos de ver, la supuesta "glorificación" de la imagen de ciertos animales no tiene nada que ver con un respeto por estos, que siguieron siendo explotados durante el Tercer Reich.

Por otra parte, el motivo por el que Posner afirma que durante el régimen nazi la línea entre animales humanos y no humanos era difuminada es que los nazis no solo discriminaron, como hace Posner, a los animales no humanos, sino también a muchos seres humanos. Ahora bien, la cuestión es que no hemos encontrado hasta el momento argumento alguno que permita justificar ninguna de estas

[131] Ibid., p. 62.

discriminaciones. Y, en tanto tal argumento no sea aportado, encontraremos que todas ellas resultan inaceptables. Las mismas razones que llevan a cuestionar la actitud mantenida hacia los humanos durante el régimen nazi cuestionan su actitud y la de Posner (que resulta coincidente) en la medida en que los afectados y afectadas son animales de otras especies. De hecho, el prejuicio mantenido por Posner sale a la luz con claridad cuando defiende la existencia de una línea entre humanos y no humanos: en la medida en que no demos argumentos convincentes para que tal frontera pueda ser trazada, esta resulta arbitraria, como lo serán las que podamos trazar entre miembros del propio grupo humano con intereses propios.

3.2. Defensas argumentadas del antropocentrismo: requisitos a satisfacer para su justificación

Para dar una razón verdaderamente válida a favor del antropocentrismo tendremos que poder citar alguna circunstancia moralmente relevante identificable con el hecho de pertenecer a ese grupo, que explique la distinción consiguiente. Como adelantamos ya al discutir la definición de especismo, esto podremos hacerlo de varias maneras, resultando de ello distintas formas de defender el antropocentrismo. Una de ellas consistirá en definir como relevante alguna característica individual cuya posesión sea exclusiva de *los miembros* de una especie concreta, en este caso la humana. Otra posibilidad consistirá en intentar mostrar que una determinada distinción de especie resulta moralmente significativa por motivos que tienen que ver con la clase de relaciones que mantienen quienes pertenecen a esta. Finalmente, otra solución consistirá en sostener que los intereses de los individuos pertenecientes a una determinada especie tienen prioridad debido

a razones basadas en premisas no verificables (como ocurre en el caso de la apelación a la intuición o a supuestos de tipo metafísico).[132]

Daremos cuenta, pues, de las distintas razones que han sido presentadas con la intención de justificar cada uno de estos criterios defendidos como relevantes para justificar una diferenciación moral. La validez de estos argumentos para legitimar la adopción de una posición antropocéntrica dependerá de que los criterios invocados cumplan dos requisitos: 1) ser efectivos en el caso de *todos* los seres humanos y *tan solo* en tales casos; y, sobre todo, 2) ser de hecho capacidades verdaderamente *relevantes* en un sentido moral. Veremos a continuación dos argumentos que cuestionarán respectivamente el primero y el segundo de estos supuestos.[133]

[132] Se puede encontrar un análisis muy detallado y riguroso de las distintas defensas del especismo en Pluhar, *Beyond Prejudice*. Se trata del trabajo más profundo en este sentido de los que se han publicado hasta el momento sobre el tema.

[133] No se planteará aquí un tercer argumento, de menor fuerza, referido al hecho de que es difícil a menudo plantear una diferencia cualitativa clara a la hora de distinguir una especie, por constituir realmente la idea de especie un instrumento clasificador cuya referencia es realmente algo dinámico y cambiante, de fronteras a veces borrosas. Esto se refleja en particular en el momento de limitar temporalmente a la especie humana. Como indica DeGrazia: "It might be claimed that our unique kind is that of Homo sapiens –a social animal with the capacity for autonomy, creativity, knowledge, and enjoyment. But species evolve gradually. If Homo sapiens is a unique kind, did our hominid ancestors jump from kind to kind –say, from Homo habilis to Homo erectus, and from Homo erectus to Homo Sapiens? If so, at what points in the gradual evolution process did these jumps occur? No possible answer seems credible" (DeGrazia, David, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 230). Si bien esta cuestión volverá a salir en algún punto más adelante, no será desarrollada en detalle.

3.3. El argumento de la superposición de especies

Este argumento apunta a algo que es habitualmente olvidado por quienes defienden la privación de plena consideración moral a los animales no humanos. Los diferentes modos de argumentación en defensa de esta posición asumen que los criterios que presentan son cumplidos por todos los humanos. Pero esta es una asunción equivocada. Podemos comprobarlo en el caso de aquellos criterios que apelan a una cierta capacidad individual (como, por ejemplo, las facultades intelectuales, el dominio de un lenguaje o la posibilidad de tener responsabilidades o deberes morales o legales). Hay un gran número de humanos que no poseen tales capacidades.[134] Este es el caso de aquellos con lo que se ha denominado diversidad funcional intelectual o de los bebés (esto es, de todos los humanos al principio de sus vidas).[135] Y conclusiones similares pueden ser inferidas en el caso de las

[134] Esta idea fue ya apuntada ya en el siglo XVIII por filósofos morales como Hume y Bentham –como se comentará más adelante– (Ver Hume, David, *Treatise on Human Nature*, §176 [edición manejada: Scientia Valag Aalen, London, 1964]; Bentham, Jeremy, *Introduction to the principles of moral and legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 282n). Humphry Primatt escribía también en ese mismo siglo: "if amongst men, the differences of their powers of the mind, and of their complexion [...] do not give any one man a right to abuse or insult any other man on account of these differences; for the same reason, a man can have no natural right to abuse and torment a beast, merely because a beast has not the *mental* powers of a man" (Primatt, Humphry, *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals*, T. Cadell, J. Dodsley & Co., London, 1776, p. 12).

[135] Puede pensarse que la posesión de determinadas facultades cognitivas es general entre los seres humanos, de modo que los casos de seres humanos afectados serán muy reducidos. Ahora bien, el hecho es que aunque su número sea reducido, no por ello van a dejar de verse afectados. Además, no ha de perderse de vista lo que se acaba de indicar: se da el caso de que un supuesto así se ve negado por el hecho de que *todos los seres humanos*, al menos durante una etapa de sus vidas, van a carecer de tales capacidades. Hasta una cierta edad los seres humanos no llegamos a poseer las facultades que quienes

defensas del antropocentrismo basadas en factores relacionales tales como los vínculos emocionales, las posibilidades de interacción o las relaciones de poder. Hay muchos seres humanos con quienes nadie tiene ningún vínculo emocional. Hay quien sostendrá a este respecto que los humanos tienen un vínculo emocional universal entre ellos, esto es, que todos los humanos sienten afecto por el resto de los seres humanos. Sin embargo, aunque hay quienes pueden efectivamente tener tales sentimientos, no es difícil comprobar que estos no son poseídos de forma unánime entre los seres humanos: hay muchos que no aman a los demás miembros de su especie (de lo contrario, las terribles agresiones entre los humanos que hoy vemos diariamente no tendrían lugar). De modo similar, hay muchos humanos con los cuales no tenemos posibilidades de interactuar. Al igual que hay muchos otros que se ven claramente desfavorecidos por las relaciones de poder. Estos serán privados de plena consideración, como lo son hoy los animales no humanos, si aceptamos que tales criterios son moralmente relevantes.

3.3.1. Formulación del argumento

La consecuencia de todo esto es que no se da una identificación entre el cumplimiento de tales criterios y la pertenencia al grupo humano, de forma que no resulta posible una defensa del antropocentrismo sobre la base de tales criterios. En consecuencia, cabe formular el argumento de la superposición de especies como sigue:

1. Debemos justificar nuestras decisiones morales sobre la base de razones válidas de un modo universalizable.

---

defienden el especismo afirman que son moralmente relevantes. Cabe indicar, finalmente, a este respecto que resulta extremadamente llamativa la forma en que los defensores del antropocentrismo han olvidado todo esto al formular sus propuestas.

2. Está justificado considerar desfavorablemente a los animales no humanos con la capacidad de sufrir y disfrutar sobre la base de que no satisfacen un cierto criterio *C* (donde *C* podrá denotar, entre otros requisitos, la posesión de ciertas capacidades cognitivas o lingüísticas o la posibilidad de tener deberes, así como circunstancias relacionales como el hecho de tener vínculos emocionales con nosotros, de encontrarse en una situación en la que tienen poder sobre otros u otras o de interactuar habitualmente con nosotros).
3. Está justificado considerar desfavorablemente a los seres humanos con la capacidad de sufrir y disfrutar que no satisfacen un cierto criterio *C.*

Es perfectamente claro el modo en que de las dos premisas asumidas se infiere la conclusión señalada. Por lo tanto, esta solo puede ser falsa si lo es también alguna de las premisas (o ambas). Y no parece que pueda serlo la primera, el requisito de que nuestros juicios sean universalizables (los costes que ello entrañaría serían enormes, muy difíciles de asumir). Parece que tendremos, por lo tanto, que renunciar a la segunda de las premisas.

Esto implica que cabrá proceder de dos modos en lo tocante a los criterios sostenidos hasta el momento para intentar justificar el aislamiento moral del grupo humano:

a) Podemos seguir manteniéndolos, con lo que defenderemos la desconsideración de los animales no humanos y de los humanos que no cumplan los requisitos citados. Ello podrá servir para justificar las prácticas para las que actualmente los animales no humanos son utilizados, pero extendiendo, eso sí, dicha autorización al uso en ellas de los seres humanos referidos. Debemos recordar lo que advierte Sônia Felipe al apuntar que en nuestras decisiones morales

hemos de guiarnos por el que denomina "princípio de coerência".[136] Este conlleva lo siguiente:

> Não se debe trocar de princípios quando os seres afectados por nossas decisões são de outras espécies.[137]

En realidad, este principio no es más que la aplicación concreta de la primera premisa indicada: "debemos justificar nuestras decisiones morales sobre la base de razones válidas de un modo universalizable". Ocurre que las implicaciones de esta afirmación son a menudo dejadas de lado, algo que el argumento que estamos repasando nos recuerda.

b) Podemos negar su validez, de lo que se deriva el rechazo a que todos estos seres humanos y no humanos puedan ser utilizados como recursos del modo descrito.

3.3.2. Dominio del argumento: capacidades individuales y relaciones

El argumento de la superposición de especies ha sido presentado muy a menudo por quienes han cuestionado el antropocentrismo.[138] Pero ha sido utilizado normalmente para cuestionar solo aquellas defensas del antropocentrismo que aluden a las capacidades individuales. Sin embargo, este mismo argumento también resultará válido para responder a otros argumentos que no aluden a las capacidades

[136] Felipe, Sônia T., "Natureza e moralidade: igualdade antropomórfica, antropocêntrica ou ética?", *Philosophica*, 25, 2005, 43-75, p. 53.

[137] Ibid.

[138] Daniel Dombrowski ha escrito todo un libro sobre este argumento (aunque su objeto no se restringe al propio argumento y una buena parte de él trate de cuestiones relacionadas más que con este en sí mismo). Véase Dombrowski, Daniel A., *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*, University of Illinois, Chicago, 1997.

individuales.[139] Esto no debería sorprendernos si echamos una mirada al modo en el que procede el argumento. Este, partiendo de un criterio propuesto para defender el antropocentrismo, muestra que hay humanos que no pueden satisfacerlo (lo que a su vez puede servir para invitar a dudar de su pertinencia). Esto se adecua mucho a lo que ocurre en el caso de aquellos argumentos que se refieren a la posesión de algunas capacidades particulares. En consecuencia, puede sostenerse que intentar usar este argumento en aquellos casos en los que los atributos individuales no entran en juego implicaría perder la perspectiva de lo que constituiría la esencia del argumento, dado que este solo resultaría aplicable de manera clara en tales situaciones. Esta idea, sin embargo, resulta equivocada. La razón de ser del argumento es mostrar que algunos criterios que son normalmente referidos de cara a justificar el antropocentrismo también excluyen a una serie de seres humanos. Demuestra esto al apuntar al hecho de que hay diferencias entre las situaciones y la condición de los miembros de una misma especie que conllevan que algunos de estos no satisfagan los criterios presentados para defender el antropocentrismo. Pues bien, en lo que toca a aquellos criterios consistentes en factores relacionales, las cosas funcionan de manera similar a como ocurre cuando a lo que se alude es a capacidades individuales. Dentro del grupo humano la situación en la que distintos individuos se hallan es diferente, y esto puede afectar al modo en el que en su caso se pueden cumplir los requisitos relacionales que tales defensas del antropocentrismo proponen. Así, el argumento funciona también cuando lo que está en juego son relaciones en lugar de atributos individuales.

[139] Esto no significa que todos los criterios que no aludan a las capacidades individuales puedan ser cuestionados por este argumento. Hay algunos criterios que tienen éxito a la hora de trazar una línea alrededor del grupo humano que incluya a todos ellos. Pero pueden hacerlo únicamente en tanto que, en lugar de apelar a relaciones, introducen criterios cuya satisfacción no resulta verificable.

3.3.3. La denominación del argumento: lo inadecuado de la terminología de los "casos marginales"

Uno de los factores para no advertir el amplio espectro de defensas del antropocentrismo que el argumento cuestiona se encuentra en la denominación que el argumento ha recibido de manera general, la de "argumento de los casos marginales". Tal denominación, cuya introducción se debe a uno de los defensores del antropocentrismo, Jan Narveson, resulta realmente inapropiada. Supone tomar como referencia un taxón de ser humano al que nos adecuaríamos en mayor o menor medida, siendo denominados "marginales" aquellos que cayesen fuera de los límites establecidos como paradigmáticos. El término "casos marginales" se referiría en consecuencia a aquellos humanos que no se adecuan al paradigma de lo que se considera que es un ser humano "normal". Dado que tal modelo de humano se definiría por la posesión de ciertas capacidades, quienes careciesen de ellas serían humanos "marginales".

Tal terminología parece inadecuada incluso cuando tenemos en mente los criterios que aluden a capacidades individuales. Carecer de ciertas capacidades no significa estar en los márgenes de una determinada especie. Esto sería posible solo si una especie se viese definida por la posesión de tales capacidades. Pero, de hecho, algo que el argumento precisamente trata de mostrar es que tal visión de las especies resulta equivocada. Pueden nacer individuos de una determinada especie que carezcan de las características que podemos considerar más típicamente propias de los miembros de esta. De acuerdo con esto, la especie humana no puede ser definida por la posesión de ciertas capacidades, desde el momento en que hay humanos que carecen de ellas. Por lo tanto, el antropocentrismo no puede ser defendido aludiendo a estas.

Cabría pensar que podría haber un modo alternativo de defender la terminología de la marginalidad. La característica que podría ser vista como distintiva de cualquier especie (y por lo tanto de todos los humanos, en tanto que son de hecho humanos) ha de ser encontrada en la información genética. Pero ¿tiene realmente lugar la identificación entre las capacidades de un individuo y su

supuesta "marginalidad genética"? Hay humanos que nacen con una notable alteración en el material genético en relación a la mayoría de los demás miembros de su especie, lo que supone que sus capacidades serán más reducidas que las de estos. Pero no se considera que biológicamente dejen de pertenecer a la especie humana por ello. En cualquier caso, incluso aunque esto fuese cuestionado, ello no sería suficiente para defender la terminología de la marginalidad para quienes carecen de ciertas características. Hay muchos ejemplos que contradicen la relación entre las capacidades individuales y tal "marginalidad genética". Para empezar, hay casos en los que alguien puede tener una cierta información en sus genes que puede hacer que sus capacidades se vean reducidas, pero tal información no se activa, de manera que sus capacidades no se ven de hecho reducidas –o por lo menos no en el momento presente–. Consideremos, por ejemplo, la enfermedad de Alzheimer, que parece estar genéticamente condicionada. Si aceptamos la idea de la "marginalidad genética" entonces concluiremos que no solo quienes tienen de hecho tal enfermedad serán marginales, sino también quienes tienen una predisposición genética a sufrirla en el futuro, incluso si no la han sufrido todavía en el presente. Más aun, se pueden incumplir los criterios propuestos por quienes defienden el antropocentrismo sin que ello sea debido en absoluto a la clase de información genética que se tenga. Tal será el caso de los bebés, de quienes carecen de tales capacidades debido a una lesión o de quienes se ven privados de ellas debido a alguna enfermedad que no tenga causas genéticas (por ejemplo, alguna que se deba a la ingestión de una sustancia tóxica). Por lo tanto, no se puede inferir aquí una "marginalidad de especie".

Encontramos, así, que el propio término "argumento de los casos marginales" ha de ser rechazado, puesto que se muestra inadecuado a la luz de un argumento. ¿Cuál? Precisamente *el mismo* que se pretende que tal término nombre.

Lo que es más: como se ha comentado con anterioridad, no solo aquellas defensas del antropocentrismo que se refieren a las capacidades individuales pueden ser criticadas sobre la base de que excluyen también a toda una serie de humanos. Por lo tanto, un ser humano no necesita carecer de ciertas capacidades individuales (que es algo que el término "caso marginal" parece indicar) para ser

afectado por lo que apunta el argumento cuyo nombre estamos examinando. Tal designación ha servido para confundir la idea misma que el argumento intenta apuntar, de modo que se ha entendido que esta se reduce a mostrar que ciertas capacidades no son poseídas por todos los seres humanos. Pero, como vemos, el argumento tiene una extensión mayor.[140]

Quizás un nombre más preciso que cabría dar al argumento sería uno que fuese más o menos así: "el argumento de los casos que no cumplen los criterios para la consideración moral que proponen quienes defienden el antropocentrismo". O, de forma reducida, "el argumento de las diferencias entre humanos". Este nombre transmite la idea central del argumento: los humanos son diferentes entre sí, tienen diferentes características y capacidades, y pueden encontrarse en diferentes situaciones. Los criterios que apelan a hechos contrastables que se proponen en defensa del antropocentrismo no son satisfechos por muchos humanos porque son diferentes al estereotipo de humano que quienes defienden el antropocentrismo tienen en mente cuando los proponen. Pero con esto limitaríamos la aplicabilidad del argumento al caso humano, cuando podría funcionar igualmente en el caso de otras especies (si se pretendiese establecer una diferenciación de especie tomándolas como referente). Ante esto, una solución pasaría por utilizar un término como "argumento de las diferencias intraespecíficas", con lo que la especie elegida permanecería como una variable abierta sin valor asignado. Con todo, se ha optado aquí por adoptar una terminología distinta. Los motivos para ello son varios. El primero de ellos no es otro que el de unir fuerzas contra la terminología de los "casos marginales", que se encuentra muy extendida y debería ser combatida a toda costa. Ante esta, se hace necesario presentar una alternativa viable. Si cada cual propone la que considera

[140] ¿Podría tal vez la terminología de la marginalidad ser utilizada en el caso de aquellas defensas del antropocentrismo que no se refieren a las capacidades individuales? No parece que pueda ser así: el hecho de no satisfacer tales criterios no significa estar en los márgenes de la especie (ni, por cierto, hay tampoco una relación entre su satisfacción y la posesión de un determinado tipo de información en nuestro ADN).

que es la denominación más exacta para el argumento, es difícil que tal alternativa vaya a surgir y desbancar a la objetable terminología de la marginalidad. De este modo, parece razonable decantarse por alguna de las propuestas que han sido ya formuladas con anterioridad. En este sentido, se ha optado aquí por la expresión alternativa que ha sido usada de forma más común para nombrar este argumento, la de "*argumento de la superposición de species*".[141] Además, esta terminología cumple el requisito, que resulta imprescindible para que una denominación de este tipo resulte satisfactoria, de no ser aplicable únicamente en el caso de los criterios que apelan a las capacidades, sino también en el de los centrados en relaciones. Y, por otra parte, introduce un elemento interesante que parece que no estaría presente en el caso de una terminología centrada únicamente en las diferencias dadas dentro de una determinada especie: el no apelar exclusivamente a lo que ocurre dentro de la especie tomada como referencia por el criterio que se quiere cuestionar. Este término liga de modo explícito la situación con respecto a este de los individuos miembros de la especie de referencia y los que pertenezcan a otras, lo que posiblemente resulte más interesante a efectos de lo que el argumento pretende mostrar.

---

[141] Jesse Ehnert ha empleado este término atribuyéndoselo a Harlan B. Miller (véase Ehnert, Jesse, *The Argument from Species Overlap*, tesis de maestría, Virginia Polytechnic Institute and State University, Blacksburg, 2002, p. 2n). Puede encontrarse también esta terminología en Wilson, Scott, "The Species-Norm Account of Moral Status", *Between the Species*, 5, http://cla.calpoly.edu/~jlynch/wilson.html [visitado el 22 de enero de 2006]. A su vez, Dombrowski, uno de los autores que ha estudiado con más atención este argumento, ha utilizado la terminología de los casos marginales, afirmando sin embargo: "Perhaps a better label would be 'argument from species overlap', but it is unlikely that, at this late date, this improved label would replace the one that is currently in use" (Dombrowski, Daniel A., "Is the Argument from Marginal Cases Obtuse?", *Journal of Applied Philosophy*, 23, 2006, 223-32, p. 232n). Si la terminología de la marginalidad fuese simplemente algo inexacta parecería apropiado no introducir un cambio al respecto después de todo lo que se ha escrito utilizándola. No obstante, dada la magnitud de los problemas que esta implica parece que el cambio terminológico resulta necesario.

Esto no será óbice para que en algunos casos hablemos de diferencias entre humanos. El motivo es, obviamente, que cuando hablemos de los criterios blandidos en defensa del antropocentrismo encontraremos que la superposición de especies se da sobre la base de tales diferencias.

3.3.4. Diferentes versiones del argumento

Existen varias maneras mediante las que podemos presentar y entender este argumento. Las diferencias entre estas tienen que ver básicamente con las premisas que estas asumen. Las examinaremos ahora.

3.3.4.1. La versión categórica

La versión categórica del argumento se basa en dos premisas:

1. Debemos justificar nuestras decisiones morales sobre la base de razones válidas de un modo universalizable.
2. No está justificado considerar desfavorablemente a ningún ser humano con la capacidad de sufrir y disfrutar.

Según esto, el argumento continúa como sigue:

3. No está justificado considerar desfavorablemente a ciertos humanos con la capacidad de sufrir y disfrutar sobre la base de que no satisfacen un cierto criterio *C* (donde *C* podrá denotar, entre otros requisitos, la posesión de ciertas capacidades cognitivas o lingüísticas o la posibilidad de tener deberes, así como circunstancias relacionales como el hecho de tener vínculos emocionales con nosotros, de encontrarse en una situación en la

que tienen poder sobre otros o de interactuar habitualmente con nosotros).

4. No está justificado considerar desfavorablemente a los animales no humanos con la capacidad de sufrir y disfrutar sobre la base de que no satisfacen un cierto criterio *C*.[142]

---

[142] Regan ha llevado a cabo un análisis de la estructura del argumento que se vendría a corresponder con su formulación categórica. En esta ha distinguido dos fases: a) una primera, crítica, que llevaría al rechazo de los criterios comúnmente invocados en defensa de la desconsideración de los animales no humanos; y b) una segunda, constructiva, que buscaría encontrar un nuevo criterio que se viese libre de las objeciones ligadas a los criterios ya rechazados. De acuerdo con la propuesta de Regan, tales fases se desarrollarían como sigue:

"The Critical Phase$_2$ [El subíndice se debe al hecho de que considera previamente Regan otra posibilidad de formulación de las fases del argumento menos refinada, que acaba dejando paso a la segunda presentación que aquí se incluye]

1. Given certain criteria of the possession of rights, some marginal humans who are not irreversibly comatose and nor just all animals will be excluded from the class of right holders.
2. Humans, however, including all those who, though marginal, are not irreversibly comatose, do have rights, and so belong in the class of right holders.
3. Therefore, each and every one of the criteria satisfying (1) must be rejected as setting a requirement for the possession of rights.

The Constructive Phase$_2$

4. Humans, including all those who, though they are marginal, are not irreversibly comatose, have rights and therefore belong in the class of right holders.
5. Given the most reasonable criterion of the possession of rights, however, one that permits us to include all non comatose marginal humans in the class of rights holders, this same criterion will require us to include some, and exclude some other, animals.

Objeciones a la versión categórica

Se pueden presentar dos objeciones a esta versión del argumento, o lo que viene a ser lo mismo, a su asunción a modo de premisa de la idea de que los

---

6. Therefore, if we include these marginal human in the class of right holders, we must also include some animals in this class" (Regan, Tom, "An Examination and Defense of one Argument Concerning Animal Rights", in *All That Dwell Therein. Essays on Animal Rights and Environmental Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1982, 113-47, p. 131).

Cabe presentar esta formulación en dos fases del argumento de un modo menos comprometido, sin embargo, de forma que no tenga por qué asumir necesariamente ni el lenguaje de los derechos ni el de la marginalidad:

Fase crítica:

1. Hay ciertos criterios (c_1, c_2, c_3...) para recibir una consideración moral igualitaria que excluyen a toda una serie de seres humanos.
2. Tales seres humanos deben recibir una consideración moral igualitaria.
3. Hay que rechazar tales criterios (c_1, c_2, c_3...).

Fase constructiva:

4. Todos los seres humanos deben recibir una consideración moral igualitaria.
5. Si buscamos un criterio que justifique que todos los seres humanos deban recibir una consideración moral igualitaria, este operará también en el caso de los demás animales no humanos.
6. Considerar moralmente de manera igualitaria a los humanos que no satisfacen los criterios que discriminan a los animales no humanos implica tener que considerar moralmente de manera igualitaria también a los animales no humanos.

humanos no deben ser considerados desfavorablemente. Las analizaremos a continuación.

a) Una premisa controvertida

La idea de que todos los humanos que pueden experimentar sufrimiento y disfrute merecen una consideración moral notable no debe darse por asumida. Históricamente ha habido un debate muy extenso sobre el asunto. Y en muchos casos esta suposición ha sido rechazada. Hoy en día, hay un consenso más o menos amplio alrededor de ella, pero eso no significa que deba aceptarse acríticamente como correcta. Introduciendo el argumento de la superposición de especies, lo que estamos buscando es una plataforma imparcial desde la que podamos examinar qué posiciones son aceptables y cuáles no. Por consiguiente, parece que no debemos partir de supuestos cuestionables.

Esta objeción tiene mucho sentido. Con todo, puede argumentarse que hoy en día parece haber un consenso más o menos generalizado sobre la cuestión de la igualdad entre los humanos.[143]

b) Una premisa explícitamente antropocéntrica

La idea de que todos los humanos merecen consideración moral puede ser ciertamente compartida de manera muy amplia. Pero podría plantearse que su

[143] Por otra parte, merece la pena apuntar un comentario de tipo táctico respecto de esta cuestión. Quienes se oponen a esta idea asumen normalmente posiciones discriminatorias, como el racismo o el sexismo, que se adecuan al mismo modelo que el especismo. El argumento probablemente no sea muy tenido en cuenta por estos, pero parece que algo así sucedería también aun en el caso de que fuese presentado de otro modo, puesto que de hecho parecen menos dispuestos a cuestionarse el especismo debido a su aceptación de otras discriminaciones semejantes.

aceptación como premisa significa la aceptación de supuestos antropocéntricos. Evidentemente, no se necesita mantener un punto de vista antropocéntrico para afirmar que ningún ser humano con la capacidad de sufrir y disfrutar debe ser privado de plena consideración. De hecho, quienes defienden el argumento que estamos examinando mantienen comúnmente que nadie que pueda experimentar placer y dolor debe ser desconsiderado, y esto incluye a los humanos. Pero asumir explícitamente que los miembros de la especie humana deben ser tenidos en cuenta mientras la pregunta todavía está debatiéndose en el caso de los no humanos implica afirmar una diferencia que puede dar fácilmente la impresión de que la igualdad humana es anterior a la igualdad entre todos los demás seres conscientes. Partir de tal asunción es quizás, en ciertos casos, una buena estrategia para cuestionar el antropocentrismo, pues muestra que es una posición que termina por rebatirse a sí misma. Pero, por otro lado, puede ser un punto de partida problemático, dado que, como estamos viendo, podría esgrimirse que quienes atacan al antropocentrismo tienen en la práctica, de hecho, la obligación de aceptar esta premisa. Por consiguiente, parece que sería mejor evitar incluirla como tal.

3.3.4.2. La versión bicondicional

A la luz de estas dos objeciones, fundamentalmente de la segunda, parece que sería preferible formular el argumento sin tener que comprometerse de la manera en la que lo hace la versión categórica, manteniendo al mismo tiempo el poder de convicción argumentativo. Esto lleva a la presentación de la versión bicondicional del argumento. Esta constituye una formulación que no da por sentada la idea de que los humanos no deben ser moralmente excluidos. La premisa que la presentación categórica del argumento asume (la idea que todos los intereses humanos deben tenerse en cuenta), no es presupuesta por la presentación bicondicional. Esta afirma simplemente que si no aceptamos ciertos criterios en algunos casos (por ejemplo, cuando hay seres humanos afectados) entonces no

podemos aceptarlos cuando otros individuos se ven afectados por ello. Evelyn Pluhar ha enunciado esta versión del argumento como sigue:

> 1. Beings who are similar in all important morally relevant respects are equally morally significant.
> 2. Nonhumans exist who are similar in all important morally relevant respects to marginal humans.
> 3. Therefore, those nonhumans who are similar in all important morally relevant respects to marginal humans are maximally morally significant if and only if marginal humans are maximally morally significant.[144]

En realidad, hay algo que objetar a una formulación de este tipo, y es que esta supone ya en su redacción que estamos hablando de características "moralmente importantes" cuando nos referimos a aquellas que quienes defienden el antropocentrismo han citado como tales. Sin embargo, tal suposición es precisamente la que este argumento busca mostrar, en último término, como improcedente. Su utilidad es la de hacernos ver que los motivos para considerar moralmente a los seres humanos no tienen nada que ver con sus facultades cognitivas, lingüísticas o culturales; y que, por lo tanto, estas ya no podrán ser aducidas para justificar ninguna clase de consideración desfavorable, sean humanos o no quienes la sufran. En la formulación que aquí se propondrá se intentará, por tanto, evitar una formulación que implique una confusión en esta línea. De este modo, esta versión del argumento será expresada, más bien, como sigue:

> 1. Debemos justificar nuestras decisiones morales sobre la base de razones válidas de un modo universalizable.

[144] Pluhar, *Beyond Prejudice*, p. 65. Una primera versión de su aportación en este punto se encuentra en Pluhar, Evelyn, "The Personhood View and the Argument from Marginal Cases", *Philosophica*, 39, 1987, 23-38.

2. Si está justificado privar de plena consideración a ciertos seres con la capacidad de sufrir y disfrutar sobre la base de que no satisfacen ciertos criterios, ello supone que está justificado privar de plena consideración a otros seres con la capacidad de sufrir y disfrutar que tampoco cumplen tales criterios; y si no está justificado privar de plena consideración a ciertos seres con la capacidad de sufrir y disfrutar sobre la base de que no satisfacen ciertos criterios, ello supone que no está justificado privar de plena consideración a otros seres con la capacidad de sufrir y disfrutar que tampoco cumplen tales criterios.

Llegados a este punto podríamos introducir una premisa como la siguiente a modo de postulado:

3. Está justificado privar de plena consideración a los animales no humanos con la capacidad de sufrir y disfrutar sobre la base de que no satisfacen un cierto criterio *C* (donde *C* podrá denotar, entre otros requisitos, la posesión de ciertas capacidades cognitivas o lingüísticas o la posibilidad de tener deberes, así como circunstancias relacionales como el hecho de tener vínculos emocionales con nosotros, de encontrarse en una situación en la que tienen poder sobre otros o de interactuar habitualmente con nosotros).

Y concluiríamos entonces:

4. Está justificado privar de plena consideración a los seres humanos con la capacidad de sufrir y disfrutar que no satisfacen un cierto criterio *C*.

De manera alternativa, se podría haber presentado una premisa diferente en lugar de la que introducimos. Pudimos haber supuesto que está justificado privar de consideración moral a seres humanos por las razones mencionadas. Habríamos concluido, en consecuencia, que está justificado hacerlo en el caso de los animales no humanos. O pudimos haber supuesto que no está justificado excluir moralmente ni a humanos ni a no humanos. En tal caso, habríamos concluido que tampoco lo está hacérselo a los miembros del otro grupo.

Objeciones a la versión bicondicional: ¿de vuelta a la versión categórica?

Los defensores de la versión categórica pueden aún objetar que para tener éxito el argumento necesita asumir la premisa de que ningún humano consciente puede ser privado de plena consideración. Examinaremos dos posibles objeciones a la versión bicondicional que se pueden presentar con el fin de defender la categórica.

a) La premisa categórica todavía resulta necesaria

Se puede decir que incluso si no queremos presentar explícitamente la premisa de que ningún humano debe ser privado de consideración, el argumento todavía hace descansar su causa en dicha asunción. Si no quisiéramos proteger a todos los humanos, no tendríamos ninguna razón para rechazar la privación de consideración de los no humanos. Aquellos y aquellas que han defendido la exclusión moral de quienes no pertenecen a la especie humana deben abandonar su posición antropocéntrica solo en un caso: en la medida en que quieran proteger a los humanos.[145]

[145] De este modo podemos entender que Regan, que ha presentado una formulación categórica del argumento, mantenga que la conclusión a la que pretendía llegar con ello

Esta afirmación es acertada en un punto. De una manera u otra, lo que este argumento hace es mostrar que las defensas del antropocentrismo acaban rebatiéndose a sí mismas. Por consiguiente, el argumento tiene sentido cuando es presentado a quienes sostienen que todos los humanos deben ser protegidos. Sin embargo, de aquí no se sigue que debamos asumir tal idea de partida para presentar el argumento. Para funcionar, el argumento solo necesita manifestar una condición: si se asume como premisa que todos los humanos deben ser protegidos, entonces se tienen que aceptar ciertas consecuencias. Afirmar que *p* implica *q* no conlleva afirmar *p*.

b) La necesidad como premisa de la protección contra la desconsideración moral

Hay otra manera en la que puede afirmarse que, de hecho, para el éxito de este argumento resulta necesaria la suposición de que todos los intereses humanos han de ser considerados. Se podría argumentar que si queremos garantizar pleno respeto moral a los animales no humanos, la relación bicondicional no será suficiente. Podríamos, de hecho, decidir desconsiderar a todo el mundo y universalizar tal criterio. Si queremos que la consideración igualitaria se vea universalizada necesitamos introducirla en el argumento de un modo u otro. La premisa de la universalización es insuficiente para tal fin. Esto es, necesitamos otra premisa, en la que se afirme que al menos algunos seres tienen que ser

---

era meramente bicondicional (en correspondencia personal). De acuerdo con esto, cabría plantear que un modo de presentar una versión categórica con un fondo bicondicional sería esta:

1. Supongamos como premisa que todos los seres humanos son considerables moralmente.
2. Se sigue entonces el argumento de la superposición de especies (versión categórica).

considerados para poder universalizar tal protección. Por tanto, la premisa que la visión categórica incluiría (la asunción de que ningún humano debe ser desconsiderado) sería necesaria después de todo. La única manera en que podría universalizarse la protección contra la privación de consideración moral sería asumiendo que los humanos deben tenerla.

Esta objeción puede parecer convincente a primera vista. Pero, una vez analizada cuidadosamente la cuestión, descubrimos razones para cuestionarla. La objeción asume que el fin que tiene el argumento de la superposición de especies es inferir la universalización de la protección contra la desconsideración moral. Pero esto no es realmente el caso. Veremos por qué.

3.3.4.3. Lo que el argumento de la superposición de especies demuestra y lo que no

a) Lo que no demuestra

La versión categórica asume que hemos de asumir como premisa que todos los humanos deben ser plenamente considerados, cumplan o no los criterios esgrimidos por quienes defienden el antropocentrismo. Esta es una manera de argumentar que hasta cierto punto es comprensible, pero se enfrenta a un serio problema: el argumento de la superposición de especies no demuestra que los humanos no deban ser excluidos. No ofrece ninguna prueba en absoluto de tal creencia. Ni siquiera la versión categórica lo hace. Esta simplemente la *presupone* en una de sus premisas. Pero no la justifica: simplemente la da por cierta. El argumento solo demuestra que si se debe proteger de la exclusión a los humanos, entonces también se debe proteger a los no humanos, y viceversa. Pero eso no significa que humanos y no humanos deban ser protegidos: el argumento no ofrece ninguna demostración de por qué no debemos desconsiderar a unos y otros. Los defensores de la versión categórica asumen una premisa más que quienes optan por la versión bicondicional, pero no la prueban.

b) Lo que demuestra

Por otra parte, el argumento sí demuestra algo significativo. De hecho, hay dos conclusiones importantes que se pueden inferir de él (que se encuentran estrechamente ligadas, como dos caras de la misma moneda):

(i) No podemos trazar una línea moral que permita el trato desventajoso de todos los no humanos y proteja de él a los humanos mediante un criterio cuyo cumplimiento resulte verificable.

(ii) Si queremos considerar de forma igualitaria a todos los humanos que pueden sentir sufrimiento y bienestar, debemos rechazar los criterios que privan de consideración moral a los no humanos.

3.3.4.4. Los objetivos del argumento de la superposición de especies

Conforme a lo que el argumento de la superposición de especies demuestra y no demuestra, podemos en consecuencia derivar cuáles serán los objetivos que cabe cumplir mediante la introducción de este argumento. Hemos visto que el argumento no demuestra que todos los humanos y no humanos deban ser protegidos para no ser víctima de una diferenciación moral. Por consiguiente, probar esto no puede ser algo requerido para lograr su objetivo. La argumentación a favor de la versión categórica basada en tales supuestos no consigue su objetivo.

En contraste, hemos visto también que dos ideas importantes podían ser inferidas gracias a este argumento. De acuerdo con ellas podemos ver qué propósitos tiene el argumento. Serán dos objetivos diferentes, aunque, evidentemente, relacionados de modo estrecho:

a) Refutar el antropocentrismo

El argumento muestra que el antropocentrismo es una posición que no puede ser justificada apelando a atributos o a relaciones que haya seres humanos que no satisfagan. (La versión bicondicional logra este objetivo mejor que la categórica, ya que es claro que sus premisas no tienen ninguna relación con las antropocentristas).

b) Ayudar a considerar qué criterios pueden ser moralmente relevantes y cuáles no

Una conclusión del argumento es que la única manera de justificar la consideración igualitaria de todos los seres humanos implica rechazar los criterios que excluyen a los animales no humanos. Ahora bien, esto podría interpretarse de una manera particular. Podríamos considerar quizás que la razón última por la que debemos tener en cuenta a los animales no humanos sería la necesidad de proteger a todos los humanos. Aceptaríamos así la protección de todos los humanos como nuestro punto de partida, que sería incluso anterior a la selección del criterio que debe determinar nuestras decisiones morales. Este no parece, no obstante, un modo muy apropiado de entender la forma en que deberíamos proceder en nuestras reflexiones morales. Procediendo así estamos operando mediante lo que parece una racionalización mediante la cual se busca dar una justificación a nuestras creencias sobre quién debe ser objeto de consideración. Parece que así buscamos encontrar una regla de la que podamos derivar los resultados que queramos concluir desde un principio.

Hay, sin embargo, un modo diferente en el que la conclusión del argumento puede inferirse. Si consideramos que las consecuencias que se derivan de un criterio son inaceptables, ello debe llevar a que nos preguntemos si ese criterio se encuentra justificado. Por lo tanto, si consideramos que la desconsideración moral de los humanos que pueden sentir sufrimiento y bienestar es inaceptable, ello debe llevar a que nos preguntemos si los criterios que privan de plena consideración a

los animales no humanos se encuentran justificados. De este manera, el segundo propósito de este argumento es de tipo heurístico. Nos invita a cuestionarnos si los criterios en los que se basan los argumentos en defensa del antropocentrismo son moralmente relevantes. Y, en consecuencia, si concluimos que no lo son, a reflexionar sobre qué tipo de criterio moral sería más apropiado asumir.

Es más, tal vez podamos ir algo más lejos. Si pensamos que todos aquellos seres humanos que pueden sentir sufrimiento y bienestar deben ser considerados de manera igualitaria, podemos concluir que lo que realmente importa para ello es su capacidad de recibir daños y beneficios por lo que hagamos. Y, en base a esto, podemos concluir que el criterio para ser moralmente considerable debería ser este. Si llegamos a esta conclusión, el requisito de justificar nuestras decisiones morales sobre la base de razones válidas de un modo universalizable implica que lo que realmente importa para ser objeto de respeto es la capacidad de recibir perjuicios o beneficios. Para dar cuenta de forma más adecuada de esta cuestión veremos posteriormente otro argumento distinto. Pero antes es necesario examinar las distintas respuestas presentadas ante el que hemos analizado hasta aquí.

3.3.5. Respuestas al argumento de la superposición de especies

Se han dado varias respuestas al argumento que acabamos de ver, con el objeto de esquivar la consecuencia ya citada (la privación de protección para muchos seres humanos) sin dejar de mantener la desconsideración de los restantes animales. Veremos aquí algunas de las más representativas. Estas serán de distintos tipos. Por un lado, se encontrarán aquellas que no llegan a valorar realmente lo que el argumento plantea. Por otra parte, estarán aquellas que no aceptan la crítica planteada por este argumento y que pretenderán dar cuenta del modo en que es posible que la superposición de especies resulte irrelevante desde un punto de vista moral. Finalmente, cabrá citar aquellas posiciones que acepten el hecho de que sus criterios excluyen también a un determinado número de seres humanos y que

busquen, en consecuencia, dar alguna razón para que su postura antropocéntrica pueda seguir sosteniéndose.

3.3.5.1. Respuestas que no efectúan una valoración de la cuestión

A menudo se procede como si las cuestiones que el argumento presenta no mereciesen ser consideradas. Las ocasiones en las que a lo largo de la historia se ha guardado silencio sobre el hecho de que no todos los humanos cumplen ciertos requisitos resultan incontables: podríamos decir que por cada afirmación de que un atributo resulta específico humano se ha dado un caso de mutismo en lo tocante a aquellos seres humanos que carecerían de aquel. El hecho de que esto haya sucedido en el pasado puede ser visto como una falta de miras notable por parte de quienes defienden el antropocentrismo. Pero que ocurra en la actualidad resulta todavía más grave, pues se trata de un argumento que ha sido formulado con perfecta claridad por toda una serie de autores. Veremos a continuación de qué forma puede tener lugar una desatención de este tipo.

a) Vuelta a una posición definicional

En ocasiones, este argumento es confrontado simplemente presentando en su contra un enfoque antropocéntrico definicional. Gerald Paske sostiene una posición así cuando argumenta que

> "marginal humans" are humans. They are member of the human family. They are "one of ours" in a way that no non-human can be.[146]

[146] Paske, Gerald H., "In Defense of Human 'Chauvinism': A Response to R. Routley and V. Routley", *Journal of Value Inquiry*, 25, 1991, 279-86, p. 285.

Philip Devine mantiene también una perspectiva de este tipo, al afirmar:

> Even if we should think that it is a morally less grave matter to kill a human being lacking the intelligence of a pig than to kill an adult or infant of normal intelligence, it would be hard to acccept the conclusion that such killing would be a less grave matter than the killing of a pig.[147]

Al analizar el antropocentrismo definicional vimos ya las razones que tenemos para descartar esta posición. No repetiremos aquí, pues, los argumentos ya dados entonces.

b) Asunción de que existe una solución aún no encontrada

Hay otra forma de reacción posible ante el argumento de la superposición de especies que evita dar una respuesta a este, que ha protagonizado Robert Nozick. Este ha sido uno de los primeros pensadores que trató la cuestión de la consideración moral de los animales no humanos con un mínimo de seriedad a finales del siglo pasado (y, de hecho, antes de que se diese el notable aumento de la atención por el tema que tuvo lugar desde la segunda mitad de la década de los setenta). Ha sostenido Nozick que los animales no humanos deben ser respetados, y hasta ha llegado a plantear argumentos interesantes cuestionando seriamente la aceptabilidad de su utilización.[148] Sin embargo, afirmará que la consideración que

[147] Devine, Philip, "The Moral Basis of Vegetarianism", *Philosophy*, 53, 1978, 481-505, p. 487.

[148] En su obra *Anarchy, State and Utopia* presenta Nozick la siguiente comparación. Imaginemos que queremos hacer un poco de ejercicio físico y nos gusta el béisbol, así que optamos por ejercitarnos moviendo un bate. Ahora bien, el problema es que disponemos de un espacio muy reducido para hacerlo y a nuestro lado se encuentra una vaca, de manera que al batear golpearemos violentamenta su cabeza y la mataremos. Ciertamente,

alguien deba recibir por el hecho de ser humano habrá de ser claramente diferente de la que un animal no humano merezca. En sus comentarios a propósito de tal afirmación indica primeramente que las capacidades de los animales no humanos son reducidas, si las comparamos con las humanas.[149] Parece que con ello pretende levantar un argumento en términos morales. Pero va a ver tal empresa frustrada cuando se tenga que enfrentar al argumento de la superposición de especies. Ante este, su respuesta no irá mucho más allá de una mera afirmación de presupuestos antropocéntricos. Dirá así:

> These people are, after all, human beings, of the same species as we, however retarded or impaired.[150]

Afirma Nozick que los humanos deben ser vistos sobre un "tapete" distinto a aquel en el que contemplamos a los otros animales.[151] Pero no podrá explicar por qué la pertenencia a una determinada especie debe seguir resultando relevante cuando los criterios blandidos en defensa del antropocentrismo no son cumplidos. Nozick simplemente afirma:

---

dice este autor, podríamos tener otras formas de hacer ejercicio sin el bate, por ejemplo, dice, intentando tocar la punta de nuestros pies con los dedos, pero ello nos entretendrá menos. De manera que es únicamente un aumento en nuestras sensaciones placenteras lo que está en juego. ¿Qué optaremos por hacer? Indica Nozick que la necesidad de alimentarse podría ser satisfecha sin matar animales del mismo modo en que se podría hacer ejercicio físico de modo distinto al descrito. Tanto hacer ejercicio como alimentarnos son actividades necesarias, pero podríamos hacer ambas cosas sin propiciar la muerte de animales. Ver Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 37.

[149] Nozick, Robert, "Do Animals Have Rights?", in *Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, 305-10, p. 306.

[150] Ibid., p. 307.

[151] Ibid., pp. 306-7.

> Nothing much [...] should be inferred from our not presently having a theory of the moral importance of species membership that no one has spent much time trying to formulate one because the issue hasn't seemed pressing.[152]

Esta respuesta puede ser criticada por distintos motivos:

i) Una solución de este tipo resulta sorprendente por el hecho de que no aporta razón alguna. No parece que sea necesario extenderse en explicar esto, pues parece algo ciertamente patente.

ii) Por otra parte, esta respuesta, al margen de su limitada meticulosidad reflexiva, va a ser, asimismo, fácilmente rebatible por lo discutible de sus supuestos. Y es que, a la luz de la evolución del debate en los últimas tres décadas, en las que se han ensayado por parte de quienes defienden el antropocentrismo toda suerte de argumentos y propuestas, parece que podemos afirmar que lo que hace Nozick es más bien ignorar el fracaso cosechado en tal búsqueda. Como comenta Singer:

> 1) The search for a defence of speciesism was contrary to Nozick's remark, already well under way by 1983, and has not abated since.[153]
>
> 2) The time has come to reverse Nozick's remark: there is, by now, a good deal to be inferred from the failure of all this philosophical activity to find a sound defence of speciesism.[154]

[152] Ibid., p. 308.

[153] Singer, Peter, "A Response", in Jamieson, Dale (ed.), *Singer and His Critics*, Blackwell, Oxford, 1999, 269-335, pp. 295-96.

[154] Ibid., p. 296.

iii) Por otra parte, es importante destacar de qué forma la solución de Nozick puede ser esgrimida para justificar toda suerte de abuso. Richard Arneson lo pone de manifiesto del siguiente modo, señalando:

> The problem with this suggestion is that if it works at all, it works too effectively. Asked to justify favoring a demented human over a cognitively better endowed non-human, one responds that we see the human against a different tapestry of complex associations than we see the non-human animal. But by the same token, asked to justify discriminating in favor of Aryans and against Jews, the would-be discriminator can respond that there is no simple morally relevant distinction, but rather a difference so complex as to be effectively unstateable. We see the Jew placed in an intricate tapestry that is quite different from the Aryan tapestry.[155]

Cabría aun complementar lo que Arneson indica añadiendo que no solo podemos ver en un distinto tapete a quienes pertenezcan al grupo que queramos beneficiar, sino que si no tenemos ningún argumento para hacerlo es porque este no ha sido aún adecuadamente buscado.

Una postura como la aquí caracterizada por Arneson no sería aceptada por el propio Nozick. Sin embargo, este argumenta de un modo que la posibilita.

c) Necesidad de aceptación social de la filosofía

Nozick va a apelar a otro motivo distinto para no tener en cuenta este argumento. Partirá del hecho de que la mayoría de la gente (incluido él mismo)

[155] Arneson, Richard J., "What, if Anything, Renders All Humans Morally Equal", in Jamieson (ed.), *Singer and His Critics*, 103-28, p. 124.

asume las actitudes especistas como algo evidente y necesario. En base a esto, afirma Nozick que las opiniones de los filósofos morales no serán tenidas en serio mientras no prueben la existencia de una diferencia moralmente relevante entre humanos y otros animales.[156]

Este argumento termina con la posibilidad de reflexionar más allá de lo comúnmente aceptado. Ahora bien, las opiniones imperantes pueden incurrir en contradicciones flagrantes. Aceptar el planteamiento de Nozick en este punto supone cerrar toda posibilidad de mostrar tales inconsistencias y, en consecuencia, de corregirlas. Ello puede quizás resultarnos confortable y fácil de asumir a corto plazo. Pero implica, en realidad, renunciar a la reflexión.

Por otra parte, la renuncia a cuestionar contradicciones normativas entraña consecuencias que antes o después resultan inaceptables. Para mostrarlo, cabe incidir aquí en una idea que se repetirá a lo largo de esta investigación: los distintos ejemplos de actitudes ampliamente suscritas en el pasado que hoy en día mucha gente considera injustificables, como el racismo y el sexismo. De haberse aceptado en su momento el planteamiento que defiende aquí Nozick, nunca habrían sido contradichas. Con todo, podemos ver como muy positivo que tal cuestionamiento haya tenido lugar. En cualquier caso, incluso sin recurrir a ejemplos de este tipo tenemos motivos para rechazar una autocensura del pensamiento como la que aquí defiende Nozick, que resulta cognitivamente irracional.

d) Acusación de degradar a muchos seres humanos

Algunos autores, como Richard Norman y Leslie Francis,[157] arremeterán contra este argumento por considerarlo ofensivo para muchos seres humanos. Posner ha explicado esta idea, sosteniendo:

[156] Nozick, "Do Animals Have Rights?", p. 307.

[157] Francis, Leslie & Norman, Richard, "Some Animals Are More Equal than Others", *Philosophy*, 53, 1978, 507-27. Francis y Norman considerarán asimismo ofensiva la

> If we fail to maintain a bright line between animals and human beings, we may end up treating human beings as badly as we treat animals, rather than treating animals as well as we treat (or aspire to treat) human beings. Equation is a transitive relation.[158]

Cabría responder tal vez que el objetivo de quienes plantean este argumento es ciertemente diferente. Como señala Waldau:

> It is not merely the inclusion of all humans that is the target of antispeciesism advocates. Rather, the problem is the exclusion of all other animals solely because they are not members of the human species. It is the concentration on the species line as the border of moral considerability that has led to the charge that membership in the human species has been the real criterion for determining which animals are valued.[159]

Pero habría algo más que decir a este respecto. Lo cierto es que, como no resulta difícil constatar, son precisamente los propios defensores del antropocentrismo quienes están excluyendo (incluso aunque lo hagan de un modo tal vez inconsciente) a quienes pertenecen al amplio colectivo de seres humanos que no cumplen los criterios que *ellos mismos* han planteado como relevantes. Y no solo eso: la única actitud auténticamente respetuosa posible con estos seres humanos es justamente destapar este hecho y mostrar los motivos que ocasionan su exclusión (la apelación a la racionalidad, el lenguaje o facultades relacionadas como moralmente relevantes), para proceder a su supresión, con todas las

---

comparación de la liberación animal y la de los colectivos humanos desfavorecidos, entendiendo que trivializa esta última.

[158] Posner, "Animal Rights", p. 61.

[159] Waldau, Paul, "Speciesism: Historical Views", in Bekoff & Meaney (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, 321-22, p. 321.

consecuencias que ello tenga. Así, son curiosamente aquellos y aquellas que critican el antropocentrismo quienes realmente acuden en ayuda de todo este colectivo de seres humanos excluidos implícitamente por los criterios antropocéntricos, al oponerse a estos. Ciertamente, la relación que el argumento plantea es bicondicional. Pero la asunción de que se ha de privar de consideración a los animales no humanos (de donde se derivaría también la exclusión moral de ciertos humanos) no solo no está implícita en el argumento, sino que es precisamente defendida por quienes critican este. Por otra parte, es importante tener en cuenta que no es el argumento el que crea la relación bicondicional que señala: lo que este hace es, simplemente, mostrárnosla.

e) Acusación de degradar a los animales no humanos

John Rodman ha sostenido que el uso de este argumento supone una degradación de los animales no humanos. Mediante él, argumenta Rodman, estos son comparados a seres humanos carentes de ciertas capacidades. Ello resulta análogo, dice Rodman, a si dijésemos que las mujeres equivaldrían a hombres incompletos o defectuosos, por carecer de algunas de las características que normalmente los hombres poseen; o los humanos a cetáceos defectuosos, por estar privados de sónar.[160]

De hecho, esta línea de crítica asume lo que se supone que el argumento pretende cuestionar. Si los animales no humanos son degradados al ser comparados con los humanos que no poseen ciertas capacidades, ello conlleva que la carencia de estas es algo degradante. Pero si la posesión de tales capacidades resulta moralmente irrelevante (como se intenta mostrar mediante el uso del argumento), entonces no hay razón para pensar que esto sea así.[161] El supuesto en que se basa

[160] Rodman, John, "The Liberation of Nature?", *Inquiry*, 20, 1977, 83-131, p. 94.

[161] Curiosamente, acaba Rodman concluyendo que no existe ninguna obligación para que abandonemos el uso de animales no humanos –se opone a su domesticación, mas no a su

Rodman para criticar el argumento es precisamente una de las ideas que el argumento viene a cuestionar.

3.3.5.2. Respuestas que no aceptan el argumento de la superposición de especies

a) Negación de las diferencias

William Paton responderá al argumento afirmando que la existencia de seres humanos con diversidad funcional intelectual es puramente accidental y que futuros adelantos médicos eliminarán tal problema (poniendo como ejemplo el caso del cretinismo, para el que, indica, fue encontrada la cura en la década de 1890). Dirá así:

> We could indeed assert strictly there are no "hopelessly" defective human beings.[162]

Respuestas semejantes, aunque puedan resultar llamativas, han sido dadas también, con alguna variación, por otros autores. De este modo, H. J. McCloskey afirmará

> It is seldom that we can say with confidence that there is not potentiality for sanity and moral autonomy.[163]

---

consumo (véase ibid., p. 106) –, pero sin añadir que el uso de los seres humanos que tengan capacidades equivalentes a las de estos sea igualmente admisible. Asume así las prescripciones prácticas que el argumento de la superposición de especies cuestiona como especistas. Con esto nos encontramos con que en realidad Rodman acaba discriminando, y, con ello, degradando a los animales no humanos, no por utilizar este argumento, sino por no considerar qué criterios han de ser relevantes a la hora de tener intereses que respetar, algo que precisamente el argumento ayuda a ver.

[162] Paton, William, *Man and Mouse*, Oxford University Press, Oxford, 1984, p. 33.

[163] McCloskey, Henry John, "Moral Rights and Animals", *Inquiry*, 22, 1979, 23-54, p. 42.

No parece que un argumento así vaya a permitir saldar la cuestión. Las razones que este alega no resultan en absoluto convincentes. ¿Puede ser que en un futuro llegue el día en el que no nazcan humanos con diversidad funcional intelectual o mental? Esto parece, como mínimo, controvertido. Pero, en cualquier caso, lo más importante es que, aun si efectivamente Paton estuviese en lo cierto y ese día fuese a llegar, en este momento concreto la situación es otra: hoy en día *existen efectivamente* seres humanos privados de las capacidades citadas. Para muchos de ellos, *pace* McCloskey, no existe posibilidad alguna de llegar a ser autónomos en el sentido asumido por quienes defienden esta capacidad como criterio para establecer una diferenciación moral. El problema queda, por lo tanto, todavía abierto.

Para terminar, no debemos olvidar que, incluso aunque ningún humano tuviese diversidad funcional alguna, habría aún humanos que carecerían de las capacidades señaladas: los bebés. El argumento que Paton y McCloskey esgrimen los deja de lado.

Jon Wetlesen ha intentado dar una solución distinta en este punto mediante la introducción de la que, en su opinión, sería la diferencia entre "ability" y "capability". De acuerdo con Wetlesen, el primero de estos términos significaría la capacidad de algo, mientras el segundo de ellos denotaría la posibilidad de ser capaz de algo. Por "capability" se entendería así la posibilidad de tener una cierta "ability". Y lo moralmente relevante, en opinión de Wetlesen, no sería la posesión de una cierta capacidad, sino la de la posibilidad de esta. La cuestión, pues, sería si los seres humanos que no poseen ciertas capacidades –"abilities"– poseerían, sin embargo, las "capabilities" vinculadas a ellas. Esto es, si, a pesar de no poseer de hecho ciertas capacidades, poseerían la posibilidad de poseerlas. Según Wetlesen, no podemos realmente saber si ello es así: puede ser que estos seres humanos carezcan tanto de las capacidades como de la posibilidad de tenerlas, o puede que

aún mantengan esta última. De este modo, propone Wetlesen que les demos el beneficio de la duda.[164]

Un argumento como este parece ciertamente pobre. El propio Wetlesen dice:

> Admitedly, this is a somewhat *ad hoc* assumption. Even if it is not a good scientific explanation, however, it may be a good moral reason.[165]

Se trata a todas luces de un recurso ingeniado con el fin de parchear consecuencias no deseadas de una posición que, por lo demás, disfruta del apoyo de Wetlesen. Ello puede llevarnos a sospechar que probablemente constituya un mal argumento. Es cierto que no es algo que tenga que implicar necesariamente que así sea. Sin embargo, cuando se analiza la cuestión se descubre que efectivamente es así. En primer lugar, la distinción entre "ability" y "capability" no es completamente clara en términos prácticos. En segundo lugar, incluso si la aceptamos acríticamente, encontramos que la solución de Wetlesen sigue resultando muy cuestionable. Si hablamos de capacidades cuya posición puede ser confirmada empíricamente, encontramos que muchos seres humanos no solo no poseen ciertas capacidades, sino tampoco la posibilidad de tenerlas. La diferencia entre la posesión de una cierta "capability" y su correspondiente "ability" se daría únicamente en la medida en que algún factor contingente impidiese que una facultad poseída de hecho por ciertos seres humanos pudiese ser ejercida por estos. Ahora bien, si es así, es claro que muchos seres humanos no poseerán determinadas "capabilities" que autores como Wetlesen entienden como relevantes. El propio hecho de que Wetlesen tenga que asumir que no podemos saber si estos seres humanos las poseen o no muestra esto. De este modo, cabe concluir que la posesión de una cierta "capability" no es susceptible de ser comprobada. Pasamos así a asumir una posición de tipo metafísico cuya plausibilidad no tenemos forma alguna

[164] Wetlesen, Jon, "The Moral Status of Beings Who Are Not Persons: A Casuistic Argument", *Environmental Values*, 8, 1999, 287-323, pp. 301-2.

[165] Ibid., p. 302.

de comprobar. Revisaremos las posiciones de este tipo más adelante (y veremos entonces que hay razones de peso para considerar que estas no se encuentran justificadas). Por lo de ahora, valga decir que no podemos considerar que una solución como la de Wetlesen realice realmente una apelación a la posesión de ciertas capacidades cuya posesión resulta comprobable.

Cabe indicar, finalmente, que no se puede sostener con éxito una posición que trace un dominio moral sobre la base de la posesión de ciertas capacidades sin poder dar cuenta de hecho de que tales capacidades sean efectivamente poseídas por aquellos en torno a los que tal dominio se traza. Por este motivo hay que concluir que, si su explicación no es una buena explicación empírica, no podrá ser una buena explicación moral en modo alguno, como sugiere Wetlesen.

b) Negación de la utilidad del uso de seres humanos

Jan Narveson plantea el siguiente argumento para distinguir la situación de los seres humanos con diversidad funcional intelectual o los niños de la de los animales no humanos:

> 1) There is an evident problem about the treatment of what I have called "marginal cases" on this view, of course: infants, the feeble-minded, and the incapacitated are in varying degrees in the position of the animals in relation to us, are they not? True: but the situation is very different in several ways. For one thing, we generally have very little to gain from treating them well. For another, marginal humans are invariably members of families or members of other groupings, which makes them the object of love and interest.[166]

[166] Narveson, Jan, "Animal Rights Revisited", in Miller & Williams (eds.), *Ethics and Animals*, 45-59, p. 58.

> 2) Various animals have much to offer us which motivates impositions on them: the culinary interest, of course, but also in furs, etc. Apart from the special case of medical experimentation there is no comparable systematic interest in marginal humans.[167]

De este modo, lo único que distinguiría la situación de unos de la de otros sería el interés que tengamos en su explotación. Se apela a la circunstancia práctica de que no tenemos interés en usar a ningún ser humano. Esta asunción no es ya dudosa, sino claramente falsa. Los seres humanos son susceptibles de ser utilizados en prácticas en las que hoy día se usan animales no humanos. Y, en realidad, lo han sido en el pasado y lo continúan siendo hoy (los experimentos realizados con prisioneros en Alemania durante la Segunda Guerra Mundial son solo un ejemplo de ello). De hecho, explícitamente reconoce Narveson que en este ámbito sí podría resultar de utilidad tal empleo.[168] Paton ha intentado destacar una diferencia en este punto, señalando que

> as a practical point, it is unlikely to be regarded as scientifically satisfactory that whatever experiments done should be done, not on normal adult organisms, but on the infantile, congenitally deficient, senile, or diseased.[169]

Sin embargo, esto parece ser una racionalización dirigida a justificar el empleo de no humanos censurando el de humanos. Es presumible que el organismo

[167] Narveson, Jan, "On a Case for Animal Rights", *The Monist*, 70, 1987, 31-49, pp. 46-47.

[168] Tiene en mente este autor otros usos, como el culinario, pero incluso en un caso como este se podría recordar que muchas sociedades humanas han sido antropófagas, de manera que, ni aun llevando el argumento a lo que se tendrían por extremos, se ve este libre de réplica.

[169] Paton, *Man and Mouse*, p. 33.

de un bebé o de un ser humano que padezca cierta enfermedad guarde diferencias con respecto al del estereotipo de humano adulto. Pero desde luego no parece asumible que tales diferencias vayan a ser mayores que las que encontremos entre el organismo de tal estereotipo y el de un animal no humano, por mucho que ambos sean "normales" y "adultos". Hay diferencias estructurales entre los organismos de animales de diferentes variedades. Y hay también diferencias entre los de animales que pueden ser clasificados dentro de una sola especie (como ocurre en el caso de los humanos, que Paton refiere). Pero estas últimas son mucho menos significativas. Y si tales diferencias puedan alterar algunos resultados, parece que en el caso de los animales no humanos las posibilidades de que ello ocurra serán mucho más altas. Asimismo, hay que indicar que precisamente gran parte del conocimiento que se busca saber es sobre cómo funcionan o reaccionan a un medicamento los organismos enfermos, que son los que se busca curar, más que los sanos. O, por supuesto, sobre cómo esto ocurre en el campo de la pediatría o la gerontología.

Por otra parte, podemos señalar un campo en particular, relacionado con el anterior en el sentido de centrarse también en el ámbito de la biomedicina, donde sin duda la disponibilidad de cuerpos humanos sin obstáculos morales proporcionaría beneficios innegables a otros sujetos humanos: el de su cría para la obtención de órganos para transplantes. Quienes asuman una posición como la de Narveson habrán de ver esta práctica como aceptable. Quienes no lo veamos así hemos de rechazar la afirmación de Narveson de que podemos valernos de otros sujetos como recursos si ello nos es de utilidad.

c) Confusión entre consideración ecuánime de intereses e intereses con un mismo contenido

Una respuesta diferente al argumento que estamos analizando ha sido dada por Elizabeth Anderson, quien ha sostenido lo siguiente:

> 1) There is some evidence that chimps and parrots can be taught a language, at least up to the linguistic level of a toddler. There are some human beings whose potential for language development is limited to the level of the average toddler, and hence no greater than the potential for language possessed by chimps and parrots. It is evident that any human, even with such limited linguistic capacities, has a moral right to be taught a language. If the AMC[170] is right in deriving moral rights from individual capacities, then chimps and parrots also have a moral right to be taught a language.[171]
>
> 2) There is evidence that sophisticated mammals, such as the great apes and dolphins, have intellectual, affective and agentic capacities at least equal to that of toddlers. Let us suppose that this is so. Human toddlers have a moral right to have their needs for food, shelter, and love directly provided by humans in human society. It therefore follows from the AMC that each individual great ape and dolphin also has a moral right to have its needs directly provided by humans in human society.[172]

Como podemos comprobar, Anderson incurre en el mismo error que hemos visto ya que Midgley cometía. Confunde tener en cuenta los intereses de alguien con considerar que tales intereses han de ser de un tipo particular. Como hemos visto cuando examinamos tal error (no es necesario repetir aquí toda la argumentación presentada entonces), la consideración ecuánime de intereses no implica estar ante intereses iguales, con el mismo contenido. Lo que el argumento

[170] Por "AMC" refiere Anderson "argument from marginal cases", esto es, la denominación que hemos rechazado para el argumento de la superposición de especies.

[171] Anderson, Elizabeth, "Animal Rights and the Values of Nonhuman Life", in Sunstein & Nussbaum (eds.), *Animal Rights*, 277-98, p. 281.

[172] Ibid., p. 283.

muestra es, simplemente, que algunos humanos incumplen requisitos que han sido propuestos por defensores del antropocentrismo como determinantes para que los intereses de quienes los poseen cuenten más que los de los animales no humanos (que, de acuerdo con ciertos enfoques, no tendrán intereses en absoluto). Así, la conclusión es que, si pensamos que los intereses de estos deben ser tenidos en cuenta plenamente, debemos abandonar la idea de que satisfacer los requisitos que estos incumplen es una condición necesaria para ello (lo que supone que los intereses de los animales no humanos habrán de ser también plenamente considerados). La conclusión, pues, no es que estos humanos tengan los mismos intereses que los animales no humanos poseen. Ahora bien, hemos de recordar que intereses diferentes pueden tener la misma importancia. Considerar los intereses de dos individuos distintos no implica asumir que estos sean intereses del mismo tipo. Anderson afirma:

> The criticisms I have made of the AMC are not directed against the idea that animals have rights. They are directed against simplistic ways of justifying animal rights, and simplistic ways of defining their contents.[173]

Como hemos visto, el motivo de que afirme esto es que no ha comprendido esta autora correctamente el objeto del argumento: lo ha entendido de un modo simplista y distorsionado, y por ello ha creído que el propio argumento era él mismo simplista. La confusión se explicita de hecho en este párrafo, en el que atribuye al argumento la definición de los contenidos de los derechos que estos habrían de tener.[174] Esto al margen, por otra parte, de que si efectivamente los

[173] Ibid., p. 290.

[174] Asimismo, conviene no olvidar, aunque parece ir de suyo, que el argumento no tiene una aplicación limitada a aquellos casos en los que la teoría que defendemos se centra en el reconocimiento de derechos morales. Funciona del mismo modo si defendemos un enfoque diferente (por ejemplo, uno utilitarista o uno centrado en la virtud, o cualquier

delfines y chimpancés tienen un interés en ver sus necesidades cubiertas como los niños y niñas, entonces efectivamente *sí tendremos razones* para cubrir tal intereses.

d) Piedad y benevolencia

Otro tipo de réplicas al argumento de la superposición de especies, más frecuentes de lo que podría parecer, incluyen la repetición de toda una serie de tópicos sobre la necesidad de respeto de los seres humanos. Estos son presentados con el fin de evitar indicar proporcionar alguna razón clara que explique tal asunción. Así se prescinde de explicar por qué pueden ser moralmente excluidos los animales no humanos pero no los humanos con diversidad funcional intelectual o los niños. El fin de todo esto parece ser evitar referirse a la capacidad de sufrir y disfrutar como lo relevante a tales efectos, dado que con ello se garantizaría también la protección de los animales no humanos. Este planteamiento fue defendido por Michael Allen Fox en un primer momento en la evolución de su pensamiento (pues este autor mantuvo un punto de vista antropocéntrico únicamente en sus primeros textos: sometió más adelante las posiciones que mantenía en ellos a una profunda revisión, abandonándolas finalmente y pasando a adoptar una postura contraria al antropocentrismo que sigue sosteniendo a día de hoy). El primer Fox planteó inicialmente una teoría de la comunidad moral que excluía a todos aquellos seres privados de la capacidad de tener responsabilidades morales. Pero distintos autores atacaron sus asunciones por medio del argumento de la superposición de especies. Entre ellos Tom Regan, quien afirmó:

> If Fox opts for the capacity criterion, he must abandon his belief that those humans who lack autonomy nonetheless have basic moral rights, whereas, if he continues to believe

otro que no asuma el lenguaje de los derechos). Es un argumento que se compromete únicamente con la consideración que los intereses deben tener.

> that these humans have these rights, then he must give up the view that autonomy is a necessary condition for rights possession.[175]

Al enfrentarse a esto, Fox buscó una solución en otro lugar. Así, quiso hacer una excepción en el caso de los seres humanos privados de estas, afirmando:

> It seems to me that charity, benevolence, humaneness and prudence require such an extension and that it is not inconsistent with a theory of morality that makes rights or autonomy central.[176]

Una posición como esta (que Simon Cushing ha denominado "beneficent agentism")[177] va a resultar objetable en distintos puntos. Primeramente, cabe observar que Fox presenta inicialmente su argumento afirmando que el criterio para la consideración moral deberá ser la pertenencia a una comunidad moral, para lo cual han de poseerse ciertas capacidades. Otras consideraciones, como la posibilidad de ser beneficiado, son dejadas, así, de lado. Sin embargo, poco después, criterios distintos del inicialmente indicado son no solo permitidos sino incluso introducidos como parte fundamental de la propuesta teórica defendida. La inconsistencia es aquí notoria.

Aparte de esto, la réplica fundamental que cabe dar a un planteamiento de este tipo resulta clara: ¿por qué es posible apelar a la benevolencia en ciertos casos y no en otros? Puede ser mantenida de un modo consistente una posición pluralista que asuma ambos principios (benevolencia y autonomía) como válidos. Pero esto no

---

[175] Regan, Tom, "Fox's critique of Animal Liberation", *Ethics*, 88, 1978, 126-33, p. 132.

[176] Fox, Michael Allen, *The Case for Animal Experimentation*, California University Press, Los Angeles, 1986, p. 63. Sustituye Fox en este texto otros argumentos que había defendido ocho años antes.

[177] Cushing, Simon, "Against 'Humanism': Speciesism, Personhood and Preference", *Journal of Social Philosophy*, 34, 2003, 556-71, p. 560.

aporta un motivo para que su aplicación pueda tener lugar tan solo en el caso de un cierto número de sujetos. Simplemente se asume –sin presentar un argumento que lo justifique– que deben resultar aplicables en el caso de los seres humanos y no en el de los animales no humanos. ¿Pero cuál es la razón para ello? ¿Por qué motivo han de entrar en juego la benevolencia o la piedad si estamos ante un ser humano y no si estamos ante un animal no humano, cuando ambos poseen las mismas capacidades con respecto a los criterios que el primer Fox considera moralmente relevantes? No podemos asumir que ello se debe al distinto trato que humanos y no humanos merecen, pues esto es precisamente lo que este argumento intentaba demostrar. No podemos probar algo si para hacerlo tenemos que presuponerlo en nuestras premisas, que es lo que ocurre en este caso. Lo que hace así el primer Fox es defender, pues, una discriminación especista.

Para terminar, cabe apuntar que, si la benevolencia y la piedad nos mueven a actuar de un modo contrario a lo predicado por los principios inicialmente asumidos, tal vez es que debamos dudar de estos.

e) Futuros adultos

Finalmente, otras respuestas a este argumento que se dirigirán únicamente al caso de los niños pequeños y dejarán sin respuesta el de todos aquellos seres humanos cuya carencia de las capacidades aducidas en defensa del antropocentrismo sea permanente. Toda una serie de autores y autoras van a negar que los niños pequeños puedan ser excluidos del colectivo de seres humanos a considerar como "agentes racionales". Así, para justificar un trato preferente en este caso, Michael Leahy afirmará:

> Babies [...] have the *potential* to develop into normal autonomous persons.[178]

[178] Leahy, *Against Liberation*, p. 205.

Devine defiende igualmente esta posición, manteniendo que

> members of the human species who are not persons [...] by virtue of their potentiality, still ought to be treated, in some respects as if they were persons.[179]

A su vez, también McCloskey afirmará:

> I suggest that it is meaningful to ascribe rights here on the basis of what would be/will be the moral will of the being who is now an infant.[180]

Esta idea, sin embargo, puede ser cuestionada. Veremos distintas razones que podemos tener para su rechazo:

i) *El hecho de poseer ciertas capacidades potencialmente no significa poseerlas de hecho*. Por el contrario, significa lo opuesto: no poseerlas. Como señala Engelhardt (que será, por cierto, un defensor del uso de animales no humanos):

> If x is a potential y, it follows that x is not a y. If fetuses are potential persons, it follows clearly that fetuses are not persons. As a consequence, x does not have the actual rights of y, but only potentially has the rights of y. If fetuses are only potential persons, they do not have the rights of persons.[181]

[179] Devine, "The Moral Basis of Vegetarianism", pp. 503-4.

[180] McCloskey, "Moral Rights and Animals", p. 42.

[181] Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, p. 111.

No comprender esto lleva al menos a dos posibles confusiones. La primera de ellas podemos descubrirla en los comentarios que sobre la cuestión realiza Ronald Dworkin. Este ha indicado lo siguiente:

> Infancy and childhood are, in normal cases, stages in the life of a being who will have the capacity for judgement [...] Moreover, in the case of children and infants this is already an actual being, not merely a possible one, since its conscious life has begun.[182]

Y lo mismo defenderá Thomas Scanlon, que dirá:

> Infants and young children are not separate kinds of creatures. Rather, infancy and childhood are, in normal cases, stages in the life of a being who will have the capacity for judgment-sensitive attitudes. Moreover, in the case of children and infants this is already an actual being, not merely a possible one, since its conscious life has begun.[183]

La confusión en este pasaje resulta clara: sostienen Dworkin y Scanlon que en el caso de los niños estamos ante seres que ya son actuales, no meramente potenciales. Pero el hecho es que lo que son en acto es seres conscientes, pero no seres con la que llama "capacity for judgement".

El propio Engelhardt comenta cuál es la segunda confusión a que lleva la referencia a la potencialidad, advirtiendo que

> the language of potentiality is itself misleading, for it is often taken to suggest that an *x* that is a potential *y* in some mysterious fashion already possesses the being and

[182] Dworkin, Ronald, *Life's Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia*, Harper Collins, London, 1993, p. 185.

[183] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 185.

> significance of *y*. It is therefore perhaps better to speak not of *x* being a potential *y* but rather of its having a certain probability of developing into *y*.[184]

Una vez considerado esto, parece que deberíamos efectuar una clara distinción entre los que son habitualmente señalados como potenciales poseedores de ciertas capacidades y los poseedores *de hecho* de estas.

ii) *La potencialidad de convertirse en seres con ciertas capacidades no es únicamente poseída por los niños*. La defensa de la potencialidad nos lleva a tener que dar igualmente la protección que pediremos para una niña pequeña a un embrión (aunque dejemos de lado a los óvulos u espermatozoides, que no consideraremos como adultos humanos potenciales en la medida en que para ello es preciso que haya fecundación). Al fin y al cabo, todos estos pueden ser vistos como seres humanos adultos potenciales. Si consideramos que esta solución es inapropiada, porque entendemos que los bebés deberían disfrutar de un tipo de protección moral que los embriones no necesitarían, tendremos que rechazar la idea de que tener potencialmente ciertas capacidades sea un criterio moralmente relevante.

iii) *Posibilidad de daños si no hay consecuencias futuras.* Si se causa a un niño pequeño un daño del que no se vaya a resentir cuando sea mayor, este será enteramente aceptable. Imaginemos que sometemos a un bebé a alguna tortura que no le dañará físicamente para el futuro. Supongamos que, gracias a algún tipo de terapia, este, pasado su mal trago, simplemente se olvida de lo que ha pasado, y a lo largo de su vida lo sucedido ya nunca se le viene a la mente ni aun de modo inconsciente, de manera que el hecho no deja tampoco ninguna clase de trauma o huella en él. Nuestro protagonista simplemente vive de ahí en adelante su vida con tranquilidad, sin que en nada le afecte en el futuro lo que le ha ocurrido en ese

[184] Ibid.

momento de dolor. De ser así, tendríamos que convenir, el daño al que supuestamente habremos sometido a este sujeto no será tal: pues cuando lo padeció no era todavía un sujeto moralmente relevante, y cuando se convirtió en tal (al hacerse adulto y adquirir las capacidades que para Leahy y McCloskey son moralmente relevantes) no se vio ya afectado por él. Por lo tanto, siguiendo tal razonamiento, torturar a este chico no habría sido nada moralmente reprendible. Si se diesen circunstancias como las mencionadas podríamos golpear con indiferencia al niño, por mucho que llore y se queje. Nuestro acto resultará equiparable a golpear una mesa.

Podemos pensar que un tipo de situación como esta nunca se va a dar en realidad, pues cualquier maltrato que recibamos de pequeños quedará siempre, de un modo u otro, grabado en nuestra mente, siendo fuente de futuros traumas, complejos, miedos, etc. Pero con tal objeción estamos introduciendo un freno meramente contingente al abuso de los menores. Si en un momento dado llegásemos a descubrir una forma de agresión a estos que no dejase secuela, esta sería plenamente aceptable. Ello nos ilustra de qué manera, en realidad, el recurso a la potencialidad resulta insuficiente para el cometido por el que es introducido.

Más aun, siguiendo este mismo argumento nos lleva a descubrir que una posición como esta implica que no habrá motivo alguno para tener en cuenta los intereses de un niño que sepamos con certeza que nunca se convertirá en un agente moral (por ejemplo, en el caso de que este padezca alguna enfermedad en estado terminal). Como apuntaba ya Nelson,

> we cannot object that we would thus injure the future interests of children: for death is characterized precisely by the fact that it prevents future interests from developing.[185]

Evelyn Pluhar insistirá también en esta idea, señalando:

[185] Nelson, *System of Ethics*, p. 143.

> The proposal that normal human infants be accorded full protection on behalf of the full persons they will eventually be fails [...] The difficulty is that infant protection is based upon the hypothetical existence of future rights holders into which these infants have turned. *But if we decide to exploit any of these infants in ways that would prevent them from ever achieving the status of rights holders, no* wrong would be done! If we significantly impair them mentally, or *kill them*, no future rights holders can have any claims on us.[186]

Por este motivo es por lo que Engelhardt ha defendido que deberíamos tener

> rules against maiming and injuring but not against killing fetuses and infants.[187]

Una posible réplica que cabría plantear a esta posición es que, si matamos o impedimos que un potencial sujeto humano adulto se desarrolle como tal, estamos ocasionando un mal a este, aunque él nunca lo llegue a saber o percibir, al privarle de su existencia como sujeto dotado de ciertas capacidades intelectuales. Una objeción así resulta, en primer lugar, una respuesta solo parcial al argumento que hemos visto aquí, pues, como mucho, nos situaría ante el imperativo de no matar a los niños (así como a los óvulos fecundados, incluso dejando de lado la cuestión de aquellos sin fecundar y los espermatozoides), pero no operaría en los casos en los que la muerte del adulto potencial no la causásemos nosotras o nosotros. Pero el principal problema con el que esta posición se encuentra es que no solo no evita la primera consecuencia del recurso a la potencialidad que habíamos señalado, sino que la refuerza. Dice de nuevo, en esta línea, Pluhar:

[186] Pluhar, *Beyond Prejudice*, p. 111.

[187] Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, p. 115.

> If one replies that these beings would have existed had we not decided as we did, and that we have counterfactually, as it were, violated their right to life, the reply is obvious. If we violate future beings' right to life by preventing them from coming to be, every act of contraception, every act of abstinence, is equivalent to murder.[188]

Así, quienes quieran evitar tal conclusión deberán rechazar la propuesta de la que se deriva. De tal forma, el recurso a la potencialidad quedará también invalidado. Angelika Krebs propone, con todo, una opción alternativa para poder esquivar esta última objeción sin renunciar a defender una postura semejante a la de Leahy en este punto. Señala esta autora que, a la hora de considerar el trato merecido por un sujeto, lo importante no son las necesidades o intereses que posee en ese momento. Por el contrario,

> the *entirety* of this being's life must be considered.[189]

Este es el argumento que va a ser utilizado por Krebs para afirmar que los niños deberán ser considerados moralmente de modo equivalente al de los adultos. Para ello nos pone el ejemplo de humanos adultos durmiendo o con dolencias transitorias que disminuyesen sus capacidades cognitivas.[190] Defiende Krebs que el hecho de que en tales situaciones estos sujetos no se encuentren haciendo uso de las capacidades necesarias (en opinión de esta autora) para resultar considerable moralmente no quiere decir que, llegado un determinado momento, no puedan recobrar o adquirir tales facultades. De tal modo, estaría fuera de lugar tratarlos como si no fuesen sujetos dotados de ellas.

Una solución así continúa siendo criticable, al menos de dos modos:

---

[188] Pluhar, *Beyond Prejudice*, p. 112.

[189] Krebs, Angelika, *Ethics of Nature*, de Gruyter, Berlin, 1999, p. 116.

[190] Ibid.

a) *Muerte en la infancia*. En primer lugar, la propuesta de Krebs no anula la objeción antes planteada a propósito de los niños que nunca llegarán a poseer las capacidades que para Krebs resultan moralmente relevantes. Si aceptamos el planteamiento de esta autora, resultaría tal vez inaceptable matar a potenciales sujetos con las capacidades señaladas por los defensores del antropocentrismo, o privarles de su potencial como tales. Sin embargo, no habría nada que decir en el caso de quienes, al margen de nuestra intervención, inevitablemente terminarán su vida sin llegar a ser nunca sujetos dotados de las capacidades exigidas por los defensores y defensoras del antropocentrismo. Para aquellas niñas y niños que padezcan enfermedades incurables que les impidan llegar a adquirir tales capacidades, la misma situación de desprotección continúa.

b) *Referente arbitrario*. En segundo lugar, hay algo un tanto curioso en un llamamiento como el de Krebs a considerar la totalidad de una vida. Cree Krebs que los intereses de un ser con características e intereses equivalentes a los de un niño pequeño no deben ser considerados como los de otro dotado de características e intereses equivalentes a los de un adulto humano dotado de plenas capacidades cognitivas. De ahí que apele a la necesidad de que lo que se considere sea la totalidad de nuestra vida. Ahora bien, si hacemos caso a la exigencia de que se considere la totalidad de la vida del individuo, lo que tendremos que hacer es sumar la consideración moral de la que este debería disfrutar en cada uno de los momentos en que vive. Pero esto no es lo que busca Krebs. Lo que ella pretende es tomar como referente el momento en la vida de un sujeto en el que este posee determinadas capacidades. Sin embargo, ello parece algo arbitrario. ¿Cuál es el motivo para obrar así? ¿Por qué no deberíamos considerar en cambio, siguiendo tal lógica, algún momento en la vida de tal individuo en el que este carecería de dichas facultades? De ser así, podríamos dejar de tener en cuenta los intereses de un ser que tuviese las características precisas para ser considerable moralmente si en algún momento en el pasado no hubiese poseído estas. Estaríamos aquí también considerando la totalidad de su vida. Tal modo de proceder, sin embargo, parece que podría ser cuestionable, pues implicaría la desatención de los intereses

poseídos por el individuo en el momento concreto en el que los posee. De esta forma, si se rechaza tal modo de proceder parece arbitrario considerar que lo inverso (que es lo que la posición de Krebs defiende) pueda ser aceptable.

Estas objeciones muestran que tampoco la propuesta de Krebs tiene éxito a la hora de defender este criterio.

Para concluir, cabe decir en este punto que, en realidad, las distintas posiciones que echan mano de este criterio pueden ser cuestionadas de otras dos maneras que no hemos desarrollado hasta aquí:

1) *Se olvida lo asumido por moralmente relevante*. Esta objeción resulta común a la mayoría de las respuestas al argumento de la superposición de especies. Una cláusula como la que introducen aquí estos autores solo puede tener sentido si se asume que, de no introducirla, el trato que recibirán los niños pequeños será distinto del que recibirán los adultos. Ahora bien, tal idea descansa en la asunción –que quienes defienden este criterio suscriben, como vemos– de que a lo largo de nuestra vida las capacidades que deberían determinar nuestro trato van cambiando. Las características e intereses que en su opinión son moralmente relevantes varían. De acuerdo con esto, su propuesta llevaría a tratar a un sujeto de modo no acorde con lo que resultaría moralmente relevante, lo que parece fuera de lugar.

2) Solo *deberes indirectos hacia las niñas y niños*. Para finalizar, no ha de dejar de tenerse en cuenta que estos autores no nos están dando motivos de clase alguna para tener en cuenta los intereses de niñas y niños por ellos mismos. Por el contrario, plantea la cuestión del siguiente modo: debemos considerar los intereses de los niños exclusivamente porque se trata de criaturas cuyos intereses, el día de mañana, serán considerables, no porque lo sean aquellos que poseen en el presente. La mayoría probablemente rechazaremos esta posición como inaceptable. Pero no es más que una consecuencia del recurso a criterios expresamente diseñados para no considerar moralmente a los animales no humanos.

Parece, pues, que no hay forma de excluir a los niños pequeños del alcance de los criterios que, de forma mayoritaria, han sido propuestos para la defensa del antropocentrismo desde la base de las capacidades de los individuos.

e) Posibilidad de reconocer los intereses de otros humanos

Otra respuesta a este argumento ha sido presentada por Ted Benton. Este ha observado:

> Where human individuals are impaired in their moral agency, or where this complex of capacities is as yet undeveloped, claims made on their behalf may be authorized by an appeal to counterfactuals. We can ask, and plausibly answer, questions as to what claims these individuals would make if they were able to make moral claims on their own behalf.[191]

Las afirmaciones que hace aquí Benton parecen ciertamente adecuadas. En aquellos casos en los que un sujeto no puede expresar él mismo sus necesidades, otros pueden hacerlo por él, tras suponer, en base a aquellos indicios que tienen a su disposición, cuáles serían las que habría manifestado de haber tenido la capacidad de hacerlo. Ahora bien, no hay ninguna razón que nos lleve a concluir que tal operación pueda ser solo efectuada en el caso de los seres humanos, y no en el de los demás animales. Cabe tal vez objetar que en el caso de los animales no humanos podemos no conocer con exactitud cuáles son las necesidades o intereses que estos tienen, pero esto es algo que también ocurre cuando estamos frente a seres humanos con una diversidad funcional intelectual considerable. Quizás en muchos casos sea cierto que nos resulta más sencillo conocer las necesidades de un

[191] Benton, Ted, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso, New York, 1993, p. 164.

ser humano con tal diversidad funcional que las de un animal no humano. Pero ello no puede ser generalizado como una regla. De hecho, en toda otra serie de casos lo que viene a ocurrir es justamente lo inverso: nos resulta mucho más accesible el conocimiento de las necesidades de ciertos animales no humanos que el de las de ciertos seres humanos con diversidad funcional intelectual (o mental) muy notable, con quienes la comunicación nos resulta enormemente difícil. Esto impide que la respuesta dada por Benton al argumento que estamos analizando pueda tener éxito.

f) Infortunio

Otra posible respuesta al argumento que estamos examinando ha sido presentada y rebatida por Pluhar y McMahan.[192] Esta descansaría en la idea de que para los seres humanos el no poseer ciertas capacidades que normalmente sí tienen los miembros de su especie resulta un infortunio, mientras que para los animales de otras especies este no sería el caso, dado que la posesión de las capacidades que estos de hecho tienen sería la norma en el caso de su especie. Así, habría un motivo para considerar moralmente a los seres humanos que no poseyesen ciertas capacidades que no entraría en juego en el caso de los demás animales: la compensación por el infortunio sufrido. Entre los autores a quienes refieren estos teóricos para apuntar a las bases de tal planteamiento se puede señalar a Alan Holland (a quien Pluhar se referira al haber señalado este que la pérdida de las capacidades arriba referidas sería un infortunio)[193] y John Rawls (citado por McMahan debido a que, sobre la base de su concepción de la justicia, su situación

[192] Pluhar, *Beyond Prejudice*, pp. 155-59; McMahan, Jeff, "Cognitive Disability, Misfortune, and Justice", *Philosophy & Public Affairs*, 25, 1996, 3-35.

[193] Holland, Alan, "On Behalf of Moderate Speciesism", *Journal of Applied Philosophy*, 20, 1984, 281-91.

de perjuicio como resultado de la "lotería natural" sería susceptible de implicar la necesidad de una compensación).[194]

McMahan ha argumentado contra esta conclusión mediante el ejemplo del que llama "Superchimpancé". Este sería un chimpancé que, a través de un tratamiento genético, llegase a tener unas capacidades cognitivas y emocionales en línea con las que tienen muchos seres humanos.[195] Sin embargo, posteriormente tales capacidades se verían reducidas hasta el nivel de las poseídas por un chimpancé normal.[196] Según un argumento como el de Holland, para saber si un ser sufriría un infortunio por no poseer determinadas capacidades, lo que deberíamos hacer sería cotejar las capacidades que tal ser posee con las que costituirían la "norma" en su especie. Ahora bien, Superchimpancé no habría sufrido una pérdida en sus capacidades más allá del nivel normal para su especie. De este modo, conforme a la perspectiva de la norma de la especie –*Species Norm Account*– el chimpancé no habría sufrido un infortunio por la pérdida de sus capacidades, lo cual McMahan encuentra inaceptable.

A este argumento ha respondido Eva Kittay indicando:

> I should think Superchimp quite unfortunate prior to his reversion back to ordinary chimphood unless, that is, he is provided with other superchimps. For no matter how super the chimp is, he has little place in the community of humans, which is the only community in which he could function. Chimps, as we know, are social, and the loss of all possibility of socializing with other chimp adults, of all sexual relationships and rearing of young and so forth, could

[194] Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971, p. 100.

[195] McMahan asume que los chimpancés poseen unas capacidades, no ya cognitivas, sino emotivas, muy inferiores a las humanas. Pero resulta problemático en qué sentido podemos hablar aquí de inferioridad o superioridad de capacidades emotivas.

[196] McMahan, "Cognitive Disability, Misfortune, and Justice", p. 13.

> scarcely make for a very satisfied chimp, even if it [sic] could master human language.[197]

En principio puede parecer que las objeciones de Kittay no ponen realmente en peligro al argumento de McMahan. Para esquivarlas, no habría más que añadirle la cláusula que la propia Kittay propone para ello, pasando a suponer un ejemplo en el que un grupo de superchimpancés (por supuesto una clara minoría dentro de su especie) se encontrase en la situación descrita. Pero, por otra parte, es interesante porque introduce un apunte que supone un cuestionamiento muy serio de la propia base sobre la que descansa la idea que blande McMahan: la de que la pérdida de ciertas capacidades tenga que ser *necesariamente* un infortunio. Ahora bien, sin entrar a valorar esta cuestión en sí, el hecho es que si tal objeción da en el clavo resultará igualmente relevante en el caso de seres humanos. No podremos entonces asumir automáticamente que la pérdida de ciertas capacidades es *necesariamente* un infortunio para los seres humanos.[198] Esto lo que hará será invalidar el

[197] Kittay, Eva Feder, "At the Margins of Moral Personhood", *Ethics*, 116, 2005, 100–131, p. 114.

[198] Kittay argumenta en este sentido (teniendo en mente el modo en que procede McMahan al atribuir a Superchimpancé capacidades más allá de lo normal). Dice: "imagine a human who at birth was given a drug whose effect was to allow her to run as fast as a cougar by adulthood. This might be thought to be a great boon to her, except that, while she most loves to run and wants to be a racer, she is prohibited from competitive racing because she is so far beyond anyone's capacity. Imagine that, a few years into her adulthood, the drug loses most of its efficacy so that she can achieve only the high end of normal human running speeds. This loss would, in fact, be a great good, because now she could join races. Imagine also that a cougar were given a drug that would reduce his running speed to that of a swift human. The magnitude of the loss of speed would be the same as that of the human. To the cougar, however, this would be a tragic loss, for the cougar could no longer hunt and would starve if left out in the wild. In this example, the same loss of speed, which is measurable across species, has a vastly different impact by virtue of the importance of that capacity in the life of each species. In this case it is apparent that species membership and species norms are not arbitrary in assessing well-being. Why should we assume that

argumento de Holland. Y debe tenerse en cuenta, en cualquier caso, que un ser humano que carezca de ciertas capacidades puede vivir una vida perfectamente feliz (y es por otra parte probable que si algo se lo impide esto sea el modo en que otros seres humanos se relacionen con él).[199]

Con todo, hay otras objeciones posiblemente más notables que cabe plantear al argumento de Holland. En primer lugar, debemos tener en cuenta que no solo hay humanos que nacen sin las capacidades normalmente poseídas por quienes pertenecen a su especie: ello es algo que ocurre también en el caso de otros animales. Esto implicaría que los animales no humanos solo serían considerables si careciesen de alguna de las capacidades que normalmente poseerían los miembros de su especie. Esta no parece una posición plausible. Por otra parte, y para ir ya al centro de la cuestión, si el criterio para ser considerable es poseer ciertas capacidades, ello quiere decir que los infortunios de quienes no las posean no tendrán por qué ser tenidos en cuenta, puesto que se trata de seres que no son considerables. Como ha indicado Pluhar, si introducimos una cláusula como esta solo puede ser porque ya de entrada estamos asumiendo que se trata de seres moralmente considerables.[200] Pero precisamente esto es lo que estamos queriendo

---

species membership is arbitrary in the area of cognitive capacities and not in the area of mobility? That does surely seem arbitrary" (ibid, p. 113). El argumento, en cualquier caso, lo que hace es mostrarnos que condiciones que a menudo pueden resultar positivas pueden ser negativas según las circunstancias. Y ello ocurre aunque hablemos de capacidades perfectamente normales (por ejemplo: un soldado que muere en el frente habría evitado tal muerte de haber perdido una pierna antes de ser reclutado).

[199] El argumento de Holland lleva aquí a una paradoja. Parece que una situación en la que alguien comienza a existir ya sin poseer ciertas capacidades no arrastra un sentido de pérdida como el de una en la que alguien comienza poseyéndolas y luego las deja de disfrutar. Ahora bien, en la medida en que en el primer caso las propiedades en cuestión habrían estado ausentes durante toda la vida de un sujeto, de aceptarse el planteamiento de Holland deberíamos concluir que la pérdida que este sufriría habría sido mayor que la de quien comienza disfrutándolas y luego las pierde.

[200] Pluhar, *Beyond Prejudice*, p. 159.

descubrir en primer lugar. Si se abre la posibilidad de que sean considerables seres que no cumplen determinadas capacidades lo que se hace es dejar de lado implícitamente el requisito del cumplimiento de estas, con lo que no resultan ya operativas en el caso de los animales no humanos.

Cabe, finalmente, añadir algo más. Como de nuevo ha señalado Pluhar, hoy en día la discriminación de los animales no humanos tiene consecuencias muy serias para estos, al implicar, por ejemplo, que se acepte su uso como recursos.[201] Esto implica que pasan a estar en una situación de infortunio. Siendo esto así, si el hallarse en una situación de infortunio es algo relevante para ser considerable, nos encontraremos con que precisamente las condiciones que llevan a que alguien no sea tenido en cuenta acaban por llevar a que deba serlo.

g) Argumentos circulares

Otra respuesta común al argumento de la superposición de especies va a proceder incluyendo la conclusión que se busca inferir en las premisas de las que es deducida. Scruton va a dar una respuesta de este tipo cuando quiere rechazar que se prive de consideración a los seres humanos en base a criterios como los que él mismo defiende para hacer lo propio en el caso de otros animales:

> To imagine that we can simply dispose of mental cripples is to display not only a callousness towards the individual, but also a cold and calculating attitude to the human species and the human form. It is part of human virtue to acknowledge human life as sacrosant [...] This is not a part of virtue only; it is a sign of piety.[202]

[201] Ibid., pp. 158-9.

[202] Scruton, Roger, *Animal Rights and Wrongs*, Metro, London, 1996, p. 54.

Como se puede apreciar, en un argumento de este tipo la conclusión es asumida como punto de partida, aun sin haber sido probada en primer lugar. Mediante tal paso no se aporta ninguna nueva razón que pueda resultar convincente. Una cosa es sostener que todos los humanos hayan de ser tenidos en consideración, otra distinta que solo ellos deban serlo. Y afirmar esto sobre la base del mero hecho de ser humanos supone una vuelta a una defensa del antropocentrismo definicional, ya rebatido.

3.3.5.3. Respuestas que aceptan el argumento de la superposición de especies

No todas las respuestas al argumento de la superposición de especies intentan mostrar que lo que este indica sea algo equivocado. Habrá otras que no negarán el hecho de que las capacidades señaladas como moralmente relevantes no son poseídas por todos los seres humanos. Tales posiciones negarán, por lo tanto, que estos sean considerables moralmente por sí mismos. Con todo, estas réplicas al argumento intentarán aportar algún tipo de cláusula *ad hoc* que pueda justificar el reconocimiento como "miembros honorarios" de la "comunidad moral" a los seres humanos previamente excluidos de esta. En otras palabras, se busca dar a estos sujetos una protección de tipo indirecto, aun aceptando que no existe motivo alguno para tener hacia ellos deberes directos. Dice así Leahy:

> It would seem reasonable to accord something like honorary status to those existing in its image, as it were, but otherwise enfeebled through age or retardation.[203]

Con tal objeto se apelará a motivos de distinto tipo, como serán los siguientes:

[203] Leahy, *Against Liberation*, p. 204.

a) La pendiente resbaladiza

Un argumento que ha sido presentado en ciertas ocasiones para defender la exención de los humanos de lo prescrito por los criterios que excluyen a los animales no humanos se basa en la idea del peligro de una "pendiente resbaladiza". Quienes hacen uso de este argumento sostienen que aquellos seres humanos privados de las capacidades que en su opinión son precisas para ser "agentes racionales" carecen de lo necesario para ser considerables moralmente. Sin embargo, defenderán que nos comportemos con ellos como si lo fuesen, dado que en ocasiones resulta difícil distinguir a estos de otros seres humanos racionales y podríamos cometer injusticias no contra aquellos, sino contra estos. Hay quienes han defendido esta idea. Engelhardt, por ejemplo, aceptará la afirmación de que no todos los humanos son personas, e indicará sobre ello:

> Persons, not humans, are special.[204]

No todos los humanos tendrán las capacidades que este autor defiende que un ser ha de poseer para ser una persona. Sin embargo, Engelhardt propondrá la introducción de un concepto diferente de persona para garantizar respeto a aquellos humanos que no lo son en el sentido inicial que ha definido.

> One will need rather to justify a social sense of person in terms of the usefulness of the practice of treating certain entities as if they were persons. If such a practice is justified, one will have, in addition to a strict sense of person as moral agent, a social sense of person justified in terms of various utilitarian and other consequentialists considerations.[205]

Daniel Moros sostiene también esta idea, afirmando:

[204] Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, p. 104.

[205] Ibid., p. 116.

> We can argue that they should be treated as if they have the full complement of rights in order to maintain our sensitivity to all humanity because, if we treat the mentally retarded as if they have no rights, we will be all the more likely to ignore the rights of less impaired and fully autonomous beings.[206]

McCloskey también ha respaldado esta idea:

> With those born of human parents, even the most inferior beings, it may be a *useful lie* to attribute rights where they are not and cannot be possessed, since to deny the very inferior beings born of human parents rights, opens the way to a dangerous slide. But whether useful or not, it is a lie or a mistake to attribute rights or the possibility of rights to such beings.[207]

De modo similar, también Peter Carruthers va a señalar que

> no existen límites precisos entre un bebé y un adulto, entre un adulto no muy inteligente y un subnormal profundo y entre un anciano normal y uno en estado de senilidad avanzado [...] La idea es que si tratamos de negar derechos morales a algunos seres humanos aduciendo que no son agentes racionales, podríamos entrar en terreno resbaladizo en

[206] Moros, Daniel A., "Taking Duties Seriously: Medical Experimentation, Animal Rights and Moral Incoherence", in Thomasma, David C. & Kushner, Thomasine (eds.), *Birth to Death: Science and Bioethics*, Cambridge Univesity Press, 1996, 313-24, p. 319.

[207] McCloskey, Henry John, "Rights", *Philosophical Quarterly*, 15, 1965, 115-27, p. 127.

> un sentido moral y cometer todo tipo de barbaridades contra quienes sí lo son.[208]

Un argumento así puede ser rebatido sin demasiada dificultad si tenemos en cuenta dos circunstancias:

i) *Posibilidad de diferenciación*. En un gran número de ocasiones es perfectamente posible distinguir que un sujeto humano no es un agente racional, como en el caso de un bebe recién nacido, o de seres humanos con diversidad funcional intelectual muy significativa.

ii) *Protección contingente*. La eficacia de la apelación a la pendiente resbaladiza descansa en un factor circunstancial, como es la mera posibilidad de que acertemos o no a distinguir el nivel de las facultades cognitivas de cada individuo. De ser eliminadas las dificultades al respecto, quedaría también anulada la necesidad de protección de aquellos situados por debajo del nivel requerido. David DeGrazia expone esto del siguiente modo:

> Consider a human who would clearly fail to satisfy the criterion of rational agency: someone with an I.Q. of 10. That it would be wrong to use him in extremely painful toxicity tests for cosmetics is quite clear. But the empirical claim – that any criterion excluding him from the circle of right holders would have slippery-slope troubles – while not unreasonable is less than certain. And regarding a hypothetical society where such accurate and honest judges of others' rationality that there would be no realistic worries about a slippery slope, it would still seem wrong to use the profoundly retarded in toxicity tests. The wrongness of such

[208] Carruthers, Peter, *La cuestión de los animales: teoría moral aplicada*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 134-35.

> exploitation seems independent of the empirical premise that Carruthers would have it stand upon.[209]

Comprobamos, así, que la apelación al riesgo de caer por una "pendiente resbaladiza" no constituye un argumento convincente para adoptar una posición distinta a la derivada del argumento de la superposición de especies.

b) Interés sentimental

Otros autores apelarán a un motivo diferente para garantizar la protección de los intereses de aquellos humanos que carezcan de determinadas capacidades intelectuales. Afirmarán que es el afecto que puedan tener por ellos quienes sí posean tales capacidades lo que motivará que sus intereses deban ser protegidos. Este argumento asumiría que por cada ser humano privado de consideración habría agentes morales preocupados por su suerte. Así, Narveson afirma que podemos

> be virtually certain that there are a few people who have a sentimental interest in the well-being of that individual.[210]

Una postura como esta será compartida por Norman y Francis, que afirmarán:

> To take the life of a young baby, even painlessly, would sometimes cause extreme emotional distress on the part of other human beings. This is an indirect reason for protecting

[209] DeGrazia, *Taking Animals Seriously*, p. 55.

[210] Narveson, Jan, "A Case against Animal Rights", in Mickley, Linda D. & Fox, Michael W. (eds.), *Advances in Animal Welfare Science 1986/7*, HSUS, Washington, 1987, 191-204, p. 202.

> the lives and interests of human babies, but an extremely powerful one.[211]

Este argumento no parece tener éxito a la hora de trazar una línea moralmente relevante entre humanos y no humanos. Así como existen agentes morales que se preocupan o se sienten ligados a algunos seres humanos con diversidad funcional intelectual o a niños pequeños, existen también otros que tienen tal vínculo con animales no humanos.

Más aun, una posición de este tipo parte de una suposición bastante cuestionable, por no decir, simplemente, falsa, como es la de que cada uno de estos individuos tiene a alguien que se preocupe por ellos. En el momento en que tal supuesto no se cumple, el resto del argumento se viene abajo. ¿Qué ocurre con los huérfanos o las hijas o hijos no queridos? Los propios defensores de este criterio tendrán que reconocer que su posición no protegerá a estos. Así, por ejemplo, Norman y Francis dirán:

> How may the baby be treated in the short time before anyone else becomes attached to it? One can reasonably doubt the possibility of such a case-but of course one would need to admit that in such a case the standard indirect reasons for protecting human infants would not obtain.[212]

De este modo, mediante esta disposición solo da amparo a aquellos y aquellas que tienen a alguien que se preocupa de ellos. Quienes no se encuentren en tal circunstancia, como ocurre en el caso de los huérfanos, estarán disponibles para ser usados. Y lo mismo ocurrirá si sus progenitores, en lugar de mantener una actitud como la Norman y Francis asumen, deciden utilizarlos. El criterio propuesto por estos no distingue entre humanos y no humanos.

---

[211] Francis & Norman, “Some Animals Are More Equal than Others”, p. 510.

[212] Ibid., p. 511.

c) Estabilidad social

Carruthers va a dar también otro argumento para que (únicamente en el caso humano) los seres no adecuados a su estándar de racionalidad puedan disfrutar de alguna clase de protección moral. Apelará a las indeseables consecuencias sociales que lo contrario tendría, dado que la mayoría de la gente consideraría inaceptable que algunos seres humanos fuesen tratados como meros recursos (como los principios de teorías como la de Carruthers dictarían). Así, dirá:

> Probablemente, una norma que no otorgara entidad moral a los muy jóvenes, a los muy ancianos o a los subnormales generaría inestabilidad social, en el sentido de que muchas personas se sentirían psicológicamente incapaces de acatarla.[213]

La diferencia entre esta posición y la expresada por Narveson radica en que este valoraba negativamente que el daño causado a un ser humano no considerable moralmente pueda afligir a algún otro que sí lo sea. En cambio, Carruthers no muestra preocupación por esta cuestión: no le preocupa el malestar generado, sino el posible desorden social que tal malestar podría generar. Cabe suponer que Carruthers, siguiendo la lógica de su planteamiento, debería sostener en este punto una posición semejante a la de Narveson, de forma que el citado malestar le preocupase por sí mismo. Pero debemos, no obstante, dar cuenta también de la postura que expresamente asume Carruthers, que es la que hemos señalado, pues nos interesa conocer sus posibilidades de éxito independientemente de la que pueda tener el planteamiento de Narveson.

Pues bien, la apelación a la estabilidad social adolece de un problema que salta a la vista de forma bastante patente: el hecho de que no aporta explicación alguna de por qué la gente tendría tal opinión sobre una conducta así. En realidad, si nos guiamos por un planteamiento como el de Carruthers parece ridículo que

[213] Carruthers, *La cuestión de los animales*, p. 138.

esto ocurra, pues ha quedado claro hacia quién debemos dirigir nuestra atención y hacia quién no. De nuevo, como en el caso anterior, estamos ante una solución que no podrá resultar satisfactoria.

Por otra parte, no parece que un razonamiento de este tipo resulte compatible con muchas de las convicciones que tenemos. Esto ocurre, por ejemplo, en el caso de nuestra visión de ciertas posiciones morales sostenidas de forma general en el pasado (que aún son de hecho mantenidas por muchos hoy día, si bien sin disfrutar hoy del amplio apoyo social del que gozaron antaño). Ya hemos visto estos ejemplos anteriormente, y tendremos que volver a ellos también más adelante. Podemos pensar en el caso de la estabilidad social en la democracia ateniense, asentada sobre la desconsideración y consiguiente explotación de la población esclava a manos de quienes poseían en exclusiva participar en la suerte de "pacto social" entonces vigente. En la defensa de la esclavitud se jugaba la organización de todo un modelo económico y, junto a esto, de la organización de una determinada sociedad. Y, sin embargo, los argumentos para cuestionar hasta su raíz el esclavismo racista resultan lo suficientemente concluyentes para que la mayoría lo censuremos, a pesar del papel que pudiese jugar en el mantenimiento de todo un orden social. Asimismo, tal vez podría resultar un elemento de ruptura social en las sociedades patriarcales plantear que las desigualdades sexistas deben terminar. Ante esto, habrá quien pueda afirmar que estamos equivocados y sostenga que el sexismo está plenamente justificado. Pero si rechazamos esto, parece claro que la estabilidad social no nos parecerá un criterio que justifique su permanencia. Si entendemos que estas posturas discriminatorias han de ser rechazadas, y que garantizar que los intereses básicos de quienes sufren estas formas de discriminación y opresión es algo cuya relevancia moral es claramente mayor que la que pueda tener el seguimiento de nuestras convenciones sociales, entonces no queda más que aceptar que habrá de ser así igualmente cuando los intereses afectados sean los de otros animales.

En definitiva, parece muy discutible que la aceptación social de la desconsideración moral de alguien sea lo que determine su justificación, de forma que la desconsideración de dos individuos idénticos en sus capacidades sea

evaluada distinta solo por ese motivo. Si no es aceptable privar de consideración a algunos humanos porque la mayor parte de nuestra sociedad lo rechaza, entonces no resulta justificable hacerlo en el caso de animales no humanos que poseen las mismas capacidades que aquellos. Incluso aunque en el caso de estos últimos la mayor parte de nuestra sociedad acepte su desconsideración, ningún criterio no especista justifica un trato diferente en un caso y el otro.

d) Riesgo de brutalización

Otra posición en esta línea va a ser mantenida por Krebs. Vimos que esta autora había intentado ya, sin éxito, dar una justificación para el respeto de los intereses de los niños y niñas de corta edad. Su argumento dejaba sin cubrir el caso de aquellos seres humanos con diversidad funcional intelectual muy significativa. Con el fin de proteger a estos, Krebs propondrá un nuevo criterio *ad hoc*. Así, dirá:

> With regard to the case of the permanently mentally disabled, who lack a substantial future orientation, the strongest supplementary argument seems to be the indirect *brutalization argument*. To kill a being who has a human face, a *Menschenantlitz*, blunts our biological inhibition from killing other human beings, and this, to a degree much more than the killing of animals.[214]

De una posición como esta cabe decir lo mismo que hemos señalado ya de otros planteamientos referidos con anterioridad. Es destacable que para Krebs los seres humanos con diversidad funcional intelectual muy considerable no cumplen los criterios para ser considerable moralmente: sus intereses carecen de relevancia por ellos mismos. La única razón para tenerlos en cuenta son los riesgos que, de lo contrario, podrán correr aquellos y aquellas que sí poseen determinadas

[214] Krebs, *Ethics of Nature*, p. 117.

capacidades cognitivas. De esta manera, si de alguna forma tales riesgos pudiesen ser esquivados, estos seres humanos podrían ser utilizados para cualquier uso. Parece que esta respuesta no socaba, pues, las conclusiones que se desprenden del argumento de la superposición de especies.

e) Afecto m/paterno

Al enfrentarse al problema de los seres humanos excluidos por sus criterios para la consideración moral, también Rawls va a introducir una disposición *ad hoc* en una línea semejante a las anteriormente comentadas. Como es sabido, parte Rawls de la idea de que los principios por los que nos deberemos guiar deberán ser los que acordemos de forma imparcial en una hipotética posición original en la que desconozcamos cual va a ser el lugar que ocuparemos en la sociedad donde tales principios regirán. De acuerdo con esto, defenderá la posibilidad de que los principios asumidos por los contratantes racionales cubran también a sus descendientes, al margen de sus capacidades cognitivas. Sostiene Rawls que

> each person in the original position should care about the well-being of some of those in the next generation [...] Moreover, for anyone in the next generation, there meone cares about him in the present generation. Thus the interests of all are looked after and, given the veil of ignorance, the whole strand is tied together.[215]

Parece que estamos aquí ante un principio diseñado a la medida para cumplir el papel que se le requiere. En realidad, este vendría a tener una amplia cobertura: la idea de que todos los humanos deben ser respetados merced al cariño que madres y padres tienen por sus descendientes serviría para dotar de protección no solo a los niños y niñas, sino también a quienes carezcan de las capacidades individuales que

[215] Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 128-29.

sea, pues parece que todos ellos serán hijos o hijas de alguien. Con todo, va a haber serias objeciones que plantear a esta propuesta.

En primer lugar, es preciso recordar que, con una justificación de este tipo, Rawls proporciona a quienes no puedan participar del contrato social una protección indirecta, basada en ciertas consideraciones de hecho sobre la psicología de quienes sí lo suscriben. En el momento en que estas cambien tal protección desaparecerá.

Por otra parte, cabe advertir que ciertos casos caen fuera de la cobertura de la protección garantizada por Rawls. Esta será la situación en la que se encontrarán los seres humanos huérfanos. Y podría suceder también en un caso hipotético, el de niñas y niños creados por inseminación artificial que no fuesen conocidos por los donadores del óvulo y el esperma (a quienes se podría traer al mundo con el objeto, por ejemplo, de servir como esclavos).

Asimismo, muchos de los firmantes del pacto pueden renunciar a aceptar una cláusula de este tipo. Esto lo indicará ya, curiosamente, un seguidor del propio Rawls: Carruthers, quien dirá:

> Muchos agentes reales saben que nunca tendrán hijos. Los padres de otros quizás hayan muerto sin llegar a la senilidad. Al parecer, esos agentes podrían rechazar razonablemente las normas que reconocieran derechos morales directos a los bebés, a los subnormales o a los ancianos seniles.[216]

Puede objetarse que el ataque de Carruthers no resulta adecuado, pues da ya por asumida una situación en la que se da un conocimiento de la propia posición que el velo de ignorancia debería cubrir. Pero también la presupone, del mismo modo, la asunción de que estos mismos agentes serán padres, y la de que deducirán principios favorables a sus descendientes. De manera que, si rechazamos esta

[216] Carruthers, *La cuestión de los animales*, p. 132.

objeción, rechazaremos también el presupuesto del que partía la solución dada por Rawls.

f) Utilidad social de la atención a los niños

Otro de los autores que van a excluir del dominio de seres merecedores de consideración a los animales no humanos y los seres humanos privados de la capacidad de ser sujetos responsables al igual que de los animales no humanos va a ser Engeldhardt ("they fall outside the inner sanctum of morality"[217] dirá acerca de ellos). Con todo, este defenderá que cuando los excluidos sean seres humanos se les adscriba lo que denomina "a social sense of person".[218] La razón para ello, dirá este autor, no dependerá del hecho de que estos seres humanos tengan algún interés en que esto así ocurra. Por el contrario, se apelará aquí a la utilidad social que ello proporcionará ("usefulness of the practice of treating certain entities as if they were persons").[219] Intentará defender esta opinión apelando a distintos motivos, incluyendo algunos de los que ya hemos dado cuenta.[220] Y añadirá un nuevo argumento, que se basará en la idea de que, sin esa posibilidad de considerar personas en un "sentido social" a los niños, estos no podrían ser adecuadamente criados y crecer, lo cual daría como resultado un gran perjuicio para la sociedad.

No es difícil comprobar por qué una respuesta de este tipo no va a tener éxito. Al margen del hecho de que el criterio en el que descansa solo cubriría a los niños, y no a aquellos o aquellas con diversidad funcional intelectual, ocurre que del

[217] Engeldhardt, *The Foundations of Bioethics*, p. 108.

[218] Ibid., p. 116.

[219] Ibid.

[220] Esgrimirá Engeldhardt, además, dos argumentos más aparte del aquí referido: i) la necesidad del cultivo de virtudes de simpatía por la vida humana y de cuidado por ella (que vendría a equivaler en términos prácticos a la apelación al riesgo de brutalización); y ii) las dificultades de conocer exactamente cuando un individuo se convierte en un agente racional –en la línea de la pendiente resbaladiza de Carruthers (ibid.)–.

argumento al que apela Engeldhardt se podrán efectivamente derivar las consecuencias que él busca solo en casos contados. Habrá muchas otras situaciones en las que el crecimiento de un niño para convertirse en adulto no será algo realmente necesario desde un punto de vista social. Y, en esos casos, no habrá nada que objetar a su muerte conforme a esta posición. Más aun: precisamente razones de utilidad social son las que han llevado también en determinadas sociedades a llevar adelante como una práctica normal el infanticidio. Un planteamiento como el que defiende Engeldhardt llevaría, no ya a aceptar, sino incluso a promover tal práctica. Lo que es más: el infanticidio tiene lugar en estas sociedades normalmente cuando los niños acaban de nacer, pero un principio como este autorizaría llevarlo a cabo, en el caso de que ello fuese socialmente conveniente, incluso en situaciones en las que los niños tuviesen ya varios años de edad (pues no serían todavía adultos).

Hemos visto ya otros ejemplos de casos que no se adaptarían a esta regla, como el de la crianza de seres humanos con el único propósito de convertirlos en esclavos. Se podría incluso, si no dañar a estos para que nunca desarrollasen ciertas capacidades intelectuales, sí emplear ciertas técnicas de manipulación genética con el fin de concebirlos ya con tales taras. Si nos oponemos a esto, deberemos rechazar la apelación a la utilidad social.

g) Autoprotección

Cabría finalmente apuntar un modo de proporcionar protección a quienes puedan perder las capacidades indicadas. Podemos defender que los principios morales que aceptemos nos salvaguarden en el transcurso de toda nuestra vida, con el objeto de garantizar nuestra protección si por razón de edad, o de algún accidente o enfermedad, perdiésemos nuestras capacidades mentales.

Lo primero que cabe observar a propósito de una cláusula como esta es que, como puede comprobarse con facilidad, no cubrirá a todos los seres humanos que carecen de las mentadas facultades. Los niños pequeños, y quienes carezcan de

estas desde su nacimiento continuarán siendo excluidos. Pero hay más que decir sobre esta disposición. El propio Carruthers, que como vemos defiende el antropocentrismo y busca oponerse al argumento de la superposición de especies, se encargará de plantearle una seria crítica (que resultará también aplicable a la posición de Krebs, ya comentada, sobre la necesidad de considerar la vida de un sujeto en completo). Esta reza así:

> No sabemos si una persona puede conservar la identidad personal a través de cambios cognitivos tan grandes como la entrada en la senilidad. Aunque al final de este cambio seguiría existiendo el mismo ser humano que conocemos (o su cuerpo), es muy dudoso que *la persona* siga existiendo, pues el ser humano resultante no tendría ninguno de los deseos, creencias, intereses, recuerdos o cualidades del carácter que –cabría decir– constituyen su identidad como persona [...] Ahora bien, si yo no soy la persona que surge del proceso de senilidad, entonces no puedo rechazar normas que afecten a esa persona por mi propio interés.[221]

Sostiene Carruthers que lo que define a los contrayentes del contrato es exclusivamente el hecho de ser sujetos racionales y autónomos, al margen de las demás características que reuniesen. Por consiguiente, si esto es así, carece de sentido que establezcamos cualquier tipo de protección a los individuos que no posean tales atributos, no hay ninguna razón para ello. Y al decir ninguna *razón* se incluye también la de haber sido *con anterioridad* un sujeto moralmente considerable, una característica distinta de la de serlo de hecho en el momento actual y que carece, por tanto, de las implicaciones morales que esta pueda tener. Si me encuentro gravemente enfermo, es posible que se me pueda conceder una baja laboral. Pero no parece de recibo que pueda solicitar esta por el mero hecho de haber estado convaleciente en el pasado, si ya me encuentro completamente

[221] Carruthers, *La cuestión de los animales*, p. 134.

recuperado. Y si ello es así en una situación como esta, mucho más lo será en un caso en el que perdamos nuestras capacidades intelectuales actuales.

Hay, con todo, más que decir sobre esta cláusula para la consideración de todos los humanos. Esta viene a tratar como cadáveres o recuerdos, que importan solo por lo que fueron en el pasado, a los seres humanos a los que se refiere. Únicamente el hecho de haber sido anteriormente sujetos dotados de ciertas capacidades les salva de poder ser tratados como cosas. Y es que si entendemos que aquellos a quienes llama agentes racionales preferirían una situación en la que los seres humanos en estado senil fuesen protegidos, solo puede ser porque asumimos que estos podrán verse afectados por nuestros actos. En otras palabras: implícitamente aceptamos al proponer esta disposición que para poseer intereses propios no es preciso ser un "agente racional", y que otros sujetos pueden también verse afectados por cómo obremos.

3.3.5.4. Fracaso de las defensas del antropocentrismo ante el argumento de la superposición de especies

Como vemos, en definitiva, cada una de las respuestas a este argumento falla en su cometido por un motivo u otro. Básicamente, constatamos que todas ellas comparten una serie de problemas que las invalidan, pudiendo planteárseles de manera genérica las siguientes objeciones.

1) *Apertura de puertas*. Como ya se ha anotado, aun si admitimos la posibilidad de incluir miembros honorarios dentro del grupo compuesto por aquellos seres cuyos intereses hemos de respetar, no habremos con ello dado un motivo convincente para que tal extensión se pueda efectuar exclusivamente en torno al grupo humano. Una vez autorizado tal paso, movimientos semejantes podrían efectuarse teniendo otros candidatos como objeto.

2) *Protección insuficiente*. Por otra parte, parece que las salvaguardas que quienes defienden el antropocentrismo ofrecen a los seres humanos que no sean lo que ellos entienden como "agentes racionales" continuarán resultando insuficientes. A este respecto Narveson ha indicado:

> Marginal humans are, in general, to be given an intermediate status. 'Given' is the crucial term here. Marginal are not, so to speak, charter members of the moral club; normal adults are.[222]

Sin embargo, parece difícil rechazar que la consideración de sus intereses debería darse por derecho propio y pleno, más que de forma honoraria. En este sentido es interesante observar que cuando, por ejemplo, Carruthers habla de defender los intereses de este amplio colectivo de seres humanos no lo hace porque concluya que es algo que estos merezcan. Por el contrario, la única razón que da para ello es que de otro modo podrían verse afectados los intereses de los individuos dotados de las capacidades intelectuales de las que aquellos carecen, que son, si seguimos lo planteado en su teoría, *los únicos que realmente interesan*. Así, solo hay una circunstancia que puede impedir que los intereses de aquellos seres humanos que no se adecuen al patrón de racionalidad de Carruthers puedan ser privados de toda consideración: la posibilidad de confusión con los seres racionales (humanos adultos e intelectualmente capaces, según este autor).[223]

---

[222] Narveson, "On a Case for Animal Rights", p. 47.

[223] Lo único que rechaza este autor es la posibilidad, en sus propias palabras de "cometer todo tipo de barbaridades" con seres racionales. Con lo cual, lo que se nos está diciendo, implícitamente, es que no habría problema alguno en cometerlas con seres no racionales, como en el caso de los seres humanos no racionales o de otros animales. Mejor dicho, que en tal caso no se tratará de barbaridades: las mismas agresiones que entendemos que es condenable que padezcan los seres humanos considerados por Carruthers como plenos agentes racionales, serían aceptables si quien las sufre es otro ser humano u otro animal.

3) *Argumentación circular*. Asimismo, los argumentos anteriores parecen incidir en un mismo desliz. Todos ellos (a excepción, tal vez, del de Paton), incurren en una clara petición de principio –que vimos ya más arriba–. Si empezamos afirmando que solo la posesión de una determinada característica resulta moralmente relevante y queremos extender los beneficios que ello supone a un sujeto que no disfrute de ella, deberemos dar algún argumento para ello. Ahora bien, este no puede ser introducido de una manera que suponga ya, como premisa, el hecho de que tal sujeto merece disfrutar de consideración moral, pues es precisamente esto lo que estamos intentando demostrar.

De modo ligado a esto, cabe decir que una teoría que precisa de un recurso como este es una teoría que no ha respondido de un modo satisfactorio a lo que cabe esperar de ella en lo que toca a su descripción de los criterios en base a los que habremos de decidir si tenemos que considerar moralmente a un sujeto o no. A tales efectos, un criterio, o es moralmente relevante, o no lo es. Si hay algún motivo para considerar a alguien a título honorario es porque tal sujeto merece ser considerable moralmente (de lo contrario, tal inclusión carecería de sentido). Y nuestra teoría debe incluir determinados principios que nos permitan evaluar cuándo esto es así. Si de estos se deduce la no consideración de tal individuo, es que manejamos una teoría insatisfactoria, que no nos ofrece una buena respuesta acerca de qué criterios debemos aceptar como moralmente relevantes. El hecho de que pretendamos incluir con posterioridad, de modo honorario, a sujetos previamente excluidos, no hace más que mostrar la invalidez de los principios que los han excluido con anterioridad. Y una teoría que mantenga criterios que ella misma acusa de inválidos (como muestra el recurso a la inclusión "honoraria"), es insatisfactoria, más aun: contradictoria. Ello es así porque implica aceptar que un sujeto tiene características moralmente relevantes (la posibilidad de sufrir y disfrutar que tienen esos sujetos), y afirmar al mismo tiempo que estas no deben ser tenidas en cuenta moralmente (pues se afirma que para ser merecedor de consideración no se ha de atender a esto, sino a las capacidades racionales que cada uno tenga). La contradicción es aquí clara.

3.3.6. Conclusión con respecto al argumento de la superposición de especies

El argumento de la superposición de especies nos muestra que los criterios que apelan a las capacidades individuales o a relaciones no distinguen a los seres humanos de los demás animales. Los intentos de rebatir este argumento fracasan a la hora de permitir excepciones en la aplicación de los criterios sostenidos inicialmente en defensa del antropocentrismo. En muchos casos, las respuestas dadas no se basan en la exposición de algún argumento que parta de unas premisas claras y llegue, mediante un razonamiento válido, a una conclusión adecuadamente inferida, sino en el uso de toda una serie de recursos retóricos que, confundiendo la cuestión, sirvan para hacer parecer aceptable la posición antropocéntrica pasando por alto la superposición de especies. Estos argumentos incluyen la repetición de toda una serie de tópicos y clichés enfáticos sobre la necesidad de respeto por los seres humanos, de los que se hace uso con el fin de evitar dar algún motivo claro que explique tal asunción de un modo que excluya a los demás animales. En otros casos, los argumentos empleados no terminan realmente de demarcar una diferencia entre todos los humanos y todos los demás animales, o apelan a criterios cuya aplicación comporta otras consecuencias objetables.

Todo esto tiene serias consecuencias prácticas. A la luz de lo visto, solo cabe sostener, como se indicó al principio, una de las dos posiciones siguientes.

a) Exclusión de los animales no humanos y parte de los humanos

La primera posición que podrá ser mantenida de manera consistente a esta altura será privar de consideración moral tanto a los animales no humanos como a los humanos que no satisfagan ciertos criterios. Este punto de vista ha sido sostenido, entre otros,[224] por Raymond G. Frey. Defiende este autor que la mayor

[224] J.L. Mackie ha mantenido una posición que puede recordar a esta. No obstante, introduce Mackie la idea de que aunque la extensión de la moralidad se reduce en sentido

riqueza experiencial disfrutada por los sujetos con mayores capacidades cognitivas hace que sus intereses sean más significativos. Ello justificaría el uso de aquellos con menores posibilidades en este sentido.[225] Y reconoce este autor que, a tales efectos, no resulta posible establecer una línea de distinción clara entre seres humanos y otros animales. Así, dirá:

> What is needed, in effect, is some reason for thinking that a human life, no matter how truncated its scope for enrichment, no matter how low its quality, is more valuable than an animal life, no matter what its degree of enrichment, no matter how high its quality. I have and know of nothing with which to satisfy this need, that is, I have and know of nothing which enables me to say, a priori, that a human life of any quality, however low, is more valuable than an animal life of any quality, however high.[226]

Ha habido autores que, ante la posibilidad posiciones como estas, han criticado a quienes han expuesto el argumento de la superposición de especies sobre la base de que de tal presentación puede acarrear consecuencias serias para muchos humanos. Uno de quienes lo han hecho ha sido, de nuevo, Nozick. Este se

---

estricto a los agentes morales, las emociones ligadas a esta tendrían que ponerse en acción también en el caso de los seres humanos no agentes morales y de los animales no humanos (véase Mackie, John L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, New York, 1977, p. 194). Así, expresa Mackie su disgusto por el uso de estos últimos en experimentos y su cría en granjas industriales (ibid., p. 195).

[225] Véase Frey, Raymond Gillespie, *Interests and Rights: The Case against Animals.* Oxford, University Press, Oxford, 1980; *Rights, Killing and Suffering*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

[226] Frey, Raymond Gillespie & Paton, William, "Vivisection, Morals and Medicine: An Exchange", in Regan, Tom & Singer, Peter (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989, 223-36, p. 228.

ha opuesto a quienes han presentado el argumento de la superposición de especies sosteniendo que la aceptación de este argumento

> can only result in society's treating severely retarded people like animals, not the other way round.[227]

El trato que se da así a la cuestión muestra una desorientación notable al respecto. Como ya hemos indicado antes, son los propios autores que privan de consideración a los animales no humanos en base a argumentos como los ya citados los que proporcionan razones para excluir también a muchos humanos. La queja que presenta aquí Nozick debería en realidad dirigirse contra los argumentos que desconsideran a humanos y no humanos, no contra los que únicamente clarifican las consecuencias que se derivan de las posiciones que adoptamos. Que algunos humanos no satisfagan ciertos criterios es algo que sucede independientemente de que exista o no un argumento que identifique el modo en que esto ocurre en el caso de humanos y no humanos. El argumento no es la causa de ello. Nozick pretende aquí culpar al mensajero de las noticias que él considera malas. Naturalmente, el mensajero no tiene aquí responsabilidad alguna. Más aun, lo que es de destacar es que, en este caso, el mensajero es precisamente quien puede, al apuntar al problema con que nos encontramos, ayudarnos a solucionar este. Nozick simplemente pretende dejar esto a un lado (como vimos en su momento, asumiendo que tendrá una solución distinta, aunque nadie la haya descubierto aún). Esta posición no puede resultar satisfactoria sino al precio de renunciar al análisis racional en profundidad de nuestras posiciones.

Lo cierto es que, a diferencia de Nozick y de los demás autores de cuyas defensas del antropocentrismo hemos estado dando cuenta, Frey está actuando de modo plenamente coherente al aplicar ciertos criterios morales. Solo podremos reprochar su posición si rechazamos tales criterios. Hacer esto implica pasar a

[227] Nozick, Robert, "Do Animals Have Rights?", p. 307.

adoptar la segunda de las posibles posiciones que cabe mantener ante lo que señala el argumento.

Se hizo alusión, al discutir la caracterización de lo que es el antropocentrismo, al planteamiento de Sztybel. Este se opone al antropocentrismo, pero, con el fin de efectuar un análisis en detalle de este, ha presentado el que considera que es un modo particularmente cualificado de defenderlo, mediante una apelación a las posibilidades de vivir una vida rica en toda una serie de valores.[228] Como se indicó con anterioridad, esta posición no es realmente antropocéntrica. De hecho, viene a coincidir a grandes rasgos con una como la que acabamos de ver que sostiene Frey. De este modo, encontramos que su formulación no solo no resulta problemática para los críticos del antropocentrismo, sino que precisamente resulta de ayuda para cuestionar este. Cabe indicar a propósito de esto que ha asignado Sztybel a esta posición el sobrenombre de "Juggernaut". En lengua inglesa, este término –tomado de la mitología asiática– vendría a denotar aquello que es invencible, imparable. Da este nombre Sztybel a su posición al entender que resulta extremadamente difícil de refutar. La cuestión radica en que es también extremadamente difícil de aceptar, en particular para quienes defienden el antropocentrismo. Precisamente lo que el argumento que acabamos de considerar hace es mostrar que toda una serie de premisas que se cree que sustentan una posición antropocéntrica lo que en realidad implican es una posición como la que Sztybel llama Juggernaut. De este modo, quienes rechacen esta deberán rechazar también tales premisas. Así habrá de ser, pues, en el caso de todos aquellos y aquellas que se opongan a que los humanos que no cumplen determinados criterios sean privados de consideración. De esta manera, como se indicó arriba, una posición como Juggernaut no solo no es una forma de antropocentrismo, sino que constituye un argumento en contra de toda una serie de ideas en función de las que en ocasiones se intenta defender este.

[228] Sztybel, *Empathy and Rationality in Ethics* y "Taking Humanism Seriously". El término "Juggernaut" es utilizado en el primero de estos textos, su tesis doctoral.

b) Consideración de los animales no humanos y parte de los humanos

Los criterios que apelan a las capacidades individuales o a relaciones llevan a privar de consideración moral a los animales no humanos y a toda una serie de seres humanos. El rechazo de tales criterios supone que ni los seres humanos ni los demás animales puedan verse excluidos moralmente por ellos.

3.4. El argumento de la relevancia

Vimos en su momento que, para que los argumentos presentados en defensa del antropocentrismo tengan éxito, necesitan satisfacer dos requisitos: ser satisfechos por *todos* los seres humanos y *tan solo* por ellos; y ser criterios moralmente *relevantes*. El argumento de la superposición de especies nos recuerda que la primera condición no se cumple. Y, en el ínterin, puede habernos hecho reflexionar sobre si la segunda lo será. Ahora bien, esta última cuestión no ha sido todavía analizada en profundidad. Lo haremos a continuación introduciendo un nuevo argumento, al que denominaremos "el argumento de la relevancia". Este va a ser presentado aquí en dos pasos. En el primero, será desarrollada una línea argumental que nos ayudará a considerar qué requisitos deben ser cumplidos por un criterio de distinción para que este sea moralmente relevante. El segundo partirá de tales requisitos para establecer cuál será el argumento que nos permita decidir si un criterio es moralmente relevante o no. Cuando lleguemos a tal altura, si nuestras indagaciones han ido bien encaminadas, estaremos en posesión de una herramienta para averiguar qué criterios pueden ser moralmente relevantes.

3.4.1. Primera fase: el criterio de la relevancia

Este argumento se erige sobre la idea de que para cada cuestión hay circunstancias que son relevantes y otras que no lo son. Si sufro una enfermedad

grave parece pertinente que me admitan en un hospital. Pero ello no parece una razón para que me admitan en el equipo local de atletismo. Igualmente, que yo salte siete metros puede serme útil para conseguir esto, pero no constituye un pretexto para conseguir una cama en el hospital. La idea que subyace en este razonamiento la podríamos expresar como sigue: para estar justificada, cada distinción debe estar basada en un factor que sea relevante para la distinción que traza. Si aceptamos esta idea, entonces, del mismo modo, tenemos que concluir que solo aquellos criterios que son moralmente relevantes pueden dar lugar a diferenciaciones morales.

Un requisito que podría ser rechazado… pagando un alto precio

Es importante tener en cuenta que no se está defendiendo aquí que tengamos necesariamente el deber de aceptar la relevancia como un principio.[229] Podría en

[229] Al defender este argumento se ha adoptado únicamente el supuesto que, conforme a la terminología utilizada por Mark Schroeder, cabría tildar de punto de vista "estrecho" (véase Schroeder, Mark, "The Scope of Instrumental Reason", in *Philosophical Perspectives*, 18, 2004, 337-64). Este sería el siguiente:

Para cualquier agente *x*, si *x* tiene un cierto fin *f*, entonces *x* ha de actuar de un cierto modo *a* para conseguir tal fin *f*.

Una perspectiva "amplia" haría afirmaciones a mayores sobre la clase de fines que hemos de tener:

Para cualquier agente *x*, *x* ha de tener un cierto fin *f*, y, por tanto, *x* ha de actuar de un cierto modo *a* para conseguir tal fin *f*.

La perspectiva amplia implicaría la existencia de imperativos categóricos. Así, las posiciones que nieguen la existencia de estos asumirán forzosamente un punto de vista estrecho (véase, por ejemplo, Foot, Philippa, ''Morality as a System of Hypothetical Imperatives", *Philosophical Review*, 81, 1972, 305-16). Sin embargo, este no excluye

este punto señalarse que podemos tomar nuestras decisiones sin tener en cuenta qué es lo relevante. Y que podemos trazar distinciones relativas al modo en que alguien será considerado en función de criterios arbitrarios y no sobre la base de una diferencia de hecho entre las características de aquellas entidades que distinguimos, o condiciones relativas a la situación en la que se encuentran que resulten relevantes.

Con todo, parece que hay razones para adoptar la relevancia como metacriterio para decidir qué factores han de ser tenidos en cuenta a la hora de ser considerable moralmente. No hace falta ser realista moral para defender una posición de este estilo. Y procederá sostenerla tanto desde posiciones cognitivistas como no cognitivistas.[230] Esto es así desde el momento en que la búsqueda de una conexión entre nuestra visión de las cosas y nuestra praxis resulta una meta que tenemos un fuerte impulso por satisfacer (comprensiblemente, pues, como se indicó ya anteriormente, constituiría también otro impulso de gran utilidad para la supervivencia[231] y, en consecuencia, cabría añadir, para el pase de nuestros genes,

---

necesariamente las posturas que defienden imperativos categóricos (a no ser que estas defiendan que el sentido del término "deber" solo puede entenderse en términos prescriptivos absolutos y no en función de condicionales planteados en función de fines ilegítimos). En línea con esto, el argumento aquí presentado no se compromete con una perspectiva amplia, pero es, de todos modos, compatible con ella.

[230] Tomemos como ejemplo la obra de Hare. El prescriptivismo que este defiende nos situaría en las coordenadas del no cognitivismo. Véase Hare, Richrad Mervyn, *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952. Sin embargo, podríamos entender que los enunciados de la ética son descriptivos y aun así asumir que ciertos enunciados descriptivos (precisamente los propios de la ética) tienen a su vez una carga prescriptiva. Del mismo modo, caben otros planteamientos metanormativos que pueden ser aceptados por unos y otros, siempre que no impliquen compromisos que lo impidan. Y el metacriterio que aquí se presenta no implicaría asunciones excluyentes de este tipo.

[231] Esta idea es planteada por un antirrealista moral como Ingmar Persson para dar cuenta del motivo por el que podemos querer adecuar nuestras preferencias a condicionantes racionalistas. Persson, *The Retreat of Reason*.

así que se entiende por qué ha sido seleccionado evolutivamente). Y esto sucede no solo en lo tocante a los medios para conseguir nuestros fines, sino también en lo que atañe a nuestros fines.

Por otra parte, las opciones alternativas de las que podemos disponer no parecen satisfactorias. Tomemos en primer lugar la idea de que las distinciones que tracemos no necesitan estar justificadas en modo alguno. Nos aproximamos ya anteriormente a una posición de este tipo. Cuando analizamos las posiciones que intentan defender el antropocentrismo renunciando a dar razones para justificar su toma de postura, vimos las dificultades que esta implica. En primer lugar, si rechazamos justificar nuestras decisiones dejamos de estar en una posición en la que podamos reclamar con razón que los y las demás se comporten a su vez de modo justificado. Más importante para la discusión que nos ocupa aquí: su plantemiento no valdrá para defender las posiciones antropocéntricas que aquí buscamos cuestionar. Si renunciamos a la relevancia en este punto, no podemos pretender que esta sea tenida en cuenta cuando haya seres humanos implicados. Solo mediante el sostenimiento simultáneo de principios inconsistentes podríamos lograr esto. Pero, con ello, nos quedamos sin la salvaguarda de la consistencia, que resulta la única protección que podemos tener para apelar a la injustificabilidad de cualquier tipo de acción. De *p* y no *p* podemos derivar lo que nos plazca, pero también los demás pueden hacerlo, y ello incluye la negación de nuestra posición. Brandt expresa esto de modo muy claro al aseverar que

> insofar as a person's principle or principles are inconsistent, he has no principle [...] at all.[232]

Esto muestra que tenemos motivos muy importantes para defender que nuestras posiciones han de estar justificadas. Fundamentalmente, muestra que toda tentativa de construcción de una propuesta normativa sobre una base convincente se ve tirada por tierra si no aceptamos esto.

[232] Brandt, Richard, *Ethical Theory*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1959, p. 17.

En segundo lugar, cabría decir que otra posición diferente podría basarse en la idea de que una distinción no precisa estar justificada en el modo en que hemos comentado. Los defensores de esta otra visión alternativa afirmarían que para que una distinción se encuentre justificada no es necesario que haya sido trazada de acuerdo con un criterio relevante para la diferencia que afirma. Esta posición es mucho más difícil de mantener. La razón es que la alternativa a los criterios relevantes no es otra que criterios arbitrarios. Y los criterios arbitrarios no tienen una base sólida como la que proporciona la relevancia.[233] Pueden ser objeto de crítica por parte de quienes defienden criterios relevantes. Pero además, al contrario que estos últimos, no disponen de ninguna razón para rechazar otros criterios arbitrarios rivales más allá de su propia asunción. No ofrecen ninguna razón a mayores para ser defendidos, a diferencia de lo que sí pasa cuando defendemos un criterio apelando a su relevancia

Por tanto, debemos repetir lo que ya se indicó anteriormente: quienes no conceden el rol que se ha asignado aquí a la relevancia en el razonamiento no tendrán por qué aceptar la línea argumental que sigue. Su posición, sin embargo, será muy endeble. Ahora bien, quienes sí acepten que cada distinción justificada debe estar basada en una diferencia relevante para la distinción que traza están asintiendo a la premisa en la que se basa el argumento que veremos a continuación.

¿Qué es moralmente relevante?

De acuerdo con el requerimiento general de que nuestras decisiones sean tomadas teniendo en cuenta aquello que resulta importante en cada caso, habremos

[233] Aplicada a otros campos, una posición de este tipo nos impide tener una cosmovisión consistente. Podemos quizás ver esto más fácilmente si nos desplazamos de la ética a, por ejemplo, la epistemología. La propia adquisición de conceptos depende de nuestra clasificación de la información que recibimos en categorías relevantes. Decidir proceder de un modo distinto en el caso de la ética parece arruinar la coherencia de nuestra visión de las cosas.

de preguntarnos: ¿qué es lo relevante a la hora de que una acción pueda influir positiva o negativamente en quienes se vean afectados por ella (esto es, en nosotros mismos y en los y las demás)? Y parece que la respuesta ante esto se puede inferir de forma bastante clara si atendemos a la propia formulación de la pregunta: lo relevante no parece ser sino el modo en que tal acción puede afectar positiva o negativamente a quienes se vean alcanzados por ella (esto es, a nosotros o nosotras mismas y a los demás). Ahora bien, esto arroja luz sobre qué es lo relevante en aquellas decisiones en las que el objeto de nuestra deliberación es precisamente lo arriba indicado (la forma en que una acción puede influir positiva o negativamente en quienes vaya a afectar). Así, si atendemos a qué es lo relevante en este tipo de situaciones, vemos que cuando tomemos decisiones de ese tipo (que constituyen las decisiones que podemos denominar morales) los individuos a quienes habrá que tener en cuenta serán todos aquellos que puedan ser afectados o afectadas por las acciones a las que se refieran. Otras circunstancias no resultan relevantes de modo alguno para aquello sobre lo que tenemos que optar en nuestras decisiones morales.

Este argumento puede ser formulado, en una forma negativa, como sigue:

1. Toda diferenciación moralmente justificada ha de basarse en un criterio relevante para ella.
2. Ni capacidades como el lenguaje, la posibilidad de tener responsabilidades morales o la complejidad intelectual, ni circunstancias relacionales como el hecho de encontrarse en una situación de fuerza o de tener vínculos emocionales, entre otras, son lo que determina que alguien pueda sufrir un daño o disfrutar de un beneficio.
3. Por lo tanto, en aquellas decisiones en las que lo que está en juego es que alguien pueda sufrir un daño o disfrutar de un beneficio, una distinción justificada no puede tomar como criterio ni capacidades como el lenguaje, la posibilidad de tener responsabilidades morales o la complejidad intelectual, ni

> circunstancias relacionales como el hecho de encontrarse en una situación de fuerza o de tener vínculos emocionales, entre otras.

Lo que recalca esta formulación, como podemos ver, es que ciertos criterios no deberían ser considerados moralmente relevantes. Pero podemos presentar el argumento de modo diferente, en positivo, de forma que, en lugar de buscar qué criterios resultan moralmente irrelevantes, intentemos saber cuáles son relevantes. De esta manera, el argumento podría seguir tras el primer paso como sigue:

> 2'. En aquellas decisiones en las que lo que está en juego es que alguien pueda sufrir un daño o disfrutar de un beneficio una distinción justificada ha de tomar como criterio la capacidad de sufrir un daño o beneficio.[234]

Hemos encontrado así un factor que nos puede informar sobre cuándo una distinción es moralmente relevante, y sobre cuándo, por tanto, la afirmación de que un ser es considerable moralmente se encuentra justificada.

3.4.2. Segunda fase: un test para los criterios morales

¿Prescindiremos de los hechos?

El principio que acabamos de establecer necesita ser dotado de contenido mediante una explicación de lo que significa recibir daños o beneficios y de qué es lo que resulta necesario para ello. No hemos introducido hasta aquí ninguna

[234] La formulación positiva del argumento tiene solo dos pasos (en lugar de tres, como en el caso de la negativa) porque en él no hemos incluido la aserción trivial que hace posible la inferencia del paso 2 a partir del paso 1: "Lo que determina que alguien pueda sufrir un daño o disfrutar de un beneficio es la capacidad de sufrir un daño o beneficio".

consideración en relación al modo en que tal daño o beneficio puede tener lugar. Únicamente hemos propuesto la idea, general, de que ser susceptible de recibir daños o beneficios es lo que puede hacer que un ser sea considerable moralmente. Hay quienes han querido expresar una idea semejante a esta de un modo distinto. Singer, por ejemplo, ha sostenido:

> No existe ninguna razón lógicamente persuasiva para asumir que una diferencia real de aptitudes entre dos personas deba justificar una diferencia en la consideración que concedemos a sus necesidades e intereses. El principio de la igualdad de los seres humanos no es una descripción de una supuesta igualdad real entre ellos: es una norma relativa a cómo deberíamos tratar a los seres humanos.[235]

Otros autores han reproducido esta idea de modo casi literal, diciendo:

> ya que existen manifiestas diferencias entre los seres humanos (sexo, color de la piel, estatura, fortaleza física, disposiciones intelectuales y estéticas, etc.), ¿en qué sentido podemos decir que son iguales? [...] Notemos que los hechos no pueden justificar ningún principio de igualdad o desigualdad, ya que tal principio *no es una descripción de hechos sino una norma, principio o ideal moral*.[236]

En estos pasajes, la idea que se intenta transmitir es en último término la misma que hemos estado explicando: que aquellas circunstancias que no son moralmente relevantes no deberían jugar rol alguno en las decisiones morales (ni, así, determinar quién es considerable moralmente). De acuerdo con esto, toda una serie de hechos a los que comúnmente se apela con el fin de defender el

[235] Singer, *Liberación animal*, p. 40.

[236] Riechmann, Jorge & Mosterín, Jesús, *Animales y Ciudadanos*, Talasa, Madrid, 1995, pp. 130-1.

antropocentrismo deberían ser desestimados si lo que buscamos es aportar una fundamentación a la clase de criterios a tener en cuenta cuando hablamos en términos de consideración moral.

Ahora bien, el modo en que lo expresan es afirmando que los hechos no implican por ellos mismos ningún tipo de prescripción moral. Podemos concluir que esto es correcto, con todo, este modo de presentar la cuestión resulta, un tanto desorientador tal y como tiene lugar. La idea que se pretende transmitir aquí no solo no tiene que descansar en un rechazo de la apelación a los hechos, sino que precisa de esta. Para entender esto mejor debemos establecer una diferencia clara entre las distintas premisas que estamos asumiendo al plantear un enfoque de la cuestión como el que adoptan los autores que acabamos de citar. Tales premisas son las siguientes:

i) La asunción de que las diferenciaciones morales deben estar justificadas.

ii) La asunción de que toda diferenciación moralmente justificada ha de basarse en un criterio relevante para ella.

iii) La asunción de un cierto criterio para la diferenciación moral (el criterio que es considerado moralmente relevante).

iv) La asunción de que los individuos tienen tanto características que son relevantes como características que no lo son (en función del criterio considerado moralmente relevante).

La cuestión aquí es: ¿es posible trazar un vínculo entre hechos y prescripciones sin tener con ello que incurrir en algún paso injustificado del plano de los hechos al normativo? Veámoslo.

Podríamos pensar que, dentro del paquete de asunciones arriba indicado, la posibilidad de saltar de hechos a prescripciones radica en la última premisa: “la asunción de que los individuos tienen tanto características que son relevantes como características que no lo son (en función del criterio considerado moralmente relevante)”. Esta es la que parece que apela a los hechos directamente, y podemos quizás pensar que sería aquí donde estaríamos ante un eslabón problemático en la

argumentación. Sin embargo, no parece que ello pueda ser así. Si realmente hubiese un paso problemático, este habría de localizarse en la premisa anterior: "la asunción de un cierto criterio para la diferenciación moral (el criterio que es aceptado como moralmente relevante)". Es aquí donde realmente decidimos qué será lo que tomaremos en cuenta. Y será aquí, en todo caso, donde cometamos o no un salto injustificado del plano de los hechos al de las prescripciones (lo que ocurra en el paso siguiente simplemente depende de ello). Veamos a continuación qué motivos hay para defender esto.

Podemos defender que una prescripción posee un carácter netamente distinto al de un enunciado descriptivo, que se refieren a hechos. Pero eso no impide que concordemos en que hay dos modos distintos en los que las prescripciones necesitan de los hechos para tener sentido, de modo que su formulación en función de estos sea inevitable. Estos son los siguientes:

a) *El seguimiento de las prescripciones es imposible sin atender a los hechos*. Las prescripciones indican qué conductas se deben seguir en presencia de determinados hechos. Así, para saber cómo comportarse de acuerdo a una cierta norma es preciso atender a cuáles son los hechos. Si las prescripciones no indicasen ante qué hechos hay que actuar de un modo u otro no prescribirían realmente nada. Por ejemplo, la prescripción "no robarás" implica necesariamente la existencia de bienes que son propiedad de otros y nuestra posibilidad de sustraerlos. Si estos hechos no se dan la prescripción carece de sentido –y la mera presencia de los hechos pertinentes es aún insuficiente: es preciso además, para el seguimiento de la prescripción, la posibilidad de reconocerlos como tales–.[237]

[237] Esto ocurriría también en el caso de una ética que pretendiese ser puramente formal. Puede comprobarse tomando como ejemplo el imperativo kantiano: "nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*" (Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 4:402 [edición manejada: Ariel, Barcelona, 1996]). Lo que este imperativo viene a implicar en la práctica es que debemos distinguir entre aquellas conductas que, dados los hechos ante los que nos encontramos, querríamos universalizar. Supongamos, por ejemplo, que queremos

b) *Determinados hechos determinan la formulación de las prescripciones*. Acabamos de ver que cuando se formula una prescripción se distinguen ciertos hechos que determinan su aplicación. Ahora bien, si ello puede ser así es, claro está, en función del contenido de las prescripciones. Si este fuese distinto, los hechos a tener en cuenta serían otros. Las prescripciones son formuladas para seres que viven en el mundo de los hechos en función de lo que se busca que ocurra en él. Esto es: teniendo en cuenta las conductas que se busca que se sigan con respecto a ciertos hechos. Ello implica que se busca que la prescripción tenga un determinado contenido, y ello ocurre por un motivo: con el fin de que las cosas en el mundo de los hechos se dispongan de un modo en particular en función de lo que ocurre en él. De esta forma, se da una relación entre los hechos y las prescripciones de un segundo modo: quienes formulan estas lo hacen teniendo en cuenta ciertos hechos al determinar su contenido. Por supuesto, pueden tomarse como determinantes unos hechos u otros. Pero, sean estos los que sean, lo que resulta inevitable es que haya ciertos hechos en función de los que se elija el contenido de las prescripciones.

Así pues, con respecto a ambas formas en las que los hechos y los contenidos de las prescripciones se vinculan cabrá formular dos sentidos de relevancia relativa a estas. De modo semejante a lo que ocurre cuando hablamos de las creencias y los deseos, la dirección de la adecuación entre el mundo de los hechos y el contenido de las prescripciones será distinta de acuerdo con cada una de estas:

---

que la máxima “no robarás” sea de cumplimiento universal. Como hemos visto ya, ello implica atender a los hechos –como reconocer que ello ocurre cuando se da la circunstancia de que hay bienes que son propiedad de otros y tenemos la posibilidad de sustraerlos–. Y lo mismo ocurriría si, por ejemplo, sostuviésemos una creencia opuesta, y mantuviésemos, por ejemplo, que la propiedad es un mal y que la máxima “no robarás” debería ser rechazada: habríamos de atender a los hechos para distinguir en qué casos se daría la conducta que no rechazamos –la sustracción de la propiedad de otros–.

1) *Relevancia de los hechos en función del contenido de las prescripciones*. Según cuál sea la norma que hayamos adoptado, los hechos podrán resultar relevantes o no. Hare presenta este sentido de relevancia moral cuando indica:

> to call a feature morally relevant is already to imply that it is a reason for or against making some moral judgement; and to say this is already to invoke a moral principle.[238]

Aquí está asumiendo Hare que ya tenemos un criterio moral, de forma que lo relevante se define en función de este. Como indica el propio Hare, siendo esto así, la pregunta sobré que circunstancias son relevantes colapsa "into the question of what moral principle apply to the situation".[239] La dirección de la adecuación es, pues, de los hechos a las prescripciones. Dado un determinado mandato, los hechos pueden acomodarse a lo que este prescribe o no, pudiendo así resultar moralmente relevantes o no. Si, por ejemplo, formulamos la prescripción: "quienes cumplan el criterio *C* deben ser premiados", lo relevante será la posesión del criterio de *C*. Conocemos ya cuál es la prescripción y lo que buscamos es saber si los hechos (en este caso, la posesión de *C*) se adecua o no a lo prescrito por esta.

2) *Relevancia del contenido de las prescripciones en función de los hechos.* Tal como hemos visto, las prescripciones pueden formularse en función de distintos hechos. Estos pueden ser muy distintos (y, según cuáles sean los que se elijan como relevantes, estaremos ante una posición moral u otra).

No es difícil observar que en este caso la dirección de la adecuación va a ser la opuesta. Lo que conocemos aquí son los hechos y lo que buscamos saber es cuál será el contenido del mandato que formulemos. Ahora bien, la pregunta en cuestión sería: ¿tiene realmente sentido hablar aquí de relevancia? Dada una prescripción, tiene pleno sentido preguntar si los hechos se adecuan o no a ella. Pero ¿a qué se

[238] Hare, Richard Mervyn, "Relevance", in *Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1989, 191-211, p. 193.

[239] Ibid., p. 194.

tendría que adecuar el contenido de una prescripción para ser relevante? ¿Qué hechos tendrían que ser tomados como canon?

En principio, podría decirse que no tenemos razones válidas para apuntar a alguna circunstancia concreta como relevante frente a los demás. De hecho, quienes acusan a alguna posición de incurrir en un salto injustificado de descripciones a prescripciones lo que precisamente hacen es cuestionar que se elija un hecho concreto como si este tuviese que ser tomado como la referencia a la que el contenido de las prescripciones se debería adecuar. Si esta objeción fuese correcta, no cabría hablar de relevancia moral en este segundo sentido.[240]

[240] Hay que aclarar que con esta propuesta no se está sosteniendo que sea posible derivar prescripciones de hechos. No hay un salto injustificado del "ser" al "deber ser", porque no se está defendiendo que tengamos que aceptar que lo ónticamente relevante determine necesariamente lo moralmente relevante. Únicamente se está apuntando que tenemos razones de peso para defender que a la hora de elegir las prescripciones por las que nos guiamos optemos por aquellas que atienden a lo que es ónticamente relevante. Por otra parte, en ocasiones el salto de hechos a valores o prescripciones es confundido con la llamada "falacia naturalista". Sin duda, la formulación de esta por parte de Moore ha sido objeto de toda una serie de críticas (véase Moore George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, en particular el capítulo 1 –y, más en concreto, pp. 9-10–; y, entre quienes criticarán sus planteamientos; Frankena, William K., "The Naturalistic Fallacy", *Mind*, 48, 1939, 464-77; Prior, Arthur N., *Logic and the Basis of Ethics*, Clarendon Press, Oxford, 1975, en particular el capítulo 1 –pp. 1-12–; así como Guisán Seijas, Esperanza, *Los presupuestos de la falacia naturalista: una revisión crítica*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1981; y *Cómo ser un buen empirista en ética*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1985). Con todo, hay que indicar que la propuesta que aquí se hace no incurriría en tal supuesta falacia incluso si aceptásemos los argumentos de Moore. Esto es así porque la acusación de incurrir en tal falacia podría tener validez exclusivamente contra un planteamiento que identificase lo moralmente relevante con una propiedad natural concreta, en este caso la ónticamente relevante, como si fuesen lo mismo. Sin embargo, aquí no se está haciendo eso. Lo único que se está haciendo es proponer que

El objetivo del argumento de la relevancia no es refutar la idea de que no hay, en rigor, ciertos hechos que necesariamente deberíamos aceptar como referente al formular las distintas prescripciones. Pero sí el de mostrar que hay razones para considerar que algunos de ellos resultan relevantes en un sentido que aquí será clave.

Para esto, la apelación al argumento de la relevancia parte de considerar algo que hemos visto más arriba: dependiendo del contenido de los mandatos que aceptemos habrá unos hechos u otros que resulten relevantes. Pues bien, dado esto, la propuesta que aquí se ha presentado consiste en que en la formulación de nuestras prescripciones tomemos como referencia precisamente aquellos hechos que resultarán relevantes en función del contenido de tales prescripciones. Partamos de un mandato que adopte la siguiente forma:

> (P) *Quienes satisfagan el criterio* C *disfrutarán de un cierto beneficio* B.

Lo que nos interesa saber aquí es qué criterio *C* es relevante en el mundo de los hechos con respecto al beneficio *B*. De esta manera, se cierra un círculo. Aquellos hechos que una determinada norma estipula como relevantes para obtener un cierto beneficio son aquellos que la posibilidad de la obtención de tal beneficio vuelve relevantes. En este sentido sí puede considerarse que el contenido de las prescripciones puede ser relevante en función de ciertos hechos, pues hemos tenido que convenir en que había hechos relevantes precisamente en función del contenido de las normas. En el sentido anterior de relevancia moral buscábamos saber qué hechos resultaban relevantes con respecto a un cierto criterio. Pues bien, de acuerdo con este segundo sentido de la relevancia, el criterio con respecto al que queremos saber si algo es relevante o no en el primer sentido es el de la relación entre los beneficios que se derivan de una diferenciación moral y los

---

aceptemos como moralmente relevante aquello que es ónticamente relevante –pese a que podríamos no hacerlo–, porque tenemos buenas razones para hacerlo.

criterios para trazarla. En tal sentido, el argumento presentado propone un paralelismo entre criterios relevantes en el mundo de los hechos y criterios morales. Parte para esto del paralelismo entre la estructura del contenido de la prescripción que asigna consideración moral y las consecuencias que tiene la implementación de este. Podemos ver esto en lo que toca a los beneficios en general, esto es, en lo relativo a la considerabilidad moral. A tal respecto, la prescripción a formular tendría la siguiente estructura:

> (P) *Quienes satisfagan el criterio* CM *serán considerados en aquellas decisiones que implican que puedan recibir un perjuicio o un beneficio.*

Y encontramos que en el mundo de los hechos se da la siguiente relación:

> (H) *Quienes satisfagan el criterio* CH *serán afectados por aquellas decisiones que implican que puedan recibir un perjuicio o un beneficio.*

En el mundo de los hechos hay determinados entes que se verán afectados positiva o negativamente en función de si son o no considerados moralmente, mientras otros entes no se verán realmente afectados por ello. El criterio *CH* será, pues, la posibilidad de ser afectado positiva o negativamente. Desde el punto de vista de los hechos no hay ninguna circunstancia relevante que, con relación a la posibilidad de recibir un perjuicio o un beneficio, establezca una división entre aquellos entes con la capacidad de ser beneficiados o perjudicados más allá de esta misma capacidad.

De este modo vemos que efectivamente existen circunstancias relevantes en el mundo de los hechos. Ahora bien, tal relevancia sería meramente fáctica, óntica, y no necesariamente una relevancia que los hechos fijarían para el contenido de las

prescripciones. [241] La primera sería legítima, pero sin salir del ámbito del "ser", mientras la segunda implicaría levantar un puente que requeriría una justificación entre este y el del "deber ser". Ahora bien, lo que se está indicando aquí no es que debamos necesariamente aceptar tal puente. Lo único que aquí se ha propuesto es que si aceptamos tal paralelismo nos encontraremos con que nuestras prescripciones conllevarán consecuencias que estarán conectadas con el contenido de estos. Ahora bien, tal y como se ha indicado antes, de ello se deriva la necesidad de garantizar tal paralelismo solo en la medida en que realmente aceptemos como premisa el imperativo, hipotético, de la relevancia, sin asumirlo, pues, como de aceptación necesaria. Lo que se está proponiendo en este punto es una inferencia sobre la base de una premisa que no se toma como objetivamente verdadera de manera fundacional, sino que se ofrece como una simple asunción que podemos aceptar o no (si bien hemos visto que hay argumentos de mucho peso para no rechazarla). *Si* consideramos que en cada decisión lo que tenemos que tomar en cuenta son los efectos que de ella se derivan hemos de aceptar una propuesta como la aquí realizada. De lo contrario, los hechos relevantes (en el sentido aquí

[241] Mark Bernstein ha planteado un paralelismo como el aquí presentado a la hora de formular el precepto moral que determinaría la asignación de consideración. Propone la máxima siguiente:

"(M) If an individual can be morally considered or treated then she ought to be morally considered or treated".

(Bernstein, Mark H., *On Moral Considerability: An Essay on Who Morally Matters*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 10). Aunque el desarrollo que lleve a cabo de la cuestión no formule el argumento de la relevancia tal como se ha hecho aquí, es claro que la propuesta sustancial es básicamente la misma. (Es de lamentar que realmente la obra de Bernstein no haya alcanzado un amplio eco, lo cual llama la atención en especial dado el alcance, ciertamente notable, de sus reflexiones sobre la cuestión, que sobrepasa con claridad al de otras aportaciones menores que han logrado una repercusión mucho mayor) .

explicado) dejarán de contar, pero con todo el peso de las consecuencias que ello conlleva (que ya comentamos arriba).

De este modo, vemos que este argumento evita dar un paso injustificado del plano de los hechos al plano de las prescripciones. Únicamente indica que, *si* aceptamos determinadas premisas, al formular nuestras prescripciones deberemos tener en cuenta determinados hechos.

Lo que los autores arriba mencionados buscaban señalar es que a efectos morales las características no relevantes son indiferentes, y que esto es así debido a ciertos supuestos que hemos adoptado (que son los que hemos listado arriba). Pero la afirmación de que los hechos no cuentan resulta confusa, como hemos visto.[242] No solo no es preciso que los hechos sean dejados de lado para que no tomen parte en nuestras deliberaciones, sino que resulta necesario lo opuesto, esto es: que los tengamos muy en cuenta. Lo que ocurre es que hay hechos que resultan relevantes a la hora de tomar una decisión moral y hechos que no tienen repercusión alguna de cara a nuestra posesión de intereses, que es lo que los autores citados arriba indican que debemos considerar.

La relevancia como metacriterio

En base a lo concluido hasta aquí, lo que intentaremos indagar a partir de este punto es qué hechos resultan relevantes en el sentido que hemos comentado. Para acometer tal empresa, en la primera fase del argumento se presentó la siguiente cuestión: ¿cuál podrá ser el modo de conocer si un criterio es relevante a la hora de juzgar si un sujeto resulta considerable moralmente? Y la respuesta que se dio a ello fue: comprobando si es un criterio relevante a la hora de establecer si nuestras

[242] Cabría decir al respecto que si efectivamente un enfoque como el aquí defendido incurriese en una falacia como la citada, ello significaría que también la cometerían los autores arriba citados, pues operan de modo similar al fijar lo que resulta relevante para el planteamiento que defienden.

acciones pueden ocasionarle un beneficio o un perjuicio. Ahora bien, volviendo a la cuestión del antropocentrismo, parece que, de acuerdo con la premisa que hemos establecido, nuestro trabajo al examinar las diferentes premisas del antropocentrismo es descubrir si aquellos criterios esgrimidos con la intención de justificarlo son relevantes. Este será el caso si llegamos a encontrar una relación bicondicional entre la satisfacción de los criterios para ser considerado que los defensores del antropocentrismo sostienen y las razones por las que deberíamos tener en cuenta cómo puede ser afectado un ser cuando tomamos una decisión moral. La afirmación de que un cierto criterio referido a las capacidades individuales justifica una diferenciación moral descansa en la asunción de que establece una diferencia relevante entre aquellas entidades que son separadas en función de él.

Nuestra tarea aquí es, pues, examinar si los diferentes criterios que han sido propuestos para justificar el antropocentrismo son de hecho moralmente relevantes o no. Esto es, habremos de comprobar si verdaderamente definen circunstancias que afectan al objeto de nuestras decisiones morales: el modo en que nuestros actos puedan afectar a quienes impliquen (incluyendo a los demás y a nosotros mismos o mismas). De este modo, tenemos que comprobar si la capacidad de sufrir y disfrutar, las capacidades intelectuales complejas, la utilización de un lenguaje o el hecho de poder tener responsabilidades morales, entre otras, pueden ser algo relevante a la hora de definir si podemos o no recibir beneficios y daños. Podremos así pasar a dar cuenta de la segunda fase del argumento. La primera premisa de la que partiremos será la conclusión a la que llegamos cuando formulamos la primera fase de este, esto es:

> *En aquellas decisiones en las que lo que está en juego es que alguien pueda sufrir un daño o disfrutar de un beneficio una distinción justificada ha de tomar como criterio la capacidad de recibir un daño o un beneficio.*

Lo que cabrá derivar de aquí es:

1. Un criterio que determina que alguien pueda recibir un daño o un beneficio determina que quienes lo satisfagan sean considerables moralmente.

La siguiente premisa será la que podremos concluir tras analizar cada uno de los criterios respecto de si resultan o no relevantes. Si podemos llegar a una conclusión al respecto, esta tendrá que ser alguna de las dos siguientes:

2. La posesión de la capacidad *x* es un factor que determina que alguien pueda recibir un daño o un beneficio.

O, en lugar de esto:

2'. La posesión de la capacidad *x no* es un factor que determina que alguien pueda recibir un daño o un beneficio.

Así, el argumento que tendremos que formular, y la conclusión a la que tendremos que llegar, tendrá una de las dos formas que se exponen a continuación:

Caso A)

1. Un criterio que determina que alguien pueda recibir un daño o un beneficio determinará si quienes lo satisfacen son considerables moralmente.
2. La posesión de la capacidad *x* es un factor que determina que alguien pueda recibir un daño o un beneficio.
3. La posesión de la capacidad *x* es un factor que determina el ser considerable moralmente.

Caso B)

1. Un criterio que determina que alguien pueda recibir un daño o un beneficio determinará si quienes lo satisfacen son considerables moralmente.
2. La posesión de la capacidad *x no* es un factor que determina que alguien pueda recibir un daño o un beneficio.
3. La posesión de la capacidad *x no* es un factor que determina el ser considerable moralmente.

Si alguno de los criterios que son presentados para justificar el antropocentrismo tiene éxito a la hora de distinguir entre humanos y no humanos, el argumento que cabrá formular al sustituir la variable *x* por tal criterio constituirá un tipo del caso a y, así, el antropocentrismo estará justificado. De lo contrario, si todos los criterios expuestos con tal fin dan lugar, al sustituirse la variable *x*, a argumentos del tipo del caso b, el antropocentrismo se encontrará sin justificación.

Así, en definitiva, disponemos ya de una herramienta que nos permitirá analizar las distintas defensas de la prioridad moral de los individuos humanos en base a criterios que apelen a sus capacidades o a motivos relacionales: el argumento de la relevancia, que podremos además complementar con el de la superposición de especies. Pasaremos, pues a examinar y evaluar estas.

3.5. Defensas del antropocentrismo apelando a las capacidades individuales

Ha habido varias formas distintas de defender el antropocentrismo mediante una alusión a las capacidades individuales. Lo que distingue a todas ellas es su apelación a criterios cuyo fin es referirse a la idea de que los humanos tienen ciertas capacidades que resultan moralmente relevantes. La idea subyacente es que solo los miembros de una cierta especie (o de algunas especies determinadas) serán

capaces de cumplir tales requisitos, de forma que la exclusión de otros animales se encontrará plenamente justificada.[243]

Analizaremos aquí las más representativas de entre estas posiciones. Estas han sido aquellas que apelan a las siguientes características: la capacidad de tener experiencias positivas y negativas, la posesión de capacidades intelectuales complejas, el uso de un lenguaje, la capacidad de tomar decisiones o asumir responsabilidades morales y la libertad.

3.5.1. La posesión de experiencias positivas y negativas

Hay quienes han defendido el antropocentrismo afirmando que este constituye la única posición plausible que podemos mantener porque solo los humanos pueden poseer experiencias. Argumentan, así, que los demás animales no pueden sentir sufrimiento o bienestar. De este modo, no necesitan ser considerados moralmente. Es preciso comprobar, pues, si la posibilidad de poseer experiencias positivas y/o negativas es un criterio suficiente y necesario en un sentido moralmente relevante, y si efectivamente es poseída en exclusiva por los seres humanos.

Por lo que acabamos de ver, podemos asumir que un criterio moralmente relevante ha de cumplir el requisito de remitirse a la posibilidad de recibir daños o beneficios. En función de esto, la tarea que hemos de llevar ahora adelante consistirá en comprobar si esta puede identificarse con la capacidad de tener experiencias positivas y negativas. Para ver si esto es así, podemos comenzar investigando en qué puede consistir realmente recibir un beneficio o un perjuicio.

[243] Esta posición es la que posiblemente ha asumido la mayor parte de los autores que han desarrollado defensas del antropocentrismo (Carruthers, el primer Fox, Leahy, Scruton...).

3.5.1.1. ¿En qué consiste recibir un beneficio o un daño?

"Beneficio" y "daño" son términos usados para denotar cosas muy diferentes. Pueden referirse tanto a cosas que son intrínsecamente beneficiosas o perjudiciales como a otras que lo son de forma instrumental. Y pueden usarse en función de concepciones muy diferentes de qué clase de cosas son intrínsecamente beneficiosas o perjudiciales. En rigor, cuando hablamos de que alguien recibe algún beneficio o perjuicio hemos de referir que sus intereses se han visto satisfechos o frustrados. Para ver lo que quiere decir esto es necesario realizar una caracterización de un concepto que, pese a haber estado utilizando hasta aquí (de un modo tal que su sentido se ha dado por asumido), no hemos definido todavía: el de *interés*.

Realmente, esta noción es tan básica que definirla no resulta una tarea fácil. Es un concepto muy resbaladizo, precisamente por resultar tan elemental.[244] Para formular esta definición podemos partir de la idea de que aquellas entidades a las que les pueden ocurrir cosas positivas y/o negativas tienen un interés en que lo que

[244] Contrástese esta explicación con una como la dada por Feinberg. Este se preocupa fundamentalmente de definir, más que el concepto de interés, otros conceptos en función de este. Así, dirá que un daño es "the thwarting, setting back, or defeating of any interest" (Feinberg, Joel, *Harm to Others*, Oxford University Press, Oxford, 1984, p. 33). Asimismo, el concepto de interés de Feinberg resulta mucho más limitado que el aquí presentado, dadas las importantes restricciones que le impone (referidas a su estabilidad, duración, grado de importancia –Feinberg usa el término "minimality" para indicar que tienen que alcanzar un mínimo de peso–, permanencia, ulterioridad...). De esta forma, no considera Feinberg que lo que llama "immediate wants" sean intereses. Esto no parece procedente si queremos realmente tener a nuestra disposición un concepto como el de interés para operar como referencia básica en nuestra teoría del valor. Si limitamos nuestra definición de interés de este modo, tendremos que acuñar un nuevo término con el que podamos denominar todo aquello que resulta en nuestro interés, tanto lo que Feinberg denomina "interests" como las "immediate wants", cuya satisfacción ciertamente resulta también positiva.

les ocurra sea positivo y no negativo. En otras palabras: les viene bien lo primero y no les viene bien lo segundo. Cuando decimos: "un ser *S* tiene un interés en *x*", estamos indicando "*x* sería o será positivo para tal ser *S*". En consecuencia, podemos decir que un interés es una conveniencia por algo. La definición que daremos de este término, por tanto, será la siguiente:

> *Un interés es un determinado estado o situación con respecto a un evento posible tal que la circunstancia de que este se actualice en el mundo real será beneficiosa para quien se encuentra en tal estado o situación.*

Para esta definición tomamos, pues, como punto de partida que existen los intereses, que hay seres que los poseen, y que pueden ser satisfechos o frustrados en función de lo que acontezca en el mundo en el que existan las entidades que los posean. Sin embargo, estos no tienen existencia independiente: constituyen únicamente una relación de los seres de los que predicamos su posesión con la posibilidad de actualización de determinados eventos susceptibles de acontecer.

Esta explicación, por supuesto, es puramente formal. Una vez planteada nos remite, para que podamos dotarla de contenido, a la pregunta por qué clase de cosas son valiosas en sí mismas. La respuesta que quepa dar a esta cuestión nos ilustrará acerca de cómo debemos aplicar el argumento de la relevancia.

Para ello vamos a ver a continuación varios de los distintos sentidos en los que se puede defender que alguien o algo puede recibir un beneficio o un daño.

a) Posesión de experiencias

Hay un primer modo en el que cabe considerar que podemos recibir daños o beneficios: afirmando que ello ocurre cuando tenemos experiencias que son positivas o negativas para nosotros o nosotras. Conforme a esta concepción experiencialista lo relevante son, pues, los estados mentales. Imaginemos que paso

una tarde paseando y ello me causa un gran disfrute. Digo que he experimentado un beneficio por ello. Y se trata de un beneficio en sí mismo, no porque me pueda brindar bienes posteriores. Ante la pregunta sobre "¿por qué he recibido un beneficio?" quizás yo podría decir que me satisface ver los sitios que he recorrido o que disfruto por el ejercicio físico realizado. Pero con ello estaré únicamente intentando explicar la razón causal por la que he sido beneficiado. No apuntaré a ninguna razón final más allá de mi disfrute, satisfacción o experiencia positiva del tipo que sea en tal momento en función de la que este se entienda.[245] Y habremos de decir lo mismo si, en lugar de hablar del disfrute particular que he experimentado en un cierto momento específico, nos referimos al bienestar general del que alguien puede disfrutar durante un tiempo más extenso, o a lo largo de toda su vida.

b) Cumplimiento de preferencias

Otro modo de concebir de qué modo podemos recibir perjuicios o beneficios es en función del cumplimiento o frustración de nuestras preferencias. Si prefiero que suceda algo que me va a proporcionar peores experiencias y ese algo pasa, conforme al experiencialismo recibiré un perjuicio, mientras que según esta otra concepción, centrada en preferencias, recibiré un beneficio. Y si mi preferencia no se cumple y como resultado de ello tengo experiencias mejores, según el experiencialismo recibiré un beneficio, mientras que según el preferencialismo sufriré un perjuicio.

c) Satisfacción consciente de preferencias

[245] Por supuesto, mi disfrute (o sufrimiento) puede también ser considerado de manera instrumental como un medio para conseguir otros beneficios posteriores. Por ejemplo, mi jefe puede querer que yo disfrute mi ocio con el fin de que luego rinda mejor en el trabajo.

Una preferencia puede cumplirse sin que quien la posee lo llegue a saber. En un caso así, procede establecer una diferencia. Habrá quienes crean que ello no nos podrá beneficiar en modo alguno. Pero también habrá quienes sostengan que sí nos supondrá un beneficio. Consecuentemente, habrán de mantener que si tenemos una preferencia y esta se frustra sufriremos un daño, incluso aunque nunca nos demos cuenta de ello. (Un ejemplo que se pone a menudo para defender esta idea presenta el caso de alguien de quien se burlan con desprecio sus supuestas amistades y seres queridos a sus espaldas sin que ella nunca lo sepa. El preferencialismo defiende que la persona protagonista del ejemplo está siendo dañada).[246]

Ante esto podría decirse que las preferencias que podemos tener, incluso aquellas que pueden ser cumplidas sin que lo sepamos, surgen inicialmente en función de preferencias por estados de cosas que experimentamos. Es debido a que tenemos la experiencia de nuestro trato con nuestras amistades que poseemos una preferencia por que estas tengan una opinión positiva de nosotros o nosotras, aunque esta posteriormente se pueda tornar independiente de nuestras experiencias en relación a ello. Dado esto, podemos defender una posición que buscaría encontrar un término medio entre preferencialismo y experiencialismo. Según esta, lo que nos beneficiaría o perjudicaría no sería en sí el cumplimiento o la frustración de nuestras experiencias, sino su cumplimiento o frustración consciente.

En cualquier caso, debemos tener en cuenta que los requisitos precisos para recibir daños y beneficios en este sentido no serán distintos de aquellos que resulten necesarios para serlo en los dos sentidos anteriores que hemos visto: serán aquellos que hagan posible la posesión de preferencias y de experiencias positivas y negativas.

[246] Un caso paradigmático de preferencia susceptible de ser cumplida pero no satisfecha será el de las preferencias que podamos tener acerca de lo que ocurra tras nuestra muerte. Esta cuestión será tratada más adelante, en el capítulo 5.

d) Posesión de capacidades u otros atributos

Hay otra acepción diferente en función de la cual se puede hablar de beneficios o perjuicios. Conforme a esta, lo que se ve afectado, más que un individuo en sí, es una determinada facultad, capacidad o característica de tal individuo. Esto sucede si decimos, por ejemplo, "el estudio ha mejorado la capacidad de tocar el piano de ese músico". O si decimos que "el afilado ha mejorado el cuchillo" (en realidad si decimos esto lo que estamos realmente expresando es que el afilado ha mejorado la capacidad de cortar del cuchillo). Si preguntásemos por qué ha sido beneficiada una entidad *e* en este sentido, la respuesta sería "por hacer que *a* (una facultad de *e*) sea más adecuada con respecto a determinados parámetros". Aquello que se ve primariamente beneficiado, pues, es el atributo *a* que posee *e*. Y definimos beneficio en este caso conforme a ciertos patrones previamente convenidos.

Conforme a esto, lo valioso en sí mismo sería la posesión de ciertas facultades, características o capacidades. Sostendremos entonces una posición según la cual hay cosas objetivamente buenas y malas independientemente de las experiencias o preferencias que tengamos, y diremos que la posesión de ciertas facultades es una de ellas. Sin embargo, tal posición parece muy cuestionable. Pensemos en qué sucedería si tuviésemos ciertas capacidades pero una total imposibilidad de ejercitarlas. ¿Sería eso beneficioso? Parece que no. Más aun: supongamos que tuviésemos ciertas capacidades y que las ejercitásemos continuamente, pero que ello no cumpliese, ni ayudase a cumplir, ninguna de las preferencias que tendríamos, ni que tampoco nos proporcionase ninguna experiencia positiva. ¿Podríamos decir que ejercitar tales facultades sería algo positivo para nosotros y nosotras? Parece que la respuesta también tiene que ser negativa en este otro caso. ¿Qué clase de beneficio podría comportar algo así? Diríamos que ninguno.

Consideremos, por otra parte, lo que sucede en el caso de las entidades que no son individuos, como los cuchillos. Tampoco parece que el hecho de que tengan ciertas características sea algo que las pueda beneficiar o perjudicar a ellas mismas.

Por el contrario, lo que parece es que a quien eso beneficia es a quienes se valen de tales entidades para cumplir sus propios propósitos.

Ante todo esto, tenemos razones para concluir que en sí mismo poseer ciertas facultades o características no puede ser algo beneficioso. Puede serlo únicamente en la medida en que ello nos permite satisfacer preferencias que tenemos, o poseer experiencias positivas y evitar las negativas. Si concluimos esto estaremos sosteniendo que poseer ciertas facultades será valioso solo de manera instrumental. Lo valioso en sí será o la posesión de experiencias o la satisfacción de preferencias, en línea con las dos primeras concepciones de lo valioso que vimos arriba.

e) En función de tipos de acción e interacción con lo que nos rodea

Puede también sostenerse que un ente puede verse beneficiado si su interacción con lo que le rodea tiene lugar de cierta manera y consigue ciertos resultados, y perjudicado si ocurre al contrario. Se puede defender esto si se dice, por ejemplo, que para individuos como nosotros y nosotras el hecho de tener ciertas relaciones importantes con otros individuos es algo que nos beneficia. O si se defiende que es beneficioso lograr por medio de nuestra actividad ciertas metas (por ejemplo, conseguir un cierto trabajo, escribir un libro, ganar un campeonato...). Las posiciones que sostengan esto mantendrán, del mismo modo, que padecemos un daño si no conseguimos tales logros o si no tenemos ese tipo de relaciones.

Ante esto puede decirse que sin duda en muchos casos es posible decir que cosas como estas nos resultan beneficiosas. Pero ¿en qué sentido lo decimos realmente? Para considerar esto, pensemos en el caso de nuestras relaciones con otros individuos. Supongamos que tuviésemos que elegir entre dos vidas. La primera sería la vida que tenemos, en la que se cuentan las distintas relaciones que tenemos. La segunda sería una vida igual en la que, además de estas relaciones, tuviésemos otra más. Esta sería una relación muy cercana y muy importante con alguien. Sin embargo, sería una relación que solo nos ocasionaría sufrimiento, tanto

a nosotros o nosotras como a ese otro individuo. En un caso así, no parece que la existencia de esta relación fuese a ser algo beneficioso, sino más bien al contrario. Lo que esto nos parece indicar es que en sí mismo lo que nos beneficia de las relaciones con los demás no es en sí que ello suponga que tenemos esas relaciones, sino otros beneficios que recibimos gracias a ello. Lo que nos beneficia no es el hecho de tener contacto con una persona, sino que eso supone cosas positivas para las personas que son amigas nuestras y para nosotros y nosotras. Esas cosas serían las que nos beneficiarían en sí. Y, de nuevo, parece que en último término de lo que dependerían sería o de nuestras preferencias o de las experiencias que nos ocasionarían. La experiencia de compartir la vida con otros individuos o el cumplimiento de los deseos que distintos individuos tienen por compartir sus vidas serían, más que el mero hecho de tener un contacto entre sí, lo que parece que podría ser valioso.

Y esto parece aun más claro en el caso de la consecución de logros. Supongamos el caso de una atleta que consigue ganar el campeonato mundial en alguna especialidad. Imaginemos que, realmente, esta persona odia el mundo del deporte, odia entrenar y sufre inmensamente con su modo de vida. Preferiría hacer algo totalmente distinto. Parece bastante claro que una vida diferente, en la que como resultado estuviese contenta y sintiéndose satisfecha sería más beneficiosa para ella que la vida consiguiendo logros que no le interesan. Esto, de nuevo, nos lleva a pensar que los logros de nuestras acciones tampoco son beneficiosos o perjudiciales en sí mismos, sino en función de otros beneficios o daños que podemos obtener mediante ellos, y que consistirían en la satisfacción de preferencias o en experiencias.

A la vista de todo esto podemos ver que las tres últimas acepciones de los sentidos posibles de “beneficio” y “daño” se entienden en función de la primera o la segunda. En todas ellas los beneficios o daños predicables lo son en función de experiencias o preferencias. Sin embargo, cuando estamos ante beneficios o daños del primer o segundo tipo no hay bienes o males posteriores en función de los que entenderlos como beneficiosos o perjudiciales. Solo resulta problemático al

respecto el tercero de los sentidos indicados, que, aun así, está ligado a los dos anteriores.[247]

Llegado este punto, podemos retomar algo que se indicó al comentar la definición de qué es un interés. Vimos que esta es formal, y que no se compromete con ninguna punto de vista sobre qué cosas son buenas o malas para quienes tienen intereses. Es válida tanto para el experiencialismo como para el preferencialismo. Ahora bien, parece que esto nos pone en problemas, pues ambas posiciones pueden tener diferentes implicaciones. Volveremos sobre esto en el capítulo 7, pero de momento vamos a ver si puede haber una solución satisfactoria a esto.

i) *¿Conflictos entre lo preferido y experiencias deseables?* En ocasiones tenemos preferencias que van en contra de la maximización de nuestras experiencias positivas (por ejemplo, si deseamos fumar a sabiendas de que tenemos un cáncer de pulmón que quizás sería curable si nos cuidásemos y no fumásemos). Esto supone que experiencialismo y preferencialismo no implican lo mismo.

Se podría considerar que en casos así, estaríamos realmente ante dos preferencias encontradas (una cuya satisfacción podemos priorizar en este momento concreto y otra cuya satisfacción priorizaríamos si observásemos la cuestión conforme a un principio de prudencia no comprometido con nuestra posición temporal presente).[248] Esto puede defenderse si sostenemos que en cada

[247] Para una exposición de la cuestión en la que se llega a conclusiones semejantes a las que se plantean en esta investigación véase Bernstein, *On Moral Considerability*.

[248] El problema aquí, sobre el que se ha vertido mucha tinta, es el de qué preferencias tomamos como las relevantes. A menudo tenemos preferencias basadas en asunciones equivocadas sobre lo que será beneficioso para nosotros. Más aun, muchas veces tenemos preferencias cuya satisfacción implica que otras preferencias nuestras serán necesariamente frustradas. Surge así la idea de que no debemos tener en cuenta cualquier preferencia. Antes bien, hemos de considerar solo aquellas informadas. (Véase por ejemplo Griffin, James, *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Clarendon Press, Oxford, 1986; y *Value Judgement: Improving our Ethical Beliefs*, Clarendon Press, Oxford, 1997; asimismo, sobre la idea de que jueces cualificados

situación en la que nos podría pasar algo negativo o algo positivo tenemos una preferencia por que lo positivo nos pase y lo negativo no, preferencia que surge en el momento en el que el perjuicio o beneficio tiene lugar.

ii) *¿Una concepción de "preferencia" demasiado amplia?* Por otra parte, se podría decir que la idea de que las experiencias positivas pueden ser reformuladas en términos de preferencias satisfechas por disfrutar tendría que ser matizada, pues de lo contrario perdería el que sería realmente el significado genuino de este término. Esto lo podrán sostener quienes defiendan que las preferencias son deseos claramente definidos y conscientemente sostenidos. El problema en el que cae esta solución es que presenta una alternativa implausible para una posición centrada en preferencias. Para ver esto podemos considerar, por ejemplo, de qué manera estimaríamos un beneficio imprevisible (imaginemos que recibimos una herencia

---

podrían saber elegir entre preferencias más o menos deseables puede verse también Mill, John Stuart, *Utilitarianism*, X 211-13 [edición manejada: *Collected Works*, Routledge and Kegan Paul, London, 1963-1991 –el resto de las obras de Mill mencionadas a partir de aquí se citarán conforme a esta edición, siguiendo el método utilizado en Skorupski, John, *John Stuart Mill*, Routledge, London, 1991–]).

Las objeciones a esta solución aparecen en la medida en que en muchos casos no es realmente posible llegar a saber cuáles serían tales preferencias informadas. Por ejemplo: privarse de ciertos disfrutes que pueden ser dañinos para la salud parece prudente, pero una obsesión sobre ello también podría ser negativa. ¿Cómo localizar, pues, el justo punto? Asimismo, en muchos de los casos no existen realmente jueces cualificados (e imparciales), o no hasta el punto necesario como para establecer un juicio concluyente al respecto. Y podemos confundirnos al considerar que determinadas preferencias son informadas o no (los conflictos generacionales entre padres/madres y sus hijos e hijas adolescentes son claros ejemplos de esto: las preferencias de estos últimos pueden ser vistas como no informadas por sus progenitores, pero no por ellos mismos y, aunque el juicio de los adultos a menudo sea acertado, ocurre también en no pocos casos que no es así). Por otra parte, la cuestión se complica debido al hecho de que, debido al fenómeno de la debilidad de voluntad, en ocasiones optamos por satisfacer aquellas preferencias que sabemos que en el futuro consideraremos menos importantes.

completamente inesperada de un pariente lejano sin otra familia, a quien ni siquiera conocíamos). Diríamos que no hay ningún deseo consciente concreto satisfecha en este caso (salvo la preferencia general por que todo nos vaya lo mejor posible en general). Y podríamos hablar, inversamente, de daños sobrevenidos hacia los que no habríamos tenido ninguna actitud previa. Y, sin embargo, parece que toda teoría del valor aceptable tendría que ser capaz de dar cuenta de esta cuestión. Más aun: imaginemos, por ejemplo, que una enfermedad nos causa unas fiebres tales que nos impiden pensar de forma mínimamente conexa y, así, hace que no podamos tener ningún deseo consciente. Imaginemos también que esa enfermedad nos causa un terrible dolor. Si sostenemos una posición preferencialista y sostenemos que solo podemos considerar preferencias en un sentido estricto a los deseos que mantenemos de manera clara y consciente tendremos que concluir que tal dolor no nos resultaría negativo. Eso, sin embargo, es implausible. Y ello hace que la única posición plausible para el preferencialismo consista en aceptar que siempre tenemos una preferencia por tener experiencias positivas y no tenerlas negativas.

Con todo, esto no quiere decir que el preferencialismo y el experiencialismo tengan las mismas consecuencias. El preferencialismo siempre optará por dar prioridad a las preferencias más fuertes, y estas pueden ser las que nos provoquen peores experiencias. Así, el preferencialismo se opondrá en muchos casos al experiencialismo. Más aun, esa oposición podemos verla de hecho en que alguien puede preferir (por autoodio, por ejemplo), sufrir, y puede ser perfectamente que su preferencia prevalezca sobre la que tendría por no sufrir.

No obstante, esto no es lo relevante aquí. Lo que nos importa en este punto es que si las experiencias positivas y negativas generan preferencias a favor o en contra, entonces la posibilidad de sufrir y/o disfrutar implica la posibilidad de tener preferencias, de modo que el preferencialismo y el experiencialismo defenderán el mismo requisito para sufrir un perjuicio o un beneficio.

Para concluir, es necesario hacer dos apuntes sobre esta cuestión. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que en este punto no hemos intentado descubrir qué tipo de experiencias son buenas o malas, o qué clase de preferencias es bueno o

malo satisfacer. Lo único que hemos querido indagar es en qué sentido se puede decir que un ente puede ser beneficiado o perjudicado.

En segundo lugar, en línea con lo que se indicó al exponer el argumento de la relevancia, las consecuencias normativas que pueda tener la opción por una u otra teoría de lo que es valioso tienen que ver con qué seres deberán ser moralmente considerables. Pero no tiene por qué tener, en principio, implicaciones acerca de qué clase de prescripciones han de ser aceptadas al margen de esto. Esto es, resulta compatible con distintas teorías éticas. Únicamente implicarán que, sean estas del tipo que sean, los seres que deberán ser tenidos en cuenta conforme a ellas serán aquellos que puedan poseer experiencias positivas y/o negativas.

3.5.1.2. Un criterio suficiente y necesario

A la luz de lo que acabamos de ver, parece que podemos afirmar que los criterios más plausibles en función de los cuales podemos considerar que cualquiera puede ser afectado positiva o negativamente son aquellos que determinan la posibilidad de recibir beneficios o daños por poder tener experiencias positivas y negativas. La característica que habrá de resultar, pues, relevante para ser considerable moralmente será la posibilidad de tener experiencias que puedan ser consideradas positivas o negativas. Esto será así no solamente si aceptamos una teoría experiencialista, sino también si optamos por una preferencialista o incluso por una de la lista objetiva (a no ser que formulemos esta en términos que vendrán a ser implausibles). Ahora bien, parece que la forma más adecuada de entender tal criterio es de un modo amplio, que permita englobar bajo su cobertura toda clase de estados mentales positivos y negativos. Esto no incluirá solo la sensación de placer o sufrimiento, sino también cualquier forma de satisfacción o insatisfacción o, en definitiva, cualquier experiencia que constituya parte de la felicidad o infelicidad que podamos tener. Ello supone primariamente la existencia de una consciencia, afectable de un modo que quepa valorar como bueno o malo. Así, muy

expresivamente dirá Regan que algo que distingue a los sujetos que cabe considerar moralmente es que "they bring subjectivity to the world".[249]

Para constatar con claridad la diferencia entre beneficios y daños en el sentido moralmente relevante y otros sentidos en los que estos términos pueden ser utilizados podemos introducir algunos ejemplos. Si golpeamos vigorosamente un televisor con un martillo, de modo que acabemos destrozando toda una serie de circuitos internos de este aparato, ¿lo estamos perjudicando? Ciertamente, las averías que habremos provocado en él podrán hacer que su funcionamiento sea peor. Posiblemente la imagen ahora se vea deficientemente, la señal no se reciba de modo adecuado, o el sonido deje que desear. De manera que, con respecto a tales funciones, podemos ciertamente decir que el funcionamiento del televisor se ha visto perjudicado. Pero es claro que, dado que el televisor no tiene la posibilidad de tener experiencias, tales golpes no le han perjudicado en el sentido relevante indicado: no le han ocasionado un desvalor en sí mismo, ni privado de algo valioso en sí mismo. Tomemos ahora el caso de un cuchillo romo. Si lo afilamos, mejoraremos su capacidad de cortar. Podría decirse que el cuchillo ha sido beneficiado en tal sentido. Ahora bien, no en la acepción experiencial del término, pues el cuchillo no va a tener ninguna experiencia positiva gracias a ello.

Supongamos ahora, por otra parte, que las averías causadas al televisor tienen como consecuencia no ya que pase a funcionar de modo defectuoso, sino que deje de funcionar en modo alguno. Y que el cuchillo no esté poco afilado, sino completamente roto. En estos casos, si no hay posibilidad de arreglar estos artefactos, lo que ocurre es que su propia existencia en tanto que útiles para un determinado fin se ve acortada. Ahora bien, ¿son perjudicados el cuchillo o el televisor por ello? Propiamente hablando, no: sus usuarios lo son.

Por este motivo, el hecho de que destrocemos un televisor o afilemos un cuchillo, aunque beneficie o perjudique algunas de las capacidades que determinados sujetos ven o buscan en ellos, no es algo en sí mismo moralmente aprobable o reprobable. Lo será únicamente si, como resultado de ello, algún ente

[249] Regan, Tom, "Pigs in Space", *Philosophica*, 39, 1987, 11-22, p. 16.

se ve beneficiado o perjudicado en un sentido experiencial. Por ejemplo, si al afilar el cuchillo ahorramos a quien lo va a usar un esfuerzo extra a la hora de cortar y picar unos vegetales, estaremos beneficiando a este sujeto. A su vez, si el dueño o la dueña del televisor tiene que comprar otro aparato, le estaremos ocasionando un perjuicio. Podemos decir que estos objetos serán beneficiados o dañados solo si damos un sentido particular a estos términos en este punto. Cabe decir que el motor de un coche será dañado si lo ponemos en funcionamiento sin aceite. Y podemos también afirmar que la caída de las hojas de un arbol se ve beneficiada por la acción del viento, o que la difusión de una cierta idea filosófica se ve beneficiada por la publicación de libros que la defiendan. Pero ni el motor, ni la caída de las hojas, ni la difusión de una idea filosófica son entidades que puedan tener experiencias positivas o negativas.

De esta forma, parece que tenemos que concluir que el criterio que cumple el requisito de la relevancia será aquel que apunte a la posibilidad de ser beneficiado en el sentido moralmente relevante que hemos destacado arriba: la posibilidad de ser afectable de modo subjetivamente vivido como positivo o negativo, lo que implicará la posibilidad de sufrir y/o disfrutar. El hecho de que algo nos pueda beneficiar o perjudicar en otro sentido nos podrá tal vez afectar de manera derivada, si es algo que luego, a su vez, nos ocasiona un beneficio o perjuicio experiencial. Pero solo tal beneficio o perjuicio experiencial es el relevante y es, de hecho, el que dota de sentido al anterior. Si no fuese así, estaríamos hablando de un daño o de un bien sin que nadie lo experimentase como tal. Podemos expresar esto simplemente señalando que quienes puedan experimentar sufrimiento y bienestar serán considerables moralmente. Cabe identificar tales sensaciones en la acepción más amplia de los términos que la denotan, pero a condición de que sus expresiones más básicas resulten también relevantes.

Una objeción a esta idea puede presentarse si nos preguntamos si este tipo de experiencias no pueden ser realmente sentidas de manera valorativamente distinta por diferentes seres. La cuestión sería si las sensaciones particulares que podamos experimentar no podrían ser sentidas de un modo diferente por otros. Considera G. Pitcher:

> There should be sentient beings who feel just what we feel when we have pains and yet either positively enjoy them or at least don't find them unpleasant.[250]

Sin embargo, esto no parece minar la idea que acaba de ser presentada. Si ciertas experiencias no son sentidas como negativas al menos en un cierto aspecto no pueden ser consideradas "dolorosas" en el sentido que aquí ha sido utilizado. Pensemos en el caso de un cierto sabor que pueda ser experimentado como agradable por unos y repulsivo por otros u otras. No es la particular sensación que todos ellos podrían tal vez "compartir",[251] sino su experimentación como positiva o negativa lo que verdaderamente nos importa aquí. Es ello lo que define como tal lo que constituye una experiencia perjudicial, como el dolor. Como el propio Pitcher observa:

> Take away the unpleasantness and you necessarily take away the pain.[252]

Como también Hare señala, el dolor por definición ha de ser algo negativo. En su formulación en términos de preferencias, dirá:

> We must want it to stop, or it is not suffering.[253]

Nos interesa, pues, la experimentación de algo como positivo o negativo en tanto tal por cada uno, no la experimentación de determinadas experiencias concretas, sino la que podríamos llamar su negatividad o positividad.

---

[250] Pitcher, G., "The Awfulness of Pain", *Journal of Philosophy*, 68, 1970, 481-92, p. 482.

[251] Ello asumiendo que en realidad comparten tal sensación, una asunción que no está libre de controversias.

[252] Ibid, p. 481.

[253] Hare, *Essays in Ethical Theory*, p. 184.

Una objeción a esto puede darse indicando que las experiencias negativas pueden resultar en último término positivas si nos ayudan a conseguir algo positivo, o a la inversa. En realidad, esta crítica confunde medios y fines: el sufrimiento, por definición, es algo negativo en sí mismo aunque pueda ser instrumentalmente positivo para conseguir otro bien experiencial cuyo valor pueda sobrepasar a aquel.

Jeff Perz ha presentado otra objeción a la idea de que poder tener experiencias positivas y negativas sea un criterio necesario, afirmando lo siguiente:

> Using sentience as a criterion for full standing would exclude individuals who suffer from certain types of paralysis and nerve disorders that limit or prevent them from feeling pain and other physical sensations from the class of beings who enjoy full moral standing.[254]

Sin embargo, esta objeción ha de ser descartada dado el modo en que, como hemos visto, cabe entender qué son las experiencias positivas y negativas. Estas no se limitan a la molestia o el bienestar físico, sino a todo posible perjuicio o beneficio experimentado como tal. (En cualquier caso, es importante tener en cuenta que el modo más elemental en que esto empieza a ocurrir es en aquellos casos en los que solo se da este tipo de experiencias básicas, como, por otra parte, el propio Perz no solo acepta, sino que busca en realidad defender).

En definitiva, parece que estamos aquí ante un criterio que no solo es suficiente, sino también necesario para ser considerable moralmente. Concluimos en el punto previo que para tomar un criterio como moralmente relevante este debería determinar si alguien puede recibir un daño o un beneficio. Hemos visto que el hecho de poder tener experiencias positivas o negativas cumple tal requisito.

---

[254] Perz, Jeff, "Justice for Animals: A Rational Proof", *Animal Concerns*, http://articles.animalconcerns.org/ar-voices/justice-for-animals.html [visitado el 8 de junio de 2001].

Si un ser puede tener experiencias positivas o negativas hay la posibilidad de que le afectemos positiva o negativamente.

Es importante recordar, en línea con lo arriba indicado, que la explicación arriba dada no supone ningún compromiso con una posición experiencialista o preferencialista. Podemos sostener que hay experiencias que resulta positivo o negativo para nosotros experimentar independientemente de nuestra formulación de preferencias al respecto, en función de las cuales precisamente desarrollamos nuestras preferencias. O podemos sostener que si decimos que determinadas experiencias pueden ser positivas o negativas es en función de las preferencias que tenemos hacia ellas. Ambas posiciones, pese a la oposición que manifiestan entre sí, son plenamente compatibles con lo que se ha apuntado aquí. De hecho, cabe así aclarar que la posición que se defenderá a lo largo de esta investigación será neutral en este sentido. Aquí serán presentadas las distintas cuestiones que puedan ir surgiendo de forma que las conclusiones a las que podamos llegar sean válidas para ambas perspectivas.

3.5.1.3. ¿Qué seres son conscientes?

Hemos encontrado un criterio que parece moralmente relevante. Es ahora el momento de volver a las defensas del antropocentrismo. Si están en lo cierto quienes afirman que esta posición puede ser mantenida sobre la base de que solo los seres humanos pueden satisfacer tal criterio, parece que estaremos ante un argumento convincente para afirmar que el antropocentrismo está bien justificado. Si efectivamente demostramos que la capacidad de experimentar sufrimiento y placer es un atributo exclusivamente humano, habremos aislado una característica que sí limita nuestras obligaciones morales alrededor del grupo humano. Habremos justificado, pues, el establecimiento de una distinción entre humanos y no humanos de un modo moralmente aceptable. Pero, en este punto, puede objetarse que no es de hecho cierto que esta característica distinga a los humanos de los no humanos.

La cuestión debe ser, pues, analizada. Para ello, precisamos saber qué razones podemos tener para considerar que alguien pueda ser un sujeto con experiencias.

Tener experiencias de cualquier tipo implica ser consciente. Por tanto, la pregunta sobre la capacidad de sufrir y disfrutar es la pregunta sobre la consciencia. Pero estudiar la presencia de consciencia en otros sujetos no es tarea fácil. No se trata de algo de lo que tengamos una experiencia directa. Así, no es de extrañar que se hayan dado respuestas de lo más diverso a esta cuestión. En principio, parece que la idea compartida de manera general consistiría en que tanto los humanos como al menos una gran número de animales no humanos serían seres conscientes. Sin embargo, tal idea ha sido puesta a menudo en cuestión a lo largo de la historia de la filosofía. La idea de que los animales no humanos carecen de consciencia ha sido defendida por autores enormemente influyentes, que tienen a su principal protagonista posiblemente en Descartes, con su comparación de los animales no humanos con máquinas incapaces de tener experiencias:

> Sachant combien de divers *automates*, ou machines mouvantes, l'industrie des hommes peut faire, sans y employer que fort peu de pièces, à comparaison de la grande multitude des os, des muscles, des nerfs, des artères, des veines, et de toutes les autres parties qui sont dans le corps de chaque animal, considéreront ce corps comme une machine, qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée, et a en soi des mouvements plus admirables, qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes.[255]

Esta posición fue objeto de fuertes ataques a lo largo de los siglos posteriores. Es conocido el ataque de Voltaire al respecto. Tomando el ejemplo de un perro, indica, en oposición al cartesianismo:

[255] Descartes, René, *Discours de la méthode*, Vrin, Paris, 1930, pp. 55-56.

> Des barbares saisissent ce chien, qui l'emporte si prodigieusement sur l'homme en amitié; ils le clouent sur une table, et ils le dissèquent vivant pour te montrer les veines mésaraïques. Tu découvres dans lui tous les mêmes organes de sentiment qui sont dans toi. Réponds-moi, machiniste, la nature a-t-elle arrangé tous les ressorts du sentiment dans cet animal, afin qu'il ne sente pas? a-t-il des nerfs pour être impassible? Ne suppose point cette impertinente contradiction dans la nature.[256]

De hecho, llegó Voltaire más allá, defendiendo no solo que los animales no humanos son conscientes, sino también que estarían en posesión de toda una serie de capacidades cognitivas. Así, escribió:

> Quelle pitié, quelle pauvreté, d'avoir dit que les bêtes sont des machines privées de connaissance et de sentiment, qui font toujours leurs opérations de la même manière, qui n'apprennent rien, ne perfectionnent rien, etc.!
>
> Quoi; cet oiseau qui fait son nid en demi-cercle quand il l'attache à un mur, qui le bâtit en quart de cercle quand il est dans un angle, et en cercle sur un arbre; cet oiseau fait tout de la même façon? Ce chien de chasse que tu as discipliné pendant trois mois n'en sait-il pas plus au bout de ce temps qu'il n'en savait avant tes leçons? Le serin à qui tu apprends un air le répète-t-il dans l'instant? n'emploies-tu pas un temps considérable à l'enseigner? n'as-tu pas vu qu'il se méprend et qu'il se corrige?[257]

Asimismo, Hume afirmó, en la misma línea:

---

[256] Voltaire, François-Marie Arouet, "Bêtes", in *Dictionnaire philosophique*, Garnier Frères, Paris, 1961, 50-53, p. 51.

[257] Ibid., pp. 50-1.

> Next to the ridicule of denying an evident truth, is that of taking much pains to defend it, and no truth appears to me more evident, than that beasts are endow'd with thought and reason, as well as men. The arguments are in this case so obvious, that they never scape the most stupid and ignorant.[258]

Y en el siglo siguiente tuvo lugar la crítica que en principio cabría pensar que tendría que resultar definitiva, esto es, la planteada por Darwin y otros autores seguidores de este, como Romanes. No obstante, la tradición darwinista fue, en este punto, cortada. El siguiente pasaje de Leahy muestra una actitud hacia la explicación de Darwin de las capacidades de los animales no humanos que se tornó muy común en el siglo XX:

> Darwin's contribution to our understanding of animals has something of a Jekyll-and-Hyde character about it. His account of their mental powers, and the Hume-like analogies with those of human beings, quickly came under fire from experimental psychologists and biologists like Lloyd Morgan, E.L. Thorndike and Pavlov. This marked the beginnings of behaviourism.[259]

A este proceso se ha referido Rollin como "the tortuous path from Romanes to Watson".[260] La consecuencia de tal cambio de rumbo fue finalmente la negación generalizada de la posesión de consciencia por parte de los animales no humanos, asumida a lo largo de gran parte del siglo XX bajo el auge del conductismo. Esta posición, sin embargo, ha comenzado a ser cuestionada, sobre todo desde el último

[258] Hume, *Treatise on Human Nature*, §176.

[259] Leahy, *Against Liberation*, p. 102.

[260] Rollin, Bernard, *The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain and Science*, Oxford University Press, Oxford, 1989, p. 74.

cuarto del siglo pasado, y gracias no solo al surgimiento del interés por el tema del trato dado a los animales no humanos por el público, sino también al trabajo de toda una serie de investigadores (cabe citar en particular a Marian Stamp Dawkins[261] y Donald Griffin).[262]

3.5.1.3.1. Indicadores de la presencia de consciencia

El breve repaso de la cuestión que acabamos de presentar no constituye más que una muestra reducida de la gran disparidad de opiniones que ha habido acerca de esta. Así las cosas, ¿cómo guiarnos para intentar llegar a una conclusión fiable respecto de esta? Como ya se apuntó arriba, el asunto que tenemos entre manos resulta complejo, pues no podemos obtener una respuesta a la pregunta sobre la consciencia de los demás de manera directa. No podemos introducirnos en la mente de otros sujetos. Hemos de buscar otras formas de encontrar una solución a la pregunta acerca de qué seres son conscientes. Repasaremos a continuación, para poder analizar con mayor conocimiento de causa qué respuesta cabrá dar a esta cuestión, los distintos indicadores de los que podemos disponer a la hora de adoptar una posición sobre si un individuo puede sufrir o disfrutar. Estos son tres: conducta, fisiología y lógica evolutiva.

[261] Dawkins, Marian Stamp, *Animal Suffering*, Chapman and Hall, New York, 1980; "From an Animal's Point of View: Motivation, Fitness, and Animal Welfare", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 1-61; y *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*, W. H. Freeman, New York, 1993.

[262] Ver Griffin, Donald. R., *The Question of Animal Awareness*, William Kaufman, Los Altos, 1981; *Animal Thinking*, Harvard University Press, Cambridge, 1984; *Animal Minds*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

3.5.1.3.2. Conducta

En muchos casos, la observación del comportamiento de un ser nos orienta de manera muy reveladora sobre si este está teniendo alguna clase de experiencia positiva o negativa.[263] Se puede constatar que este criterio es efectivamente satisfecho por un gran número de animales. Podemos tener un conocimiento de lo que significa ser consciente por nuestra propia experiencia como seres conscientes. Esto nos puede permitir trazar algunos paralelismos claros en este punto observando cómo actúan los demás. A este respecto observó ya Hume lo siguiente:

> 1) Since our internal actions resemble each other, the causes, from which they are deriv'd, must also be resembling. When any hypothesis, therefore, is advanc'd to explain a mental operation, which is common to men and beasts, we must apply the same hypothesis to both.[264]
>
> 2) The resemblance betwixt the actions of animals and those of men is so entire in this respect, that the very first action of the first animal we shall please to pitch on, will afford us an incontestable argument for the present doctrine.[265]

Por tanto, parece que tenemos buenos motivos para pensar que la posesión de estados mentales es común a animales no humanos y humanos

[263] Un criterio al que se podría tal vez aludir sería el de la salud poseída por los animales. Podemos inferir del hecho de que los animales sufran determinadas enfermedades que están sintiendo dolor, por ejemplo. Pero este es, todavía, un criterio confuso, puesto que un animal puede estar sufriendo sin que su salud sea afectada por ello de un modo percibible, o antes de que esto ocurra.

[264] Hume, *Treatise on Human Nature*, §176.

[265] Ibid.

(independientemente de las distintas formas que pueda adquirir en cada caso), puesto que no parece razonable pensar que los mismos motivos y los mismos efectos visibles se correspondan con procesos distintos en cada caso.[266] Aun así, a la hora de realizar inferencias de este tipo ha de actuarse con precaución. Se trata de un criterio que no es suficiente, pues la capacidad de tener experiencias no siempre se refleja en el comportamiento de un ser. Con todo, puede resultar bastante orientativo. Y se trata de un criterio que un gran número de animales satisfacen. (De hecho, es aceptado de modo habitual a nivel del sentido común. Si bien no constituye un mecanismo de reconocimiento de las experiencias internas plenamente válido, no deja de ser cierto que es, en la mayoría de los casos, el único del que disponemos para saber si otros seres humanos las tienen). Por otra parte, la cercanía evolutiva entre distintos animales supone una base para por lo menos suponer que puedan asimismo sufrir y disfrutar animales que no lo aparenten con su conducta.[267] Ello sería así debido a su posesión de organismos dotados de

[266] Un hecho que, de un modo paradójico, viene también a apoyar la idea de que resulta válido trazar una analogía entre las experiencias de humanos y las de otros animales descansa en la atención que estas últimas merecen en toda una serie de prácticas científicas. Un amplio número de investigaciones orientadas en este campo incluyen experimentos en los que el fin es precisamente la medición del sufrimiento del animal (tanto en lo tocante al dolor físico que distintos animales son capaces de aguantar como en relación a padecimiento psicológico, estudiando su estrés o tensión). Obsérvese que aquí el sufrimiento no es un resultado colateral de la investigación, sino el objeto propio de esta. De modo que queda claro que se está asumiendo la existencia de este, lo cual, paradójicamente, lleva a que haya que dudar de su aceptabilidad de este tipo de prácticas desde un punto de vista moral (de esta idea se hace eco Rollin en *The Unheeded Cry*, p. 26).

[267] Debemos tener en cuenta que muchos animales manifiestan una conducta que a la mayoría de los seres humanos nos cuesta identificar. Por otra parte, no debemos olvidar el aviso de Rollin cuando nos indica que "stoic behaviour doubtless confers a selective advantage on animals" (ibid., p. 204). Un animal puede estar sufriendo enormemente y no mostrárnoslo debido a razones de carácter evolutivo que conducen a que se inhiba de hacerlo.

elementos semejantes a los de aquellos que sí manifiestan tal comportamiento. Tal cuestión nos llevaría a los otros dos puntos que es preciso tratar, los relativos a la fisiología y la lógica evolutiva. Pero antes es necesario tratar con las objeciones que han tenido más eco de entre aquellas a las que una idea como la que hemos planteado aquí se ha enfrentado: las que han sido presentadas desde un punto de vista conductista. Analizaremos estas de manera crítica a continuación.

El planteamiento conductista

La negación conductista de la presencia de consciencia en los animales no humanos tomará como punto de partida la formulación por parte de Morgan de su conocido canon:

> In no case may we interpret an acting as the outcome of the exercise of a higher psychical faculty, if it can be interpreted as the outcome of the exercise of one which stands lower in the psychological scale.[268]

De acuerdo con esta máxima, se defendió que la suposición de que los animales no humanos son conscientes era poco económica para explicar su conducta. Significaría explicar apelando a una "facultad superior" lo que podría ser comprendido aludiendo a capacidades más simples.

Es preciso tener en cuenta que el propio Morgan no sostuvo las tesis que caracterizaron al conductismo.[269] Morgan no negó la posesión de estados mentales por parte de los animales, y vio su propio trabajo como la continuación, científicamente más elaborada, del de evolucionistas como Romanes. El

[268] Morgan, Conwy Lloyd, *An Introduction to Comparative Psychology*, Routledge/Thoemmes Press, London, 1993, p. 53.

[269] Véase acerca de esta cuestión Costall, Alvin, "Lloyd Morgan and the Rise and Fall of Animal Psychology", *Society & Animals*, 6, 1998, 13-29.

conductismo posterior se habría remitido al canon para justificar posiciones que no habrían sido aceptadas por este. (Rollin ha escrito sobre esto: "Morgan is not responsible for the use to which his ideas were put by people like Watson and the behaviourists").[270] Con todo, hay objeciones que cabe presentar al conductismo que resultarán extensivas también al propio canon de Morgan.

Biología, evolución y parsimonia: cuestionando supuestos conductistas

Rollin ha criticado la alusión a la parsimonia con el fin de defender el canon argumentando como sigue:

> Why should we never interpret an action by a higher faculty if we can do so by means of a lower faculty? Presumably, in the name of simplicity and parsimony. But what is 'simpler' in such a context? If, for example, we can explain a person's or an animal's behaviour in solving a problem either by saying that the solution was arrived at by a process of reasoning or by citing a very complex chain of trial-and-error intelligence, how is it simpler to avoid the higher faculty?[271]

Como indica este pasaje, la simplicidad nos lleva a concluir que gran parte de la conducta animal se ve guiada por la consciencia. Inferir lo contrario significa tener que dar una explicación mucho más compleja. Parece ingenuo concluir que la explicación más simple de un fenómeno sería la que se refiere a la capacidad más simple para explicarlo. Dar cuenta de ciertos hechos refiriéndonos a una capacidad simple puede requerir, como parece que ocurre aquí, echar mano de una justificación muy compleja. Asimismo, si partimos de nuestra experiencia personal

[270] Rollin, *The Unheeded Cry*, p. 78.

[271] Ibid., p. 79.

como seres conscientes, la parsimonia nos lleva a suponer que ello sería el caso cuando vemos a otros comportándose de un modo similar al nuestro.

A respecto de esto, el propio Morgan indicó:

> The simplicity of an explanation is no necessary criterion of its truth[272]

Ahora bien, es manifiesto el modo en que, mediante un argumento así está desmintiendo Morgan la idea que podría hacer atractivo su propio canon. El argumento en el que este se basaba para defender la ausencia de consciencia en los animales no humanos era la supuesta simplicidad de tal explicación. Pero si es dejada de lado cuando las consecuencias de su aplicación desmienten lo inicialmente asumido pierde su poder de convicción.

En cualquier caso, lo que resulta de interés en este punto es que encontramos que precisamente la apelación a la parsimonia viene a apoyar la idea de que no solo los humanos son conscientes. Defender lo contrario supone introducir dos explicaciones diferentes para un único fenómeno (una para dar cuenta de nuestra conducta, y otra para explicar la de otros). Como indica Rollin de nuevo:

> To the unbiased observer not steeped in the common sense of science, we may pose the following question: Which of the following propositions is more plausible and provides a better explanation of the world of living things: (A) that many of the mental states which appear in humans and have subjetive dimensions – certainly simple ones like hunger, taste preference, fear, anxiety, anger, sexual desire, pain, pleasure, and so on – have analogies in the consciousness or mental states of animals – certainly in those animals in which physiological, behavioural, and contextual similarities to humans are apparent; or (B) that despite analogous

[272] Morgan, *An Introduction to Comparative Psychology*, p. 54.

> behavioural responses – for example, to noxious stimuli like burns – and despite analogous neurophysiological processes and structures, consciousness is not present anywhere on the phylogenetic scale but in humans?[273]

El antropomorfismo en que incurre la acusación de antropomorfismo

Lo que acabamos de ver apunta asimismo que, al mismo tiempo que los planteamientos conductistas eran aceptados con el propósito de dejar los estados mentales fuera del ámbito del ámbito de la psicología, estos eran a su vez abandonados cuando implicaban consecuencias indeseadas en lo que toca a los humanos. En relación a esto apunta Rollin:

> Although this same logic would naturally apply to humans, and behaviourists in fact denied the cogency of talking about consciousness in people, they were clearly unable to act on this ideology in their dealings with humans, since people would hardly accept the claim that their pain was not real.[274]

De modo que la introducción de las salvedades citadas en el caso de los seres humanos resultaría inconsistente. A este respecto el propio Morgan habría señalado:

[273] Rollin, *The Unheeded Cry*, p. 27.

[274] Rollin, Bernard, "The Moral Status of Animals and Their Use as Experimental Subjects", in Kuhse, Helga & Singer, Peter, *A Companion to Bioethics*, Blackwell, Oxford, 1998, 411-24, p. 416.

> Why should we adopt a different course with the poor dumb animal from that which we should adopt with our human neighbour?[275]

Dando Morgan una respuesta a esta cuestión ciertamente pobre:

> In the case of our neighbours we have good ground for knowing that such and such a deed may have been dictated by wither a higher or a lower motive.[276]

Esto en realidad no constituye ninguna justificación convincente. Vemos que inconsistentemente asume Morgan explicaciones cuando se encuentra ante humanos que desautoriza en el caso de los demás animales. Cabe así asentir a Rollin cuando afirma:

> Behaviourism was even-handed, since neither animals nor humans had feelings in its theoretical universe, so Darwinian continuity was not, in theory, violated. The only trouble was that no human, however behaviouristically oriented he or she might be, could ever forget outside of the laboratory that people did have feelings [...] But animal awareness did not force itself on the behaviourist in anything like the same way. So, in practice, Darwinian continuity was violated. Behaviourists were thus forced to see people as conscious, but under no such constraints regarding animals, except perhaps, in the case of the family dog.[277]

El escepticismo conductista llevó a asumir que cada inferencia de estados mentales de los no humanos debía ser descartada como una atribución de

[275] Morgan, *An Introduction to Comparative Psychology*, p. 53.

[276] Ibid., pp. 53-54.

[277] Rollin, *The Unheeded Cry*, pp. 70-71.

características humanas a otros animales, esto es, una forma de antropomorfismo. De acuerdo con esta línea de razonamiento, Leahy ha afirmado que asumir que los animales no humanos sufrirían en situaciones en las que los humanos lo harían resultaría una antropomorfización de sus experiencias.[278] Ha defendido esto poniendo el siguiente ejemplo:

> We have only to think of numberless caged birds the world over who are better fed, more healthy, and longer lived than their fellows in the wild [...] The temptation is to anthropomorphize their plight, to compare then with human beings in similar situations [...] who would almost certainly be distressed.[279]

El argumento de Leahy a este respecto es cuestionable por varios motivos. Primero, las experiencias que diferentes individuos pueden tener en situaciones similares pueden resultar en cierto sentido anticipables, y así puede ser acertado

[278] Timberlake irá más allá y afirmará que, por razón de tal tendencia antropomorfizante, se llegaría a afirmar estados de padecimiento por parte de animales no humanos situados en contextos en los que sería aventurado incluso asignar situaciones de sufrimiento a sujetos humanos. Dirá: "Most of us have learned from experience not to infer too readily that people who have artificial body parts, or live more than two in a room, or eat fewer than three meals a day are suffering. But if an animal has on a head cap, is restricted in its access to food, or is in a cage, is presumed to suffer" (Timberlake, Willian, "The Attribution of Suffering", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 38-39, p. 38). Las afirmaciones de Timberlake no parecen aceptables: esperaríamos que seres humanos tuviesen sensaciones desagradables en situaciones como las descritas: si se les restringiese el acceso a la comida o si estuviesen en una jaula, incluso aunque algunos pudiesen pasar por tales situaciones sin padecer demasiado. Y no es difícil imaginar tampoco que a un ave el hecho de tener un aparato en su cabeza le cause un malestar considerablemente mayor del que nos causaría a nosotros mismos (para ella es un elemento ajeno que no comprende y que puede temer como una amenaza).

[279] Leahy, *Against Liberation*, p. 201.

decir que podemos esperar que los animales de cierta especie vayan a sufrir en una situación determinada, siendo sus experiencias diferentes de las que cabría esperar que otros animales (por ejemplo, los humanos) tuviesen. Pero eso no significa que no puedan tener experiencias similares. Una cosa no entraña la otra. Es más: de hecho parece bastante razonable pensar que las aves puedan estresarse al estar encerradas en jaulas. El hecho de tener una buena alimentación es algo que, ciertamente, librará a los pájaros del hambre. Pero ello no significa que se vean libres de otros daños, como por ejemplo la frustración de no ser capaces de moverse. Esto no quiere decir que los pájaros en la naturaleza no padezcan terriblemente por las razones explicadas por Leahy; de hecho, es efectivamente así. Pero ello no elimina los daños que padecen aquellos que son utilizados por los seres humanos.

Parece por tanto que el argumento de Leahy es un caso de falacia de ignorancia, puesto que está asumiendo que, dado que no podemos saber como son las experiencias de los animales no humanos, debemos de actuar como si no las tuviesen. Esta es en realidad una actitud muy común entre quienes niegan la posesión de consciencia por los animales no humanos. Lo que hacen es aceptar la posición inversa: asumir que los animales no humanos carecen de una serie de capacidades sobre la base de que estas son poseídas por los humanos. Dado que no sabemos lo suficiente para constatar si poseen determinadas capacidades, se afirma que no las poseen, aunque tampoco tengamos el conocimiento suficiente de la cuestión como para poder afirmar esto último.[280] Esto, sin embargo, no se sigue. Ni tampoco el hecho de que los seres humanos posean tales capacidades es una razón para llegar a tal conclusión, o para inferir que la atribución de las capacidades en

[280] Hay una clara diferencia entre dos posibles posiciones. Una de ellas es la que afirma que los animales no humanos no son conscientes. La otra es la que simplemente sostiene que no podemos saber cómo sería su vida mental si es que la tienen. Conforme a esta perspectiva, si los animales no humanos fuesen conscientes experimentarían el mundo de un modo tan diferente del nuestro que nos sería imposible decir nada al respecto. De asumirse esta segunda posición, el principio de precaución debería llevarnos a adoptar conclusiones muy distintas de las derivadas de la primera posición.

cuestión a animales no humanos es una forma de antropomorfismo. Como dice Midgley,

> the word "anthropomorphism" is not only clumsy but really misleading as soon as we get away from its literal application to shape or form. It is in principle an open question whether any given particular quality can belong [...] to animals. These questions cannot be answered simply by noting that that quality does belong to people.[281]

Ciertamente, hemos de tener precaución a la hora de asumir que alguien pueda poseer una capacidad si no tenemos razones concluyentes para afirmarlo. Pero para que la solución por defecto haya de ser que carece de esta necesitamos tener cierta evidencia que apunte a ello. De lo contrario, tal suposición carecerá de base. El hecho de no poder constatar la posesión de experiencias por parte de otro sujeto, o el carácter de estas, no implica que tal sujeto no posea experiencias. Podemos pensar aquí en el ejemplo considerado por Nagel en relación a su pregunta sobre cómo es ser un murciélado.[282] Nuestra incapacidad para poder entrever los pensamientos de un murciélago, su mundo, sería pareja a la que tendrían para vislumbrar los nuestros, por ejemplo, unos marcianos o unos murciélagos inteligentes. Negar, así, que otros animales puedan tener pensamientos porque no podemos alcanzar a concebir la forma que tendrán estos equivaldría a que otras criaturas inteligentes como las descritas negasen, por el mismo motivo, que los seres humanos los tengamos.[283]

No parece razonable, por tanto, actuar sin prudencia, dados los riesgos que se derivarían del hecho de no considerar moralmente a los demás animales.

---

[281] Midgley, *Animals and Why They Matter*, p. 128.

[282] Nagel, Thomas, "What Is It Like to Be a Bat?", in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, 165-80.

[283] Ibid. p. 170.

Por otra parte, si la cuestión se enfoca de manera consistente habremos de concluir que tal escepticismo acerca de la capacidad de los animales no humanos de tener experiencias deberá ser igualmente mantenido dentro del grupo humano (pues tampoco podemos llegar a conocer en realidad las experiencias que los demás humanos tienen). Los argumentos que plantean quienes defienden el aislamiento humano no resultan aplicables solo en el caso de los animales no humanos, sino que llevan, al ser seguidos hasta sus últimas consecuencias, al solipsismo. Como afirma Mary Migley:

> The problem here is not about anthropomorphism, but about Behaviourism, and it arises already on the human scene. The barrier does not fall between us and the dog. It falls between you and me.[284]

Si los conductistas fuesen consecuentes con los principios que defienden a la hora de negar la consciencia a los animales no humanos, tendrían que negar también la humana. Y aquellas otras posiciones que puedan defender supuestos semejantes se encuentran abiertas a una crítica similar.

Más aun: cabría en este punto devolver la acusación de incurrir en una actitud antropomorfizante. Esta debe recaer sobre quienes, en lugar de comprender el fenómeno de la consciencia en su conjunto, operan tomando una expresión particular de este (el sufrimiento humano) e intentan reducir aquel a este. Se pretende así que cualquier clase de experiencia deba adoptar exactamente la misma forma que la que resulta carácterística de las experiencias humanas. De lo contrario, se asume que no es realmente una experiencia. Y, obviamente, una vez que se ha dado este paso, es normal que se considere que el sufrimiento y disfrute de los animales no humanos no será realmente sufrimiento y disfrute, porque no lo es al modo humano. Podemos, de esta forma, entender el motivo por el que Rollin ha descrito la alusión al antropomorfismo como

[284] Midgley, *Animals and Why They Matter*, p. 130.

> the most ironical and perverse argument of all in attempts to justify lack of concern with animal pain in the common sense of science.[285]

La lógica tras esta afirmación es clara: quienes defienden el antropocentrismo acusan a sus críticos de la propia actitud que ellos mismos estarían manifestando.

3.5.1.3.3. Fisiología

Un argumento más concluyente para la afirmación de la posesión de consciencia por individuos no humanos nos lo proporciona la presencia de estructuras fisiológicas en los animales no humanos que les permiten tener experiencias. Ahora bien, no está claro cuáles son los requisitos fisiológicos que un ser tendría que satisfacer para ser consciente. En otras palabras: es difícil saber en muchos casos, sobre una base fisiológica, si los actos de un ser pueden estar guiados por una conducta consciente o por otros mecanismos que le ayudan a mantener su homeostasis sin necesidad de consciencia. Pero tenemos pistas importantes que arrojan una luz considerable sobre el tema.

Hoy en día sabemos que nuestra posesión de experiencias se debe a la existencia en nuestros organismos de ciertas estructuras físicas. Y el hecho es que otros seres tienen estructuras que están constituidas y organizadas de un modo que se asemeja mucho al que a cada sujeto consciente le hace tener experiencias. Lo que es más, cuando analizamos el modo en que tales estructuras parecen trabajar de acuerdo con el modo en que tales seres parecen vivir y comportarse, encontramos que esta semejanza se confirma. Podemos así inferir que tales estructuras juegan un papel similar al que juegan en nuestro cuerpo. LaFollette ha comentado sobre esto lo siguiente:

[285] Rollin, *The Unheeded Cry*, p. 145.

> We share important anatomical structures with higher order animals. A human being's central nervous center is remarkably similar to that of a chimpanzee, dog, pig, and even a rat [...] The areas of the brain which neurophysiologist identity as the 'pain centers' are virtually identical betwen human and non-human animals. According to evolutionary biology this is exactly what we should expect. The pain centers worked well in enhancing the survival of lower species, so they were altered only slightly in succeeding evolutionary stages. Higher brain functions, however, are conducive to survival, and thus, have led to more dramatic advances in cerebral development. Given all this, it seems undeniable that many animals do feel pain.[286]

William Robinson presenta también una explicación de este tipo:

> The strongest reason for thinking that a nonhuman animal can have a pain (like ours, one such that if a subject has one, it is suffering) is based on the premise that it is constructed like a human being. To the extent we can support this premise, we can argue in the following way, which I will refer to as 'The similarity argument'.
>
> 1. A certain (species of) nonhuman animals is constructed like human beings.
>
> 2. A certain kind of injury to human beings causes certain kinds of central nervous system (CNS) events in them, and these events cause pains.
>
> So, very probably,

[286] LaFollete, Hugh, "Animal Rights and Human Wrongs", in Dower, Nigel (ed.), *Ethics and Environmental Responsibility*, Avebury, Aldershot, 1989, 79-90, pp. 83-84

> 3. A similar kind of injury to the nonhuman animals in question causes similar kinds of CNS event in them, and these events cause pains.[287]

Robert Hubrecht ha comentado también:

> We assume that other human beings feel a sense of pain and suffer in the same way as we do and we use the same arguments of analogy to suggest that animals do so as well [...] they have similar pain receptors to those that we have, the neural transmitters used are the same and, indeed, if you use PET scanning you find that similar areas of the brain are activated when similar occasions occur. They also show very similar responses to the world that we do. Scientists often devise experiments to ask animals what counts for them, what matters for them, and those experiments do show that animals respond as if pain does matter to them.[288]

Como indica Hubrecht, dado el tipo de estados mentales que tal base fisiológica hace posible en el primero de los casos, no es razonable pensar que ello no ocurre en el caso de los no humanos. Pero ¿en qué consiste exactamente tal estructura física? ¿Cuáles son los requisitos materiales necesarios para tener experiencias?

---

[287] Robinson, William S., "Some Nonhuman Animals Can Have Pains in a Morally Relevant Sense", *Biology and Philosophy*, 12, 1997, 51-71, p. 52.

[288] Hubrecht, Robert C.; Kirkwood, James; Jennings, Maggy & Hawkins, Penny, "Examination of Witnesses (Questions 580-599), Tuesday 20 November 2001; Select Committee on Animals In Scientific Procedures: Minutes of Evidence", http://www.parliament.the-stationery-office.co.uk/pa/ld200102/ldselect/ldanimal/999/111 2003.htm [visitado el 15 de marzo de 2005] (véase en concreto la respuesta de Hubrecht a la cuestión 582).

Un criterio muy básico para ello ha sido propuesto por Rollin, quien ha afirmado lo siguiente:

> Protozoa will approach noxious substances and swim away from them, and some protozoa also possess rudimentary sense organs, such as an eyespot. While it is possible to say that everything that happens to such a creature is simply mechanical, it is perhaps just as plausible to suggest a continuum of cosciousness. If a creature has a sense organ, would not evolutionary continuity suggest that the animal senses, not only reacts? [289]

No está claro que el criterio al que Rollin apunta pueda resultar, sin embargo, suficiente. Parece que los requisitos fisiológicos en este punto serían mayores. Una estructura nerviosa centralizada parece ser necesaria. En primer lugar, un sistema nervioso que pueda comunicar la información provocada por la captación de estímulos tomados por positivos o negativos parece ser una condición a tener en cuenta. Mediante tal sistema puede tener lugar la transmisión de información proveniente de las distintas partes de nuestro organismo para que podamos experimentar sensaciones. Y, en segundo lugar, parece que la posesión de una estructura que permita la centralización de la información que el sistema nervioso envíe resultaría necesaria también. De lo contrario, la información llegaría a otras partes del organismo sin haber sido procesada por un sistema centralizado generados de experiencias (como ocurriría, por ejemplo, en animales de estructura muy simple, como una hidra).

Pues bien, el primer requisito no parece difícil de identificar. Un sistema nervioso puede ser distinguido fisiológicamente sin problemas mayores. Pero en lo tocante al procesador centralizado las cosas están mucho menos claras. No sabemos de qué manera tiene que ser un mecanismo para poder utilizar información de

[289] Rollin, Bernard, *Animal Rights and Human Morality*, Prometheus Books, Buffalo, 1981, p. 77.

manera consciente. Esta es una cuestión que a día de hoy continúa sin estar realmente resuelta. No conocemos con certeza el modo en que ha de estar organizada una estructura física para permitir que la consciencia tenga lugar. Como ya se ha apuntado más arriba, muchos seres tienen sistemas nerviosos que no parecen llevar la información que transmiten a una unidad procesadora centralizada de tipo alguno, sino directamente a las células motoras (como en el ejemplo de la hidra, que se adecuaría a este modelo). De esta forma, parece que el criterio de tener un sistema nervioso, aun arrojando luz al respecto, no sería de hecho un indicador suficiente para que pudiésemos concluir que un ser es consciente. Otros seres poseen redes nerviosas que no están organizadas alrededor de un único centro, pero tienen agrupaciones nerviosas en la forma de ganglios. Otros animales tienen cerebros, pero estos varían significativamente en el modo en que se encuentran organizados y, por lo que podemos comprobar, en su capacidad operativa.

Todo esto se complica por la entrada en juego de otro factor: la posesión de sistemas de inhibición de dolor manifestada por numerosos animales no humanos, entre los cuales encontraríamos muchos cuya estructura nerviosa resulta ciertamente sencilla. Los organismos de estos animales tienen la capacidad de segregar ciertas sustancias que son liberadas con el objeto de paliar su dolor en ciertas situaciones en las que su supervivencia podría estar en riesgo si se concentrasen en terminar con este, o si lo manifestasen externamente (por ejemplo, si amenazamos la vida de un animal, este se beneficiará si puede dejar de lado su dolor, aunque sea muy alto, para huir o combatir o camuflarse). La presencia de estos sistemas inhibidores puede ser difícilmente explicada de otro modo si no es aceptando que aquellos que los poseen pueden de hecho sentir dolor.

Para concluir: para la posesión de experiencias es precisa la presencia de un sistema nervioso centralizado. Esto nos permite distinguir *a grandes rasgos* qué seres podrán ser conscientes, a pesar de que, sobre la base del conocimiento hoy en día disponible en el ámbito de la fisiología, no sabemos localizar con total exactitud dónde trazar una línea entre aquellos organismos cuya organización permite la aparición de consciencia y aquellos en los que esto no ocurre. Sabemos que este es

el caso cuando un cerebro mínimamente desarrollado se encuentra presente (como ocurriría en el caso de los vertebrados y en el de toda una serie de invertebrados, como, por ejemplo, los moluscos cefalópodos). En el caso de seres privados de ganglios nerviosos parece más o menos claro que ello no es así (aunque haya un sistema nervioso simple). En los casos intermedios no podemos conocer con certeza qué es lo que ocurre. Parece, pues, que, dada esta situación, el mejor modo de considerar la cuestión es mediante un enfoque prudencial. Si ignoramos si un ser es consciente o no, debemos comportarnos hacia él como si ello fuese realmente el caso. De lo contrario estaríamos corriendo el riesgo de dañar a tal ser, quizás de un modo muy notable.

Objeciones a este argumento

Robinson trata varias objeciones a las que este argumento puede enfrentarse. Una de ellas será la que sigue:

> A [...] serious kind of objection rests on the idea that pain might depend on some very specific wiring in the brain and that we should not expect to find this wiring reproduced in nonhuman animals. This situation is, of course, logically possible, but the following gives reason against supposing it to be actual. There is much evidence of involvement of various nuclei in the production of pain, but surgical disconnections of the spinothalamic tract, limbic system structures and the cingulate gyrus have sometimes failed to abolish pain. It thus seems that no special center is required for pain and that many kinds of disturbance will cause it [...]

> This argues against dependence of pain on any very specific details of neural connection.[290]

Vemos que el propio Robinson responde a la objeción que él mismo expone indicando que no hay modo de distinguir una estructura física específica o centro cerebral presente en seres humanos y no en no humanos que podamos decir que sea específica para poder sufrir.

Una crítica de otro tipo podría operar apuntando a las diferencias fisiológicas existentes entre organismos de diferentes especies y, de este modo, entre organismos humanos y no humanos:

> Since the similarity argument turns essentially on similarity of neural causes, it is weakened by the discovery of differences in neural structure. If cats differ in structure from other mammals, it is only to be expected that there will be other species differences that have not yet been discovered. Thus, it is possible to make the objection that we have no right to generalize the effects produced by human CNS to effects of the CNS of other species.[291]

Pueden descubrirse muchas diferencias de este tipo entre diferentes animales. Y algunas de ellas pueden estar conectadas con las propias estructuras dirigidas a hacer posibles experiencias como el sufrimiento. La crítica toma así un aspecto ciertamente serio. Robinson pone un ejemplo de cómo se podría presentar tal objeción. Apunta que esta

> begins with the fact that there is a dissimilarity across certain species in some of the nociceptive tracts. The division

[290] Robinson, "Some Nonhuman Animals Can Have Pains in a Morally Relevant Sense", p. 56.

[291] Ibid., p. 57.

> puts rats and primates on one side, and cats on the other [...] In the first group, ascending pathways lie in the ventral white matter contralaterally to the stimulus. In cats, however, there are ascending pathways on both sides of the spinal cord and in both dorsal and ventral white matter.[292]

Ciertamente, las características anatómicas, metabólicas, etc. entre distintas variedades de animales divergen significativamente. Y en lo tocante al sufrimiento, como se ha indicado, parece que podríamos estar en una situación así (en el caso de algunos animales).

No obstante, tales diferencias no tienen por qué mostrar que algunos no humanos no puedan tener experiencias como la del sufrimiento. A pesar de las diferencias entre el modo de estar constituidos sus organismos, toda una serie de propiedades funcionales pueden ser manifestadas de manera común por distintos animales, si bien ocasionadas gracias a diferentes mecanismos causales biológicos en cada caso. LaFollette y Shank han presentado una explicación muy clara del modo en el que esto es así.[293] Los mecanismos causales (la estructura física organizada de un determinado modo) que poseamos los distintos seres que tenemos una determinada propiedad funcional no tienen por qué ser iguales. Veremos esto a continuación.

A lo largo de la evolución natural, los distintos organismos se ven enfrentados a toda una serie de situaciones y contingencias de lo más variado, las cuales motivan que, cuando surgen, se mantengan aquellas características que sirvan como soluciones a ellas, que resultan igualmente contingentes y contextuales. Todas estas se van sumando de un modo estratificado, una sobre otra, de manera que definan, en cada tiempo histórico, lo que cada variedad específica llega a ser. Cada nuevo, minúsculo cambio manifestado por sus individuos ejemplificadores, viene ya condicionado por sus anteriores adaptaciones, acomodándose a las posibilidades que estas permiten; y establece, a su vez, los posibles desarrollos que en el futuro

[292] Ibid., p. 56.

[293] LaFollette & Shanks, *Brute Science*.

pueda experimentar, prohibiendo aquellos incompatibles con ellos. Y estos distintos pasos evolutivos se van almacenando aunque el factor que los haya originado no esté ya presente. Este fenómeno es el conocido como *inercia filogenética.*[294] Por este motivo, junto a recursos aún necesarios adoptados en el pasado, toda una serie de soluciones ya inútiles se van adicionando, de un modo en ocasiones engorroso, pero inevitable en nuestro camino evolutivo. Opciones que en su momento fueron de provecho, hoy derivan en restos sin utilidad. Y su presencia sigue determinando que solo ciertas soluciones anatómicas o bioquímicas resulten plausibles, mientras otras no lo puedan ser.

De esta manera, podemos entender de qué modo, de entre los organismos que tienen la posibilidad de existir, las distintas opciones evolutivas que van sobreviviendo presentan cada vez mayores divergencias en lo que constituye su anatomía, metabolismo, etc. Nos vamos haciendo cada vez más distintos. Pensemos en dos poblaciones de organismos vivos idénticos (pertenecientes a una misma variedad). En el momento en que una nueva variable significativa hace aparición en el entorno de una de ellas, sus miembros se van a ver afectados por ella, de modo que aquellos que manifiesten aquellas características que les permitan enfrentarse mejor con tal contingencia serán los que finalmente pervivan y transmitan hereditariamente tal característica a su descendencia. De esta manera, transcurrido el debido tiempo de choque, los individuos de las dos nuevas poblaciones resultantes van a ser ya distintos entre si, aunque sea en lo tocante a una característica apenas perceptible. Y no solo eso, sino que, una vez que tal diferencia hace aparición, podemos tener la certeza de que las variaciones en el futuro serán aun más marcadas. Según nuevas variables entren en juego, las posibles soluciones que unos y otros organismos adopten tenderán a divergir de modo cada vez mayor, debido a que, como ya comentamos arriba, cada nuevo cambio condiciona ya el camino para los posteriores desarrollos.

Ahora bien, junto a esto sabemos que, en muchos casos, y como ya se indicó más arriba, especímenes que reconocemos como manifiestamente distintos (por

[294] Véase ibid., pp. 82-83.

mor de las otras variables que han determinado en el pasado y en el presente su constitución, que han dado por resultado procesos evolutivos opuestos), han de enfrentarse a problemas o situaciones muy semejantes o incluso coincidentes. Y, en tales situaciones, las soluciones aportadas a estos problemas resultan, funcionalmente, de una gran semejanza, incluso entre seres que guardan escaso parentesco entre sí. Es este el caso de las llamadas convergencias evolutivas. Para mantenerse en el aire, tanto los insectos como los murciélagos o las aves han desarrollado sistemas semejantes. Como también la forma de las patas delanteras de un topo nos recuerdan en todo a las de un grillo por las similitudes presentes en las funciones que deben cumplir en el medio en el que viven. Por no hablar del parecido entre escuálidos y cetáceos. Ahora bien, sabemos que, pese a tal coincidencia en lo funcional, los mecanismos mediante los que tales propiedades se han desarrollado difieren profundamente entre si, por razón, como venimos insistiendo, de las diferencias bioquímicas y anatómicas previas de las que partían. Este hecho ha sido referido por LaFollette y Shanks como *asimetría causal/funcional (*"*causal/functional asymmetry*"):[295] la no necesidad de que una determinada *propiedad funcional* de un organismo implique un determinado *mecanismo causal*. Esta asimetría puede ser formulada con tres reglas básicas bastante claras y sencillas que los propios LaFollette y Shanks formulan:

i) De semejantes propiedades funcionales biológicas no podemos inferir una semejanza en los mecanismos causales.[296] Esto sería precisamente lo que ocurriría en los anteriores ejemplos, y básicamente en cada caso de convergencia evolutiva. Una misma solución a un mismo problema se origina a partir de distintos mecanismos. Ello no quiere decir que los organismos que han dado lugar a estas presenten idénticas estructuras. Los recursos utilizados varían, el resultado coincide.

[295] Ibid., pp. 99-101.

[296] Ibid., p. 100.

ii) De diferencias entre mecanismos causales no podemos inferir diferentes propiedades funcionales.[297] Esta regla no sería más que una implicación de la anterior. Si puede haber una convergencia de características funcionales sin haberla de las estructuras biológicas que las originan, es obvio que, ante una disimilaridad de mecanismos causales no vamos a estar en situación de concluir ni una semejanza, ni una diferencia de funciones cubiertas.

iii) De semejantes mecanismos causales sí *podemos inferir una semejanza de propiedades funcionales*. [298] Ahora bien, aquí cabe apuntar una última cuestión, y de una relevancia difícilmente despreciable. Y es que, si bien resultados análogos podían ser debidos a diferentes soportes biológicos, si la similitud se da en los propios mecanismos el resultado solo puede ser coincidente.

Es así como LaFollette y Shanks nos facilitan una explicación de por qué los sistemas receptores de dolor y, más generalmente, la constitución física que nos permite ser conscientes no tienen por qué ser iguales en cada ser: puede haber variaciones que, con todo, ocasionen los mismos efectos.

En consecuencia, podemos concluir que tenemos razones fisiológicas para pensar que muchos animales no humanos pueden tener experiencias positivas y negativas, que las posibles objeciones no acaban de rebatir.

3.5.1.3.4. Lógica evolutiva

La constitución fisiológica que tenemos los organismos vivos viene dada en función de los distintos problemas y retos con los que nuestros antepasados y antepasadas se encontraron en su momento, por constituir una solución a estos. Así, los animales tenemos aparatos digestivos porque nos nutrimos de materiales

[297] Ibid., p. 101.

[298] Ibid.

externos que necesitamos transformar en sustancias nutritivas. O tenemos determinados sentidos, como la vista o el oído, para manejarnos en nuestro medio. Todas estas características han aparecido y han sido transmitidas a través de generaciones debido a su utilidad para la supervivencia: aquellos organismos que las han poseído han estado mejor capacitados y capacitadas para pasar su información genética a otros seres (su descendencia).

Pues bien, la cuestión en el caso de la consciencia radicará en cuáles son las circunstancias que hacen que sea algo que haya podido surgir a lo largo de la evolución natural. En otras palabras: ¿por qué ha sido seleccionada la consciencia como una solución útil? Lo que nos lleva a la siguiente pregunta: ¿en qué punto en la evolución natural es razonable pensar que la consciencia aparece? ¿Qué tipo de seres será, en consecuencia, razonable pensar que son conscientes de acuerdo con el rol que la consciencia pueda jugar para preservar y, más aun, hacer posible su existencia precisamente en función del tipo de seres que son?

En relación a esto, un especialista en el tema de la base fisiológica de la consciencia, António Damásio ha indicado:

> Survival depends on finding and incorporating sources of energy and on preventing all sorts of situations which threaten the integrity of living tissues. It is certainly true that without actions organisms such as ours would not survive since the sources of energy required for renewing the organism's structure and maintaining life would not be found and harnessed to the service of the organism, never mind staving off environmental dangers. But on their own, without the guidance of images, actions would not take us far. Good actions need the company of good images. Images allow us to choose among repertoires of previously available pattern of actions and optimize the delibery of the chosen action – we can, more or less deliberately, more or less automatically, review mentally the images which represent different options of action. We can pick and choose the most appropriate and

> reject the bad ones. Images also allow us to invent new actions to be applied to novel situations and to construct plans for future actions – the ability to transform and combine images of actions and scenarios is the wellspring of creativity.[299]

La consciencia habría así sido seleccionada en la historia natural por constituir una herramienta excelente que proporcionaría una ventaja considerable a la hora de adaptar nuestra actividad a los desafíos de nuestro entorno:

> Efficient management of life regulation depends on taking the right action, and, that, in turn, can be greatley improved by purposeful preview and manipulation of images in mind and optimal planning. Consciousness allowed the connection of the two disparate aspects of the process – inner life regulation and image making.[300]

Tenemos, así, argumentos convincentes para dar cuenta de los motivos por los que muchos animales no humanos son conscientes. La consciencia es una herramienta poderosa que hace posible dirigir de modo integrado numerosas actividades que posibilitan una existencia que requiere respuestas complejas al medio:

> Consciousness opens the possibility of constructing in the mind some counterpart to the regulatory specifications hidden in the brain core, a new way for the life urge to press its claims and for the organism to act on them. Consciousness is the rite of passage which allows an organism armed with the ability to regulate its metabolism, with innate reflexes,

[299] Damásio, António R., *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, San Diego, 1999.pp. 23-24.

[300] Ibid., p. 24.

> and with the form of learning known as conditioning to become a minded organism, the kind of organism in which responses are shaped by a mental *concern* over the organism's own life.[301]

Vemos, pues, que cuando partimos de una perspectiva evolucionista comprobamos que hay argumentos de peso para reafirmar lo ya apuntado de acuerdo a criterios anteriores. Lo que se deriva de todo ello es, pues, que tenemos argumentos de peso para considerar que un gran número de animales no humanos son seres conscientes.

3.5.1.3.5. Conclusión

Tener experiencias positivas y/o negativas parece ciertamente un criterio a la vez suficiente y necesario para ser considerable moralmente. Pero tenemos fuertes razones para defender que no es satisfecho solo por los seres humanos, sino también por muchos otros animales. Ante estas, la acusación de antropomorfismo se viene abajo. Expone estas Rollin al afirmar:

> It is not the people who impute pain to animals who are anthropomorphic; they have good evolutionary, physiological and behavioural reasons to do so. It is, rather, those who deny pain to animals on the grounds that their behaviour is unlike ours who are anthropomorphic; for who else besides someone guilty of the grossest anthropomorphism would expect expressions of animal feelings to be precisely like ours.[302]

[301] Ibid., p. 25.

[302] Rollin, *The Unheeded Cry*, pp. 146-47.

Hemos repasado los indicadores a los que Rollin se refiere. Y pudimos ver, al hilo de lo que estos nos indicaron, que la actitud antropomorfizante no la muestran quienes, a la luz de razones como las expuestas, reconocen la posesión de determinadas facultades (incluyendo fundamentalmente la de sufrir y disfrutar) por parte de los animales no humanos. Como vimos, la defensa de que los animales no humanos tienen experiencias conscientes no se asienta en afirmaciones dudosas, sino en una aproximación rigurosa a los hechos y explicaciones disponibles. Afirma de nuevo Rollin:

> There is nothing mystical in attributing mental states to animals. Mental states are just like any other theoretical entity, not directly observable but having explanatory and predictive power.[303]

Considerado esto, viendo las evidencias proporcionadas mediante los anteriores argumentos, cabe concluir que la negación de la posibilidad de que los animales no humanos puedan poseer experiencias estaría incurriendo en una visión reduccionista que, frente a la presencia de datos coincidentes para explicar un mismo fenómeno en casos distintos aceptaría solo la posibilidad de afirmarlo en uno de ellos, sin más criterio que la presencia de individuos humanos implicados en un caso y no en el otro. La conclusión, pues, será la que ha señalado (tras su proceso autocrítico) Michael Allen Fox:

> We share with all sentient beings the capacity to suffer, and hence with all an interest in not being caused to do either or both.[304]

[303] Ibid., p. 204.

[304] Fox, Michael Allen, *Deep Vegetarianism*, Temple University Press, Philadelphia, 1999, p. 82.

A este respecto es importante aclarar que, sin embargo, como se ha referido ya, toda una serie de animales carecen de las características que podemos considerar relevantes (este parece ser con claridad el caso de animales como los protozoos o los espongiarios y cabe la posibilidad que también el de otros invertebrados). Así, aunque hablamos aquí del reino animal como frontera en un sentido amplio, es claro que estos animales carecen de la necesidad de ser objeto de atención moral. En rigor, parece que, aun introduciendo esta aclaración, deberíamos hablar de una parte o de un gran número de animales no humanos, puesto que es a ellos a quienes nos referimos, más que de los animales no humanos en general. (Existen, sin embargo, razones para que optemos por no remarcar tal puntualización. Estas son, en primer lugar, de carácter comunicativo, para hacer más sencilla de exponer la idea que queremos transmitir. Y también, por otro lado, de tipo estratégico, debido a la existencia, a la que hemos hecho ya alusión, de distinciones especistas –muchas de ellas de raíz antropocentrista– entre especies distintas de la humana.[305] De esta forma, si hablásemos de "algunos animales no humanos" o incluso de "la mayor parte de los animales no humanos", podría darse pié a entender que nos referimos no al conjunto de los animales con la capacidad de sufrir y disfrutar, sino solo a un cierto grupo de ellos dentro de este).

3.5.2. Capacidades intelectuales complejas

Se afirma en ocasiones que la posesion de capacidades intelectuales de una cierta complejidad resulta moralmente relevante. Esta idea puede ser defendida de dos modos distintos. En primer lugar, se ha indicado que para ser consciente es preciso poseer capacidades intelectuales de una cierta complejidad. De acuerdo con esto, su carencia significaría no ser susceptible de perjuicio o beneficio alguno. En segundo lugar, se ha afirmado también que incluso si la posesión de tales

[305] Incluso autores y autoras considerados importantes entre quienes han cuestionado el antropocentrismo han trazado distinciones en este sentido. Lo veremos más adelante.

capacidades no es necesaria para ser consciente, quienes las poseen resultarán mayormente considerables. Examinaremos a continuación ambos argumentos.

3.5.2.1. Consciencia y capacidades intelectuales

La afirmación de que solo los humanos poseerían las capacidades intelectuales que resultarían precisas para ser considerados seres conscientes viene de lejos, habiendo sido sostenida en particular por Descartes.[306] Hemos visto ya el modo en que este afirmó que los animales no humanos vendrían a ser una suerte de autómatas mecánicos incapaces de tener experiencias de ningún tipo, y cómo tales afirmaciones pueden ser rebatidas. Parece que los requisitos para estar dotado de consciencia son mucho menos estrictos de los que el planteamiento cartesiano exigiría. No es así extraño que un autor como Damásio haya rechazado firmemente tal visión, apuntando que

> not infrequently, consciousness is simply explained in terms of other cognitive functions, such as language, memory, reason, attention, and working memory. While such functions are indeed necessary for the top tiers of extended consciousness to operate normally, the study of neurological patients suggests that they are not required for core consciousness. [307]

Para poseer capacidades como las mencionadas necesitamos ser conscientes. Pero el inverso no es el caso. La consciencia, señala Damásio, tiene lugar a un nivel mucho más básico. Tener ciertas capacidades intelectuales complejas no es un requisito para ser consciente.

---

[306] Para una defensa contemporánea de posiciones como las cartesianas ver Carruthers, *La cuestión de los animales*, por ejemplo, pp. 172-73, 192 y 194.

[307] Damásio, *The Feeling of What Happens*, p. 18.

3.5.2.2. Intereses y complejidad

El segundo tipo de argumento defiende que la complejidad de las capacidades intelectuales significaría la posesión de intereses más significativos.[308] Sin embargo, no está claro que esta conexión pueda sostenerse. Como indica Robin Attfield:

---

[308] En ocasiones se presenta esta idea introduciendo un paso intermedio en la argumentación: la apelación al hecho de ser un "ser complejo". Así, el argumento procedería como sigue:

1. Aquellos seres que tienen capacidades intelectuales complejas son seres complejos.
2. Los seres complejos tienen intereses más significativos.
3. La satisfacción de los intereses más significativos debe tener prioridad.
4. La satisfacción de los intereses de los seres más complejos debe tener prioridad.

Una variación del argumento que situaría la relevancia moral directamente de la complejidad, sin la apelación a los intereses más significativos, procedería como sigue:

1. Aquellos seres que tienen capacidades intelectuales complejas son seres complejos.
2. La satisfacción de los intereses de los seres más complejos debe tener prioridad.

Estos argumentos son cuestionables. Al margen de los problemas envueltos en la supuesta inferencia de intereses más significativos de la complejidad de las capacidades poseídas, hay problemas relativos a la propia idea de complejidad. Esta, aplicada en un contexto como el presente, es bastante ambigua y, de hecho, puede posiblemente constituir un concepto que no es posible definir distintivamente. ¿Qué puede querer decir exactamente ser un ser complejo? Quizás podemos tener solo una capacidad (por ejemplo, la vista) y desarrollarla de un modo muy complejo. O tal vez podemos tener un gran número de capacidades muy simples organizadas conjuntamente de un modo complejo. Aparte de esto, la segunda forma del argumento implicaría asunciones acerca del significado en términos morales de la complejidad que estarían fundadas en razones no morales sino metafísicas no verificables.

> The interests of an autonomous creature should not take preference when autonomy is not itself at stake.[309]

Con esta afirmación se vendría a rechazar algo que ocurre a menudo: que una cierta característica que puede ser relevante en ciertos casos es invocada para justificar una consideración desfavorable en casos en los que no resultaría de aplicación. A la luz de esto, la afirmación de Attfield que acabamos de leer resultaría apropiada, pero siempre y cuando se cumpliese una condición: las capacidades complejas deben ser consideradas única y exclusivamente cuando su desarrollo está en juego de un modo moralmente relevante. Ahora bien, de acuerdo con ello, en el caso de las diferenciaciones morales debemos probar, para tener en cuenta a la complejidad, que su desarrollo o ejercicio es algo que determinará una diferencia moralmente relevante con respecto a los intereses del ser que las posee.

¿En qué sentido, pues, cabe decir que tener estas capacidades o carecer de ellas es relevante? Veremos ahora dos respuestas posibles.

a) Capacidades intelectuales complejas e intereses más significativos

En ocasiones, se argumenta que los seres dotados de capacidades más complejas poseen ciertas características particulares que hacen que sus intereses tengan un peso mayor. Se aduce que la posesión de ciertas capacidades cognitivas complejas influiría en nuestra posibilidad de experimentar sufrimiento o bienestar, pues tales facultades pueden generarnos, en ciertas situaciones de malestar, un padecimiento extra, dado que al reflexionar sobre nuestro sufrimiento o la previsión de estados futuros semejantes nos angustiaremos y padeceremos todavía más. Esto puede ocurrir, sin lugar a dudas. Sin embargo, debemos tener en cuenta algo importante: lo opuesto puede ser también el caso. Lo cierto es que también la capacidad de comprender nuestra situación puede hacer que, en toda otra serie de

[309] Attfield, Robin, *A Theory of Value and Obligation*, Croom Helm, New York, p. 85.

casos, el sufrimiento que padecemos se vea aliviado. Un ejemplo de esto lo tenemos en el gran número de animales salvajes que mueren al ser capturados, debido al estrés que les produce creerse víctimas de una muerte inmediata. En contraste, si capturamos a alguien con quien podemos dialogar tenemos la posibilidad de explicarle su situación, disminuyendo su angustia. El sufrimiento será mayor, por tanto, en el caso del prisionero que no posea determinadas capacidades intelectuales y comunicativas.

Bernard Rollin va a ir incluso más allá al señalar que la ausencia de aptitudes cognitivas puede llegar a condicionar no ya las particularidades de cada caso puntual de sufrimiento, sino el mismo modo de experimentar este como fenómeno. Así, observará:

> In terms of countering the pernicious moral power of the claim that animals can't anticipate and remember pain and that therefore their pain is insignificant, the most relevant point has little to do with the presence or absence of concepts. It comes rather from the following insight: That if animals are indeed, as the above argument suggests, inexorably locked into what is happening in the here and now, we are all the more obliged to try to relieve their suffering, since themselves cannot look forward to or anticipate its cessation, or even remember, however dimly, its absence. If they are in pain, their whole universe is pain; there is no horizon; they *are* their pain. So, if the argument is indeed correct, then animal pain is terrible to contemplate, for the dark universe of animals logically cannot tolerate any glimmer of hope within its borders.[310]

[310] Rollin, *The Unheeded Cry*, p. 144.

Esta idea fue apuntada ya por Humphry Primatt más de dos siglos antes, al indicar que cuando un animal sin la capacidad de anticipar otro punto temporal además del presente está teniendo experiencias negativas o positivas significativas

> to him present pain is the only Evil; and present happiness the only Good.[311]

¿Y dónde nos lleva esto a efectos practicos? A tener que concluir que en muchas ocasiones el caso es precisamente el inverso al pretendido por quienes plantean el argumento intelectualista que estamos analizando. La conclusión, insistiendo en las razones explicadas por Rollin, la expone con claridad meridiana una autora cuyas preocupaciones poco han tenido que ver con la cuestión de los intereses de los animales no humanos, Judith Jarvis Thomson, que sostendrá:

> It seems to me, in fact, that other things being equal it is worse to cause an animal pain than to cause an adult human pain. An adult human can, as it were, think his or her way around the pain to what lies beyond it in the future; an animal – like a human baby – cannot do this, so that there is nothing for the animal but the pain itself.[312]

De este modo, vemos que el peso que tengan nuestros intereses depende de un factor como las capacidades intelectuales que podamos poseer. Y ello se ve confirmado también cuando lo que analizamos es la posibilidad de disfrutar.

b) Capacidades intelectuales complejas y una mayor cantidad de intereses

[311] Primatt, *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals*, p. 53.

[312] Thomson, Judith Jarvis, *The Realm of Rights*, Harvard University Press, Cambridge, 1990, p. 292.

Otra forma posible de defender la relevancia de ciertas capacidades intelectuales sería afirmando que aquellos seres que tienen capacidades más complejas tienen más intereses. Esta es, de nuevo, una idea cuestionable: podemos tener menos capacidades, pero más intereses ligados a ellas. En cualquier caso, este no es el punto más relevante. La idea más cuestionable en este argumento es la asunción de que poseer una cantidad mayor de intereses es algo moralmente relevante en sí mismo. Tal afirmación parece confundir el peso de los intereses con su número y no puede en modo alguno justificar la exclusión de un individuo. Sapontzis ha manifestado sobre esto:

> If that did follow, then Renaissance men could eat peasants and specialists for dinner. All that follows from *P* having a greater range of interests than *Q* is that when doing the moral calculations for actions affecting both *P* and *Q*, *P* will contribute a greater number of interests that have to be considered than will *Q*.[313]

Quizás dos intereses tengan más peso que un solo interés si el peso de cada uno de ellos es el mismo. Pero el hecho de que un interés se vea acompañado por otros intereses no hace que automáticamente tal interés se vuelva más importante y su satisfacción más prioritaria. Independientemente de si la posesión de ciertas capacidades intelecutales es de hecho algo que ocasiona que tengamos un número mayor de intereses, la cuestión verdaderamente importante es: ¿tener un número mayor de intereses hace que el peso de todos los intereses que tengamos sea mayor que el de un interés particular que otro ser pueda tener? Una idea como esta parece bastante simplista. Cada cual puede tener muchos intereses distintos que pueden palidecer ante un único interés (por ejemplo, mi interés en recuperarme de un enfermedad grave es mucho más importante que los múltiples intereses que puedo tener en comer o beber algo que será poco saludable o llevar adelante otra serie de

[313] Sapontzis, Steven F., *Morals, Reason, and Animals*, Temple University Press, Philadelphia, 1987, pp. 134-35.

prácticas que me pueden ocasionar un cierto placer pero que harán que mi estado de salud empeore significativamente).

De modo que parece que tampoco la carencia de capacidades intelectuales más complejas puede ser *por sí misma* una razón para considerar desfavorablemente a alguien, al margen de que en casos concretos pueda resultar relevante en un sentido u otro.

3.5.3. Lenguaje

Otro criterio que ha sido propuesto por algunos autores como moralmente relevante es la posesión de un lenguaje. Veremos a continuación los distintos modos en los que cabe defender tal idea. En primer lugar veremos su formulación más básica. Esta plantea que no podemos saber si los animales no humanos pueden tener un interés en ser moralmente considerados y tratados de modo acorde con ello debido a que no pueden indicárnoslo mediante el uso de un lenguaje. A continuación exploraremos el modo en que autores como Descartes, Frey y Leahy han ligado la posesión de intereses a la de capacidades lingüísticas introduciendo ya consideraciones de mayor complejidad.

3.5.3.1. Los animales no humanos no expresan la posesión de intereses

Un argumento que en ocasiones se esgrime con el fin de defender que los animales no humanos pueden ser empleados como herramientas para la investigación se basa en la premisa de que estos no pueden expresar su acuerdo o desacuerdo con tal utilización. Así, dado que no pueden expresar tal consentimiento, se asume que es legítimo proceder a tal uso.

Tal posición no resulta aceptable. Para que lo fuese, habría que probar que carencia de lenguaje equivale a carencia de experiencias. Y no hay tal correspondencia. Por otra parte, en el plano fáctico parece que podemos constatar

la presencia de sufrimiento o necesidades en los animales, sin necesidad de acudir a sus posibilidades lingüísticas como un indicador de ello. Como observa de nuevo Rollin:

> We allow natural signs to serve as evidence of human need and interest. Why, then, are we skeptical that natural signs can serve as evidence of animal need and interest? [...] I could find no clear-cut line between linguistic or conventional signs and the natural signs that fill the natural and animal world.[314]

Midgley indicará a propósito de esto que, de hecho, entre los seres humanos tenemos en cuenta, a la hora de saber si alguien sufre, otros modos de manifestarlo no necesariamente lingüísticos, que a menudo son más claros y veraces:

> With humans, too, we recognize this direct expression of emotion through conduct as more reliable than its expression through words.[315]

Esta misma idea fue ya indicada por Voltaire, quien apuntó:

> Est-ce parce que je te parle que tu juges que j'ai du sentiment, de la mémoire, des idées? Eh bien! je ne te parle pas; tu me vois entrer chez moi l'air affligé, chercher un papier avec inquiétude, ouvrir le bureau où je me souviens de l'avoir enfermé, le trouver, le lire avec joie. Tu juges que j'ai éprouvé le sentiment de l'affliction et celui du plaisir, que j'ai de la mémoire et de la connaissance.
>
> Porte donc le même jugement sur ce chien qui a perdu son maître, qui l'a cherché dans tous les chemins avec des

[314] Rollin, *Animal Rights and Human Morality*, p. 73.

[315] Midgley, *Animals and Why They Matter*, p. 80.

> cris douloureux, qui entre dans la maison, agité, inquiet, qui descend, qui monte, qui va de chambre en chambre, qui trouve enfin dans son cabinet le maître qu'il aime, et qui lui témoigne sa joie par la douceur de ses cris, par ses sauts, par ses caresses.[316]

Parece chocante que nuestra consideración de los intereses de algunos individuos deba variar una vez que sabemos que son capaces de utilizar un lenguaje. Aunque alguien no pueda comunicarnos que tiene experiencias negativas y/o positivas mediante un lenguaje, si pudiésemos inferirlo mediante otros medios (como, por ejemplo, analizando su conducta, o el tipo de situación que se encuentran padeciendo, conforme a los indicadores que señalamos al analizar la idea de que los animales no son seres conscientes) tendríamos que concluir que efectivamente las posee.

3.5.3.2. El argumento cartesiano

Descartes ha sido la figura más destacada de entre quienes han efectuado una apelación al lenguaje como criterio relevante para la posesión de intereses que vendría a ser satisfecho exclusivamente por los humanos. Su argumento a este respecto es conocido:

> Car c'est une chose bien remarquable, qu'il n'y a point d'hommes si hébétés et si stupides, sans en excepter même les insensés, qu'ils ne soient capables d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées; et qu'au contraire, il n'y a

[316] Voltaire, "Bêtes", p. 51.

> point d'autre animal, tant parfait et tant heureusement né qu'il puisse être, que fasse le semblable.[317]

Esta afirmación resulta, obviamente, errónea: hay seres humanos con una diversidad funcional tal que les hacen imposible el uso de un lenguaje. Pero esto no es lo único problemático en el planteamiento de la cuestión que realiza el filósofo francés. Descartes pasa a concluir, a partir de lo ya indicado, lo siguiente:

> Et ceci ne témoigne pas seulement que les bêtes ont moins de raison que les hommes, mais qu'elles n'en ont point du tout. Car on voit qu'il n'en faut que fort peu savoir parler.[318]

Vemos que Descartes argumenta que los humanos se diferencian de los demás animales en el habla y la razón (siendo esta solo posible si aquella se da).[319] No debemos olvidar que Descartes viene a identificar aquí la posesión de consciencia con la de ciertas capacidades intelectuales. De acuerdo con esto, lo que hace no es negar que los no humanos carezcan de ciertas capacidades intelectuales, sino que carecen de toda capacidad en absoluto a ese respecto. Esto resulta particularmente relevante porque, como hemos visto, Descartes asume que de tal carencia se desprende la imposibilidad de sufrir daños o beneficios.[320]

---

[317] Descartes, *Discours de la méthode*, p. 57.

[318] Ibid., p. 58.

[319] Argumenta Descartes afirmando que, a diferencia de lo que ocurriría en el caso de un autómata con la forma de un animal no humano, uno que en todo se pareciese a un humano ni hablaría ni razonaría, por lo que sería distinguido como no humano (ibid., pp. 56-57). (Vimos ya su comparación, precisamente, de los animales no humanos con autómatas).

[320] De hecho, en función de esto podríamos haber dado cuenta de este argumento dentro del apartado aquí dedicado a la idea de que los animales no humanos no son seres conscientes. Tanto por las conclusiones finales del argumento cartesiano considerado en

Parece que es mucho lo que está en juego, pues. Si el argumento cartesiano tiene éxito las consecuencias serán notables. Sin embargo, parece que ese no será el caso, pues este incurre en una falacia fácilmente reconocible. Efectúa Descartes una negación del antecedente falaz. Dado A → B (si un ser domina un lenguaje, entonces ese ser tiene capacidades intelectuales), deriva Descartes que ¬A → ¬B (si un ser no domina un lenguaje, entonces ese ser no tiene capacidades intelectuales). De esta forma, la argumentación que aporta para negar las capacidades de los animales no humanos queda invalidada.

3.5.3.3. Frey: intereses, proposiciones y creencias

Aunque de corte distinto, la posición de Frey tiene muchos elementos en común con la de Descartes. Su intención será mostrar que solo quienes poseen un lenguaje pueden tener deseos. El argumento que presenta es el siguiente:

> If interests are analysed in terms of desires and desires at least partially in terms of specified sorts, then beings who cannot form beliefs of the requisite sorts just do not have desires.[321]

El motivo por el que los animales no humanos no podrían tener creencias lo expondría Donald Davidson al defender que

---

su conjunto, como por economía a la hora de presentar este de manera unitaria, podríamos haber optado por haberlo hecho así. El motivo por el que aquí se ha preferido dar cuenta de modo separado de su alusión al lenguaje radica en que, pese a lo dicho, esto parece más conveniente para poder presentar de modo conjunto las propuestas que realizan una apelación semejante, y así hacernos una idea más ordenada de los distintos argumentos presentados a favor del antropocentrismo.

[321] Frey, *Interests and Rights*, 163.

> in order to have a belief it is necessary to have the concept of belief.[322]

y continuar sosteniendo que "in oder to it one must have language".[323] Los supuestos teóricos en los que se basa Davidson para afirmar esto son los siguientes:

> 1) Because of the fact that beliefs are individuated and identified by their relations to other beliefs, one must have a large number of beliefs if one is to have any. Beliefs support one another, and give each other content. Beliefs also have logical relations to one another. As a result, unless one's beliefs are roughly consistent with each other, there is no identifying the contents of beliefs. A degree of rationality or consistency is therefore a condition for having beliefs.[324]

> 2) In these remarks, I am emphasizing the holism of the mental, the extent to which various aspects of the mental depend conceptually, and in fact, on each other. There are, as I have argued, no beliefs without many related beliefs, no beliefs without desires, no desires without beliefs, no intentions without both beliefs and desires.[325]

En opinión de teóricos como Frey y Davidson, desear algo es desear que el enunciado que describe el estado de cosas en el que tal deseo se cumple sea

[322] Davidson, Donald, "Rational Animals", in LePore, Ernest & McLaughlin, Brian, *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, 473-80, p. 478. En base a este argumento sugiere Davidson que la conducta de los animales no humanos podría ser explicada sin apelar a la consciencia, poniendo el símil de un misil guiado por sensores térmicos (ibid., p. 477).

[323] Ibid.

[324] Davidson, Donald, "The Emergence of Thought", *Erkenntnis*, 51, 1999, 7-17, p. 9.

[325] Ibid., p. 10.

verdadero. Y ello solo va a ser posible en el caso de seres que posean un dominio del lenguaje (pues solo quien tenga este podrá distinguir si un enunciado es verdadero o falso). Pero únicamente los seres humanos poseen tal dominio: por esta razón, afirmará Frey, los animales no humanos no pueden poseer intereses.

Hay tres pasos distintos en su argumento. El primero, el que afirma que es la capacidad de tener deseos (*wants*) lo que ha de decidir si un ser es o no considerable moralmente. El segundo, que tal capacidad es reducible a la de tener creencias sobre estados del mundo posibles en el futuro relativos a las necesidades y deseos *del* propio individuo. El tercero, que la posesión de tales creencias tiene como requisito indispensable el dominio de un lenguaje.

El primero de los pasos resulta ciertamente controvertido. Distintas teorías del valor han defendido concepciones diferentes de lo que resulta estimable y moralmente preceptivo. Una de ellas es formulable en función de preferencias, o deseos. Si entendemos que Frey utiliza el término "want" de tal modo que implica que su posición es de tipo preferencialista, estaremos ante un criterio que podemos considerar moralmente relevante en conformidad con lo que se ha señalado anteriormente, aunque haya también otras concepciones rivales puedan reivindicar que son ellas las que verdaderamente capturan lo relevante en la idea de interés. Ahora bien, como ya se indicó más arriba, aquí no necesitamos entrar en esta disputa. Si aceptamos lo indicado acerca del concepto de interés y el argumento de la relevancia, para que un criterio sea un candidato sólido a ser moralmente relevante solo resulta necesaria una condición. Tal condición consiste en que tal criterio se debe adecuar a una definición amplia de los requisitos para la posesión de intereses como la formulada más arriba. Y el criterio preferencialista sí satisface tal condición.

Para la cuestión que estamos tratando resulta mucho más problemático, sin embargo, el segundo supuesto. Este viene a implicar que para que podamos desear algo debemos poder hacernos una idea de un estado de cosas en el que lo que deseamos se haya cumplido. Tal idea no está muy clara. Sin lugar a dudas es así en ciertos casos, pero no en otros. Podemos dar ejemplos de ello. Si estamos padeciendo un sufrimiento podemos desear que este finalice sin necesidad de que

nos podamos hacer una idea clara de cómo puede ser la situación en la que estaremos cuando tal sufrimiento desaparezca. Alguien que haya permanecido toda su vida en una silla de ruedas puede desear llegar a caminar algún día, a pesar de no poderse hacer en modo alguno una idea muy clara de lo que ello puede ser, pues nunca ha tenido tal experiencia. Mucha gente cree en la existencia de un paraíso y un infierno al que podrán ir en alma una vez hayan muerto y desean poder ir al primero, y no al segundo, a pesar de no tener realmente ni la más remota noción de cómo puede ser la existencia en tales lugares. El propio hecho de que podamos estar hablando del deseo de que algo termine y el concebir cómo puede ser nuestro estado cuando ello suceda revela que hay una distinción entre desear y concebir un mundo en el que tal deseo fuese cumplido. El argumento de Frey muestra que estos pueden ir ligados, pero no prueba que haya de ser así siempre.

Con todo, va a ser posiblemente el tercero de los pasos el más altamente problemático de todos. Como ya se ha apuntado, Frey tomará como base para darlo la conocida propuesta davidsoniana de entender el concepto de significado en función de la concepción semántica de la verdad formulada por Tarski ("p" es verdadero si y solo si p).[326] Como es sabido, indica Davidson que conocer el significado de "p", supone saber bajo qué condiciones será el caso que "p" es verdadero, lo que en otras palabras, de acuerdo con la formulación de Tarski, equivaldrá a decir bajo qué condiciones será el caso que p.

Se ha vertido mucha tinta a propósito de una noción tan resbaladiza como es la de significado, sin que podamos decir aún hoy que disponemos de una concepción perfectamente satisfactoria de este concepto. No es necesario entrar aquí a dar cuenta de los distintos problemas que una concepción como la de

[326] Véase Tarski, Alfred, "The Concept of Truth in Formalized Languages", in *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, Hackett, Indianapolis, 1983, 152-278; y Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984 (en particular la primera sección, de título *Truth and Meaning* (pp. 1-75) y más en concreto el artículo de mismo nombre "Truth and Meaning", (pp. 17-36).

Davidson puede implicar. Podemos quedarnos, simplemente, con un análisis del argumento para la exclusión de los animales no humanos que la asume.

El problema con que se encuentra una argumentación como la de Frey es que los resultados a los que nos lleve podrán ser correctos, en el caso de que lo sean, únicamente dentro del campo de aplicación adecuado, cuando estudiemos como son los fenómenos mentales de los individuos dotados de tal tipo de lenguaje. Frey incurre en una falacia semejante a aquella en la que vimos que caía el planteamiento de Descartes. Parte de que podemos afirmar que quienes creen que una proposición "p" es verdadera han de creer que es el hecho que p. Y de ahí infiere que quienes creen que es el hecho que p han de creer que una proposición "p" es verdadera. En otras palabras, incurre aquí Frey en una afirmación del consecuente falaz: de A → B, infiere B → A. Y cuando llega aquí, deriva Frey ¬A → ¬B, esto es: que quienes no puedan creer que una proposición "p" es verdadera, no podrán creer de hecho que p pueda darse. Esto constituye una negación del antecedente igualmente falaz (al inferirse de la anterior afirmación del consecuente inválida). Lo que ocurre es que toma Frey por una conectiva bicondicional una ligación que es válida solo en uno de los sentidos. Puede afirmarse que tener a la proposición "p" por verdadera supone creer que p ocurre (lo cual supone tener un determinado dominio de un lenguaje a través del cual enunciar "p"). Pero de aquí no puede inferirse que, inversamente, creer que es el caso que p implica tener a la proposición "p" por verdadera. Que de lo primero se desprenda lo segundo no supone que de lo segundo se derive lo primero.

Por supuesto, no sería imposible que la relación fuese de hecho bicondicional. Pero no existe ninguna implicación necesaria para que sea así. Y no tenemos prueba alguna de que ello tenga que ser así en este caso: más bien, por el contrario, argumentos como los indicados con anterioridad en lo relativo a otras capacidades de los animales no humanos muestran que hay seres que no utilizan un lenguaje pero poseen, sin embargo, creencias. Alasdair MacIntyre, por ejemplo, va a defender esta idea, indicando que, en el caso de los animales no humanos (por ejemplo, en el de un animal que persigue a otro que se desplaza de un lugar a otro),

> hay un reconocimiento rudimentario de la distinción entre verdad y falsedad incorporado en la forma como cambian las creencias del animal, siguiendo los cambios en el objeto percibido.[327]

En realidad, el argumento del que Frey echa mano para oponerse a esta posición se reduce a afirmar que, dado que tener una proposición por verdadera supone tener una creencia, tener una creencia ha de implicar tener una proposición por verdadera. Así, incurre en una falacia de afirmación del consecuente. Esto le lleva a concluir que no poder tener una proposición por verdadera supone no poder tener creencias, lo que constituye una negación del antecedente falaz, como ocurría en el caso del argumento cartesiano.

Al margen de este error, es significativo por otra parte que descubramos de nuevo en un enfoque como este otro ejemplo más de reduccionismo antropocéntrico. Otra vez se da una confusión de la parte por el todo: se pretende que, para poder tener creencias, haya que tenerlas de un determinado modo (a la sazón, característico de gran número de seres humanos, aquellos que dominan un lenguaje). Pero esto es asumido sin aportar ningún motivo para ello. Simplemente se parte de analizar la cuestión presuponiendo ya tal punto de partida. La única base para asumir tal posición es que aquellos a quienes se dirige la argumentación (sus lectores) son ciertamente individuos que pueden formular sus creencias en términos de enunciados tenidos por verdaderos. Pero de ello no se puede deducir que un sujeto que carezca de la posibilidad de formular así sus creencias no pueda tener estas.[328]

---

[327] MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 53.

[328] A su vez, Stephen Stich ha presentado otro argumento que en cierto modo puede recordar a los de Frey y Davidson. Asume que para poder tener intereses es necesario tener creencias. Añade a esto otro requisito: en su opinión, podemos atribuir contenido a la creencia de un individuo si tal individuo posee una red de creencias semejante a la nuestra. Se requiere un isomorfismo entre nuestras creencias y las de aquel para que podamos

Un argumento semejante resulta aplicable para indicar que la red de creencias que Davidson defiende que es precisa para tener una creencia no tiene por qué coincidir con la red de creencias que los seres humanos acostumbramos a tener. Las creencias de un perro no son las mismas que las de un ser humano, de modo que, cuando ve a un gato refugiarse en un árbol, el contenido de su creencia será diferente del que tendrá la creencia que yo pueda tener. Pero ello no implica que el perro no tenga ninguna creencia en absoluto.

Cabe añadir, finalmente, que la mejor prueba de que un planteamiento como el de Frey resulta confuso radica en el hecho de que no niega este autor que los

---

afirmar que efectivamente posee una creencia. De este modo, procedería su argumento, como los animales no humanos no pueden tener una red de creencias como la nuestra, no puede decirse tampoco que tengan creencias. Conforme a este argumento, lo que más bien cabría concluir es que no podemos saber exactamente qué es lo que creen aquellos animales que no comparten nuestra red de creencias. (Véase Stich, Stephen, "Autonomous Psychology and the Belief-Desire Thesis", *The Monist*, 61, 1978, 573-91; "Do Animals Have Beliefs?", *Australasian Journal of Philosophy*, 57, 1979, 15-28; y *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*, MIT Press, Cambridge, 1991, pp. 103-5). Este argumento tampoco parece convincente. El hecho de que un no humano no comparta nuestra red de creencias no supone que no pueda tener creencias propias (algunas de las cuales, o quizás muchas, serán compartidas por muchos seres humanos). Una ardilla que escapa de un peligro subiéndose a un árbol posiblemente no comparte nuestra red de creencias. Sin embargo, no parece muy aventurado conjeturar que, cuando asciende por el tronco del árbol hasta encaramarse en un lugar seguro en él la ardilla no está actuando por azar. La ardilla ha decidio trepar por el árbol. Y lo ha hecho aunque no haya subido nunca a ese árbol en concreto. Parece ciertamente que cree que si sube por el árbol podrá evitar el peligro que la acecha.

Un argumento muy semejante sería sostenido por Davidson para negar que los animales tengan creencias, al indicar que "each belief requires a world of further beliefs to give it content and identity" (Davidson, "Rational Animals", p. 475). Argumenta Davidson indicando que un animal no humano, a la vista de un árbol, no podría tener una serie de creencias generales sobre él –por ejemplo, no podría tener el concepto de "el árbol más viejo a la vista" (ibid., 474)–. La réplica dada a Stich sería procedente aquí también.

animales no humanos posean la capacidad de sufrir y disfrutar. Señala este autor que esto sería aceptado por "everyone except rabid cartesians"[329] (señalando además que estos últimos constituirían lo que llama "an extinct species").[330] Así, vemos que Frey presenta un concepto de interés que, aun en el caso de ser aceptado, no puede resultar aceptable como moralmente relevante, pues deja de lado verdaderamente la posibilidad recibir un perjuicio o un beneficio en un sentido moralmente relevante.

Casos humanos

i) El problema de la adquisición del lenguaje. Regan ha dado otro argumento contra el modo de entender por parte de Frey la relación entre poseer un lenguaje, tener creencias y desear. Ha indicado que si aceptamos el argumento de este autor tendríamos que concluir que aprender un lenguaje sería imposible, pues la falta de creencias previas (así como de deseos) haría que resultase una tarea de cumplimiento inalcanzable.

A esta objeción, que parece ciertamente de peso, ha respondido Leahy afirmando que puede ser dejada de lado dando una explicación alternativa del modo en el que surge el lenguaje:

> The acquisition of a first language, however, requires a different explanation and there is no shortage of candidates. Noam Chomsky has argued that children are born with the knowledge of universal principles of grammatical structure. This might appear to give comfort to Regan's pre-verbal beliefs but, upon inspection, does not. Chomsky's principles manifest themselves as an innate 'determinations' or 'predispositions' requiring no mediation of belief, a situation

[329] Frey, *Interests and Rights*, p. 163.

[330] Ibid.

> not unlike the pecking habits of the newly hatched chicks, although of a different order of complexity. Another, even more plausible, account is that the baby begins randomly to imitate sounds, much like a parrot. When certain utterances are reinforced by rewards it responds to these ever more predicably, much like rats or pigeons in Skinner boxes, but soon outstrips the animals in learning to replace behaviour [...] with speech acts.[331]

Con todo, este argumento no parece que vaya a tener éxito. Supongamos que aceptamos la explicación dada por Chomsky a la pregunta sobre cómo es posible que adquiramos un lenguaje (aunque se podrían presentar distintas objeciones a esta, la asumiremos para poder seguir con el argumento). El hecho es que, aunque tengamos una estructura predispuesta, seguimos necesitando dotarla llenando de contenido, que es lo que vamos haciendo según vamos adquiriendo competencias lingüísticas, de acuerdo con este enfoque. Sin embargo, no resulta posible llevar adelante tal adquisición si no podemos tener creencias sobre los hechos que tienen lugar en el mundo que podemos ir identificando con expresiones lingüísticas, de manera que estas cobren significado. Si la posesión de un lenguaje es precisa para tener creencias los niños pequeños carecerían de estas. Ocurriría que, ciertamente, los niños pequeños simplemente imitarían sonidos de manera aleatoria sin asignar significado alguno a tales dicciones. Pero esto, en sí mismo, resultaría insuficiente para poder llegar a aprender un lenguaje. Como el propio Leahy indica, para poder aprender a utilizar este de forma correcta, una vocalización aleatoria necesita ser reforzada o corregida por quienes tienen ya un dominio adecuado del lenguaje. Pero sería imposible que los niños pudiesen aprender nada de tales correcciones si no fuesen ya de forma previa seres conscientes, con ciertas creencias sobre el mundo, que pudiesen asociar con las expresiones corregidas previamente proferidas por ellos. Imaginemos, por ejemplo, que un niño pronuncia la palabra “azul” frente a un coche rojo y un adulto le corrige diciendo “no, rojo”. Si el niño puede

[331] Leahy, *Against Liberation*, p. 65.

aprender algo de ello debe tener alguna idea de lo que significa "rojo" y, asimismo, de lo que quiere decir la palabra "no", lo que implica tener un concepto de lo que es una negación que pueda identificar con ella (todo esto dejando de lado el concepto de "coche" y toda la red conceptual, en general, en la que se encuadraría una asignación de sentido como la efectuada por el niño). Lo que parece ocurrir, pues, es que empezamos a tener ciertas creencias y, por tanto, podemos entender el sentido de los enunciados lingüísticos en correspondencia con estas.

Por otra parte, incluso dejando de lado este problema, encontramos que si aceptamos la idea de que la posesión surge con el lenguaje tendríamos que pensar que solo cuando los niños pequeños comienzan a balbucear sus primeras palabras sus lloros y quejas son muestra de un auténtico malestar, que hasta entonces no podríamos tomar por comportamientos que estuviesen manifestando realmente una preferencia porque una cierta incomodidad, hambre o dolor terminasen. Tales sentimientos irían surgiendo progresivamente según sus capacidades lingüísticas se fuesen desarrollando. Asimismo, deberíamos entender que aquellos niños precoces que comienzan a hablar a edades más tempranas estarían manifestando una mayor sensibilidad, teniendo su sufrimiento una mayor significación, de la misma manera que los niños y niñas autistas, o quién sabe si incluso las sordomudas, carecerían por completo de ella, no pudiendo experimentar padecimiento alguno. Todo esto probablemente nos resultará extravagante. Si es así, nos llevará a dudar de la posibilidad o imposiblidad de reducir, primeramente, la posibilidad de sufrir a las capacidades cognitivas; y, en segundo lugar, estas a la posesión de facultades lingüísticas.

ii) Humanos que nunca adquieren un lenguaje. Hemos analizado este criterio y concluido que no parece que pueda ser considerado moralmente relevante. Pero, por otra parte, también debemos recordar aquí lo apuntado por el argumento de la superposición de especies. En tal sentido, no solo los niños pequeños (como se ha apuntado ya más arriba) carecen del dominio de un lenguaje. Tampoco pueden hacer uso de este muchos humanos adultos con diversidad funcional intelectual o mental. Estos se verán moralmente excluidos, pues, si se mantiene este criterio.

Hemos visto ya que mientras Frey no podrá sino aceptar tal conclusión, Leahy intenta evitarla mediante distintos argumentos, ninguno de los cuales va a resultar convincente. Pero, independientemente de nuestras conclusiones morales al respecto, no deja de resultar chocante la idea de que todos estos seres humanos van a carecer de la posibilidad de tener conceptos y creencias.

3.5.3.4. Leahy y los juegos de lenguaje wittgensteinianos

Otra defensa diferente de la relevancia moral del lenguaje ha sido presentada también por Leahy. Afirma lo siguiente:

> Our understanding of what animals really are has not been protrayed with rightful subtlety. In particular, the role of language in the equation has been grossly underestimated. The implications of its absence in animals permeate to the very heart of our everyday talk about them.[332]

En opinión de Leahy, hay una brecha fundamental no solo entre las capacidades, sino incluso entre las experiencias que distintos seres puedan tener, que es trazada por el lenguaje. Esto en principio resulta semejante a lo que Frey propone. Pero el argumento de Leahy es diferente. Este basa su planteamiento en la concepción de los "juegos del lenguaje" de Wittgenstein. Afirmará que las experiencias que son moralmente relevantes, esto es, aquellas que afectan acómo un ser puede ser beneficiado o dañado, se dan en el caso de seres que toman parte en juegos del lenguaje de un modo distinto a como puedan ser tenidas por el resto, esto es, de una forma mucho más compleja y vívida. Por ejemplo, en el caso del dolor, Leahy mantiene que los seres que tienen un lenguaje tienen una forma cualificada de experimentarlo. El sentimiento "pre-lingüístico" sería socialmente modificado a través del lenguaje, de manera que la experiencia final que podemos

[332] Ibid., pp. 163-64.

llamar "dolor" sería algo de un tipo diferente, lo que Leahy llama un "complex social phenomenom":

> 1) The primitive, pre-linguistic behaviour of screeching or clutching the affected part, or rushing to a familiar source for comfort, is gradually augmented to become a generic language-game in which precise specification by means of words, the use of justifying reasons, the importation of associated concepts like those 'suffering', 'treatment', and 'death', begin to shape the complex social phenomenom we call pain. We learn to think about it, worry over it, even stimulate it.[333]
>
> 2) Animals react in predictable ways to pain. They squeal, whimper, and lick the affected part; when the pain abates all is as behore. Its 'suffering' is uncomplicated. But it is otherwise with the afflicted human being. The slightest twinge or discomfort can occasion chronic concern over a prognosis, remedy, or treatment. Such distress is alien to the animal kingdom.[334]

Así que la conclusión sería que lo que los seres con un lenguaje experimentarían como dolor sería más significativo desde un punto de vista moral que las experiencias dolorosas que otros seres tendrían:

> Animals do suffer; it is philosophical myopia to think otherwise [...] But if it can be shown that the susceptibility of animals to suffering is diminished by the implications of their

[333] Ibid., p. 125.

[334] Ibid., p. 256.

> inability to use language, then this too is of moral importance, since it is agreed that suffering is.[335]

Esto ocurriría también, en consecuencia, en el caso de emociones más complejas. Utilizando argumentos del mismo tipo, Leahy se referirá a ellas como "linguistic transactions",[336] y en consecuencia apuntará:

> The lack of language entirely rules out the possession of certain attributes by animals, such as hope, remorse and grief.[337]

Esto se vería reforzado porque, del mismo modo, otras características que pueden ser consideradas moralmente relevantes, dice Leahy, vendrían a su vez de la mano de la posesión de lenguaje. Ello sería así desde el momento en que la implicación en juegos del lenguaje sería asimismo lo que permitiría a un ser cobrar consciencia de sí mismo como una entidad separada. La autoconsciencia sería también, de este modo, una característica reservada a seres lingüísticos. Y lo mismo ocurriría en el caso de la agencia moral, que dependería de la posibilidad de verse envuelto con otros en los procesos sociales que pueden tener lugar solo mediante el desarrollo de juegos del lenguaje. Como Leahy indica:

> 1) Clearly animals, unlike plants, are conscious; but *self*-consciousness, like hope, ambition, remorse, and envy, come only with the capability of speech.[338]

> 2) The key is the ability to use language [...] Without it there can be no recognition of entitlements, of give-and-take

[335] Ibid.

[336] Ibid., p. 133.

[337] Ibid., p. 131.

[338] Ibid., p. 166.

> (this encapsulates moral agency), nor awareness of oneself as *oneself*.[339]

Esto sería relevante debido a que tales capacidades nos ayudarían a vernos a nosotros mismos y mismas, así como a nuestro sufrimiento, de un modo que nos haría experimentarlo del modo avanzado que hemos ya comentado:

> 1) The presence of self-consciousness guarantees that we are prone to a range and intensity of suffering light-years from that of brute beasts.[340]

> 2) The needs of animals, what we see to be "in their interest" cannot be guided by their own views of themselves for (lacking language) they cannot have any.[341]

De modo que sabemos ya sobre qué argumentos situará este autor la base para trazar una distinción clara entre humanos y otros animales. La afirmación de que los animales no humanos sufrirían como lo hacen los humanos sería así el resultado de entender equivocadamente la naturaleza de la experiencia no humana. Esta sería, como hemos visto, "prelingüística" o, lo que sería equivalente en la terminología de Leahy-Wittgenstein, "primitiva". Así que Leahy dice:

> This then is the status of animals. They are primitive beings.[342]

No deberíamos usar, pues, al referirnos a las experiencias de los animales no humanos, las mismas categorías que utilizamos en el caso de seres lingüísticos.

[339] Ibid., p. 255.

[340] Ibid., p. 256.

[341] Ibid., p. 198.

[342] Ibid., p. 165.

Leahy rechaza la idea de que podamos trazar un continuo entre las experiencias que todas y todos tenemos. Si lo hacemos, defiende, es porque nos desorienta el hecho de que las experiencias de los seres no lingüísticos ("primitivos") tendrían una base común con fenómenos a situar en la raíz pre-lingüística de ciertas experiencias de los seres lingüísticos. Señala:

> The similarities of their pre-linguistic reactions to human responses serve as constant temptations to treat them and speak of them in ways that are perhaps too reminiscent of the human paradigm; being, in part, neglectful of the implications of the lack of language. The infant that talks to the dog, answers on its behald and congratulates it for being clever, yet half-knows that he is deceiving himself, is in all of us.[343]

De este modo, nos recordará la afirmación de Wittgenstein: "Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender".[344] Esto es así porque nuestras diferentes experiencias hacen imposible incluso entender las experiencias pre-lingüísticas que otros seres tienen. Como Leahy indica de nuevo:

> When we wish to say that animal states are transparent to us, what we see is a primaeval *distortion* of what we see in other humans. Lacking language, animal behaviour does not have *meaning* for them as it can for us.[345]

[343] Ibid., pp. 127-28.

[344] Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 511.

[345] Ibid., p. 139.

Por qué es cuestionable este argumento

Hay razones para dudar de que la argumentación de Leahy consiga su objetivo. Es cierto que podemos hablar y reflexionar sobre experiencias como el dolor y que, de tal modo, algo como lo que Leahy llama un "complex social phenomenom" puede surgir alrededor de ellas. Pero parece que se trata de experiencias que ciertamente existen antes de que podamos hablar de ellas; no pueden ser *reducidas* a un fenómeno social/lingüístico. El dolor es un tipo de experiencia que aquellos a los que se refiere Leahy como "animales pre-lingüísticos" también poseen. El hecho de que algunos de los seres que pueden sentir dolor pueden también realizar algunas reflexiones sobre ello es diferente del hecho de que puedan experimentarlo. Sentir dolor es diferente de reflexionar sobre el dolor. La reflexión sobre el dolor nos puede reportar sufrimiento a mayores (o aliviarlo, como ya vimos). Pero este sería más sufrimiento a añadir al previamente existente. Si tengo que pasar por una operación quirúrgica sin anestesia sentiré dolor. Si puedo también reflexionar al respecto sufriré también porque me sentire angustiado por ello. No parece que lo que ocurra sea que experimentaré el dolor que sufriré durante la operación de un modo diferente e intensificado, como Leahy defiende. Si no he sido nunca capaz de aprender un lenguaje y me rompo una pierna no sentiré menos dolor que el que sentiré si me la rompo de hecho ahora. Todo esto dejando de lado otra asunción dudosa que Leahy da por cierta: que podemos tener el tipo de reflexiones sobre el sufrimiento a las que se refiere solo si podemos involucrarnos en juegos del lenguaje. Si estamos dispuestos a referirnos a *modos* determinados en los que tal reflexión puede tener lugar, puede entonces ser cierto que ciertas formas de reflexión conllevan una implicación previa en procesos sociales que para tener lugar necesitan del lenguaje. Ahora bien, también será el caso que otros tipos de pensamiento determinados sobre el sufrimiento, seguramente menos complejos pero pensamientos de todos modos, no requieren satisfacer tales requisitos complejos respecto a la socialización en una comunidad lingüística. Podemos imaginarnos experimentando una experiencia dolorosa que hemos pasado o esperamos pasar, y reflexionar sobre ella sin que tal proceso

necesite satisfacer los estrictos requisitos exigidos por Leahy. El suyo no es un argumento convincente para considerar que no sería posible que alguien fuese capaz de imaginarse a sí misma o mismo en tal situación si no hubiese aprendido un lenguaje.

Podría mantenerse que la afirmación de Leahy en este punto más bien consiste en que incluso aunque este sea el caso, el hecho de que una cierta experiencia no sea experimentada del modo en que lo son los fenómenos sociales hace que sea sentida de un modo mucho menos intenso. Pero no hay ningún motivo claro para que esto haya de ser así. No soluciona el problema bajar el listón y afirmar que una experiencia no lingüística del dolor no es que no se dé, sino que se da en un grado menor. Se ha defendido aquí que no hay razones para considerar que el hecho de que una experiencia se dé en un contexto lingüístico dote de una intensidad nueva al modo en que se siente tal experiencia. La afirmación de que ello sería compatible con la posibilidad de tener experiencias no lingüísticas torna esta tesis menos implausible, pero no proporciona realmente un argumento a su favor más allá de esto.[346]

Así las cosas, parece que hemos de continuar teniendo por válidas las conclusiones a las que hemos llegado en los anteriores apartados, referidas a la posibilidad de tener experiencias y a las capacidades intelectuales de los animales no humanos. El argumento de Leahy no parece rebatirlas.

3.5.4. La posibilidad de asumir responsabilidades morales

Una defensa común del antropocentrismo basada en las capacidades individuales se refiere a la capacidad de efectuar reflexiones de tipo moral. Se

[346] Puede cotejarse, por otra parte, un planteamiento de corte wittgensteiniano que llega a conclusiones opuestas a las de Leahy en Pleasants, Nigel, "Nonsense on Stilts? Wittgenstein, Ethics, and the Lives of Animals", *Inquiry*, 49, 2006, 314-336.

argumenta que solo quienes sean capaces de asumir responsabilidades pueden a su vez ser respetados como seres hacia quienes otros pueden tener deberes.

Este punto de vista podemos verlo reflejado en la siguiente afirmación de Kant:

> Contando con toda nuestra experiencia, no conocemos ningún otro ser capaz de obligación (activa o pasiva) más que el hombre. De ahí que el hombre no pueda tener ningún deber hacia cualquier otro ser más que hacia el hombre.[347]

Esta posición ha sido defendida también por Scruton, quien afirma:

> 1) Because animals cannot deliberate and take no responsibility for themselves and others, human beings find no moral obstacle to breeding them with their future use in mind.[348]

> 2) The concept of the person belongs to the ongoing dialogue which binds the moral community. Creatures who are by nature incapable of entering into this dialogue have neither rights nor duties nor personality. If animals had rights, then we should require their consent before taking them into captivity, training them, domesticating them or in any way putting them to our uses. But there is no conceivable process whereby this consent could be delibered or withheld.[349]

[347] Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, 6:442 [edición manejada: Tecnos, Madrid, 1999].

[348] Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, p. 91.

[349] Ibid., p. 80.

3.5.4.1. Una relación no bicondicional

La posición que de esta forma defiende Scruton es que para tener derechos hay que tener deberes. Asumiéndose que los animales no humanos no pueden tener esto, la conclusión será, en consecuencia, que se verán privados de derechos.[350]

La idea en la que descansan tales afirmaciones es altamente cuestionable. No hay una relación bicondicional entre ser capaz de tener responsabilidades hacia otros y necesitar ser considerado moralmente. El requisito de reciprocidad puede que sea necesario para alguna clase de práctica, pero en absoluto supone una exigencia que podemos afirmar allí donde nos relacionamos con los demás (de seguir tal visión de las cosas, parece que deberíamos obtener el doctorado en Medicina antes de poder acudir a la unidad de urgencias, por poner un ejemplo llamativo pero que se adecua al planteamiento que estamos analizando). Poder asumir responsabilidades no es necesario para tener intereses. Se puede experimentar algo positivo o negativo de maneras que no se encuentran relacionadas con la capacidad de tomar decisiones morales. Por tanto, no hay razón, en principio, para considerar que resulte un criterio distintivo a tener en cuenta.[351] Que se dé el caso de que quienes puedan tener deberes sean humanos no

[350] Al proponer esta idea, asume equivocadamente Scruton que conceder derechos a los animales no humanos implicaría necesariamente obligarles a tener deberes hacia los demás. Afirma así: "Any morality which really attributed rights to animals would therefore constitute a gross and callous abuse of them" (ibid.). Esta idea resulta chocante, pues parece que el abuso que estos pueden sufrir depende más bien del hecho de no disfrutar de consideración moral. Parece, más bien, que el móvil de Scruton al no considerar a los animales no humanos no es su preocupación por ellos, sino más bien lo contrario.

[351] En relación a la apelación concreta a este criterio para justificar el especismo, Carmen Velayos, en línea con la distinción que resulta necesario llevar a cabo entre lo "antropogénico" y lo "antropocéntrico", ha diferenciado entre deberes antropogénicos y antropotélicos. Véase Velayos Castelo, Carmen, "Los derechos de los animales: un reto

significa que aquellos individuos hacia quienes estos se dirigen tengan que ser ellos mismos humanos.

3.5.4.2. Intereses no expresados

Podría indicarse que el hecho de asumir responsabilidades tiene otra dimensión a mayores, en el sentido de que implica la posibilidad de tomar parte en un debate entre agentes morales en el cual podemos expresar nuestros intereses. Este argumento se encontraría íntimamente ligado al de tipo lingüístico, que hemos repasado ya. Respecto a él cabría observar que los animales usados en investigaciones biomédicas y con otros fines son ciertamente incapaces de entender los objetivos y el contexto en el que estas tienen lugar, ni la lógica de la mayor parte de los demás usos que padecen. Pero lo relevante es que de ello no se deriva que estos animales sean indiferentes a los daños que sufren al ser utilizados. Así, no puede ser un requisito para que una práctica no pueda ser realizada el que el sujeto perjudicado por ella tenga que expresar su disconformidad. Debe ser a la inversa. Para que tal procedimiento pueda tener lugar la expresión de dicha conformidad ha de ser un requisito obligado. Si un sujeto, sea este humano o no, no puede asentir a un experimento que se va a realizar en él, y que le va a ocasionar alguna clase de daño, tal experimento no puede ser justificado.

Finalmente, y al margen de las anteriores consideraciones, cabe también señalar que muchos animales no humanos, si bien no expresan su desacuerdo con el hecho de sufrir daños de forma explícita y mediante un lenguaje, sí manifiestan a menudo su malestar de otras formas cuando son utilizados. Un conejo que chilla y patalea cuando sus ojos son ulcerados con químicos abrasivos, o un perro que gime mostrando miedo cuando ya ha sido utilizado en un laboratorio para un procedimiento y ve que este va a ser repetido, tal vez no estén dictando una

---

para la ética", in Riechmann, Jorge (coord.), *Ética ecológica*, Nordan, Montevideo, 2004, 135-43.

declaración formal de rechazo del experimento que van a sufrir. Pero resulta bastante evidente que están mostrando su malestar, malestar provocado por los experimentos a los que son sometidos. Están exhibiendo con su conducta que no darían su aprobación a estos experimentos si mediante una expresión lingüística explícita se pudiesen dar las condiciones para ello. Acerca de esto Catharine MacKinnon ha apuntado:

> Do animals dissent from human hegemony? I think they often do. They vote with their feet by running away. They bite back, scream in pain, withhold affection, approach warily, fly and swim away[352]

Niegan así implícitamente tal consentimiento. Esto, obviamente, no implica que para que un ser sea dañado deba manifestar su descontento de forma que nos resulte visible. Muchos animales no expresan este de manera externa, sin que por ello dejen de estar padeciendo como lo hacen los que sí lo muestran abiertamente (determinados animales pueden dar menos muestras de sufrimiento que otros a pesar de estar padeciendo más). Hay que prestar atención aquí al hecho de que determinadas diferencias entre distintos animales llevan a unos a protestar más ante el daño que a otros. Pero nuestro conocimiento de sus semejanzas en otros aspectos debe llevarnos a concluir que no hay necesariamente una mayor capacidad de sufrimiento en unos casos que en otros.

3.5.4.3. Salvaguardas para la toma de decisiones morales

Otro modo en que este criterio ha sido defendido es mediante la afirmación de que quienes son agentes morales necesitan protección con el fin de poder realizar decisiones morales. Machan argumenta en tal sentido, indicando:

[352] MacKinnon, Catharine, "Of Mice and Men: A Feminist Fragment on Animal Rights", in Sunstein & Nussbaum (eds.), *Animal Rights*, 263–76, p. 270.

> Rights are borders needed by moral agents so that they are secure in their sovereignity, in their freedom to make moral decisions. To beings that do not make such decisions the concept of rights is, then, out of place.[353]

Es innegable que, como Machan asume, quienes pueden tomar decisiones morales tienen un interés en poder hacerlo libremente. Así que podríamos sostener que se les debería garantizar la protección necesaria para hacerlo. Pero aquellos seres que carecen de la posibilidad de tomar tales decisiones no carecen tampoco de intereses. Tienen intereses de otro tipo, no ligados a la toma de decisiones. Y los mismos motivos que entren en juego en el caso de quienes pueden tomar decisiones morales habrán de ser aplicados para proteger los intereses de otros.

Ahora bien, Machan y otros proponentes de este argumento pueden afirmar que hay algo especial en el hecho de tomar decisiones morales. Pueden defender que cuando decimos que los agentes morales necesitan protección no solo sugieren que su interés en tomar decisiones debe ser respetado. Pueden indicar que lo que quieren decir es que si necesitan protección en cualquier caso es porque son agentes morales. Todos sus intereses deben ser protegidos con el fin de garantizar que no encuentren obstáculo alguno para tomar sus decisiones morales.

¿Cuál puede ser la base de tal posición? Como podemos comprobar, la defensa de este argumento implica asumir que la toma de decisiones morales es algo valioso en sí mismo. Lo que es más, lleva a dar más valor a las decisiones morales que a la meta que estas supuestamente buscan cumplir. Esto parece, sin embargo, una objetable inversión de prioridades. Poder reflexionar sobre cuestiones morales no parece tener valor si las conclusiones que derivamos de nuestras deliberaciones carecen de relevancia alguna. La reflexión sobre la moral puede tener significado en tanto pueda tener un efecto en el modo en que las cosas ocurren en el mundo real. Podemos ilustrar esto mediante el siguiente experimento mental.

---

[353] Machan, Tibor, "Why Humans May Use Animals", *Journal of Value Inquiry*, 36, 2002, 9-14, p. 13.

Felinonmor y Nonfelimor. Imaginemos dos mundos diferentes. En ambos hay un gran número de seres que pueden experimentar sufrimiento y bienestar. Pero difieren en dos modos importantes. En el primer mundo, que llamaremos *Felinonmor*, todo el mundo vive vidas muy felices. Los y las que moran aquí tienen todo lo que precisan para satisfacer sus diferentes intereses. Aunque hay momentos en los que pueden sentirse tristes o sufrir dolor, estos son poco habituales, y el sufrimiento que entonces padecen es realmente muy reducido. Existen recursos disponibles para todos sin necesidad de competición por ellos. Más aun, todo el mundo parece capaz de conseguir lo que necesita por sí mismo, sin necesidad de la ayuda de otros. Todo parece irles bien a los habitantes de este mundo. No tienen tampoco problemas personales notables (dado su particular carácter pacífico) entre ellos. Pues bien, comentemos ahora una circunstancia diferente que tiene lugar en *Felinonmor*. Ocurre que en este lugar no existe aquello que llamamos reflexión moral. Quizás hay seres inteligentes en este mundo, pero, dada la forma en la que las cosas funcionan en él no hay conflictos de intereses y no tiene lugar ninguna reflexión sobre el tema.

Dirijámonos ahora a otro mundo, *Nonfelimor*. Aquí las cosas funcionan de modo muy diferente. Todos los individuos que viven aquí padecen vidas miserables. Su existencia es como vivir en un infierno, de forma que quienes habitan este mundo se suicidarían si pudiesen. Este es, pues, un mundo muy distinto de *Felinonmor*. Pero diverge de él también con respecto a otra circunstancia. Los tristes seres que pueblan *Nonfelimor* sí reflexionan profundamente sobre temas morales y han desarrollado éticas teóricas de una gran profundidad. Aunque la dura situación en la que viven hace difícil para ellos la puesta en práctica de muchas de sus ideas morales, de todas maneras intentan con ahínco actuar moralmente en la medida en que pueden.

Ahora bien, dados estos dos mundos, si tuviésemos que elegir cuál de ellos consideraríamos preferible que existiese, ¿qué respuesta daríamos? A la luz de la descripción realizada parece que carecería de mucho sentido optar por *Nonfelimor*. *Nonfelimor* puede ser más rico en lo tocante a su filosofía moral, y podemos encomiar el carácter moral de sus habitantes (es probable que nos inspiren, de hecho, una simpatía que los moradores de *Felinonmor*, en cambio, no nos despierten). Pero no debemos olvidar que para ellos y ellas su vida es un infierno. Preferirían la muerte si esta estuviese al alcance de su mano. *Nonfelimor* resulta, por lo tanto, un mundo terrible. Parece claro que *Felinonmor* es ciertamente preferible (en realidad, parece que hasta la nada resultaría mejor que la existencia pavorosa de *Nonfelimor*).

Un resultado así lleva a pensar que la discusión ética (más allá de ciertos intereses intelectuales que deberían ocupar un lugar secundario) tiene valor en tanto que puede ayudarnos a hacer del mundo un lugar mejor. Si sostenemos lo opuesto, y defendemos que la reflexión moral tiene valor en sí misma, independientemente de esto, estaremos manteniendo una posición para cuya validación carecemos de argumentos que puedan estar basados en premisas susceptibles de constatación.

Este argumento implica así, paradójicamente, sustituir la que debería ser la meta para la cual tendría sentido la reflexión sobre la moral, poniendo en su lugar algo que resulta solamente instrumental para tal fin. Y esto es especialmente preocupante cuando, como consecuencia de ello, implica el propio sacrificio del fin en aras del medio. Hemos de concluir, pues, que este argumento se rebate a sí mismo.

3.5.4.4. ¿Un criterio dirigido a maximizar los beneficios de aquellos indirectamente afectados?

Otro modo posible de defender este criterio pasa por afirmar que su aplicación vendría a garantizar las mejores consecuencias globales para todos los involucrados, incluyendo a quienes se ven directamente afectados o afectadas. Al

favorecer a los agentes morales estaríamos, de acuerdo con este argumento, promoviendo que estos beneficiasen a otros mediante sus tomas de decisión morales. Esto justificaría priorizar sus intereses. Sapontzis ha indicado que un criterio como este se definiría por dar preferencia

> to fulfilling the interests of those beings capable of the greater range of moral actions.[354]

Una posición semejante puede tal vez ser defendida si lo que asumimos que implica es que debemos favorecer a aquellos y aquellas que ayudarán a los demás, pues de este modo estaremos ayudando indirectamente a todos. Ahora bien, este argumento sería diferente del presentado en el punto anterior. En este caso, el hecho de ayudar primariamente a algunos individuos sería únicamente algo instrumental para ayudar, realmente, a todos los implicados.

Esta idea tiene, ciertamente, sentido, pero no deja de resultar controvertida. De hecho, no supone un planteamiento que separe claramente entre quienes son agentes morales y quienes no lo son. Es un planteamiento que tiene, en realidad, muchas más implicaciones. Supone que deberíamos hacer una diferenciación entre quienes parece que pueden ayudar a los demás y quienes no. Y deberíamos también distinguir entre quienes parece que puedan beneficiar de un modo más o menos importante a los demás. De manera inversa, los intereses de quienes podemos esperar una disposición a dañar a los y las demás deberían ser tenidos en cuenta mucho menos, especialmente si cabe la posibilidad de que tal daño sea notable. En realidad, aplicando este principio de manera consistente, parece que estos últimos deberían ser dañados o dañadas, con el fin de reducir sus posibilidades de dañar a los demás.[355] Podemos tal vez indicar en este punto que el hecho de causar

[354] Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, p. 80.

[355] Tal y como se comentará más adelante, un argumento determinista podría tal vez oponerse a este modo de proceder sobre la base de que quienes perjudicasen a los demás no habrían elegido en última instancia las circunstancias que les llevarían a ello (véase Persson, *The Retreat of Reason*). Ahora bien, téngase en cuenta que la propuesta que se

perjuicios a estos no necesariamente reduciría su capacidad de dañar a otros u otras –a no ser que fuese ocasionando su muerte u otro estado imposibilitador de su acción–. Pero si esta afirmación se hace valer se ha de asumir también, en consecuencia, que el hecho de beneficiar a quien ayuda a otros no tiene que aumentar necesariamente su capacidad de hacer esto último. (Parece, en cualquier caso, que, de manera general, beneficiar a quien ayuda a otros individuos posiblemente beneficiará a estos últimos, y que también lo hará perjudicar a quien les causa daños).

Estas consideraciones harán que haya quizás bastantes que opten por rechazar tal posición. Para otros, en cambio, serán razones para adoptar este enfoque. Aquí no se entrará a valorar si resulta una postura correcta o incorrecta. La intención de este análisis se limitará a apuntar que, de aceptar este criterio, el planteamiento resultante no será uno que delimite como grupo considerable moralmente al constituido por los seres humanos.

Si rechazamos la idea de que debemos tener en cuenta los intereses de aquellos indirectamente afectados (del modo que se acaba de describir) es claro que este argumento no podrá influirnos. Pero ¿qué ocurrirá si la aceptamos? En el mundo en el que vivimos podemos ver sin dificultad que no todos aquellos con la capacidad de tener deberes tienen como su meta beneficiar a los demás. De hecho, hay quien puede que dañe más que beneficie a sus prójimos. Lo que esto muestra es que mantener este criterio no implica necesariamente distinguir entre quienes son y quienes no son agentes morales, al margen del hecho de que no todos los humanos sean agentes de este tipo.

---

está examinando en este punto no busca ninguna suerte de castigo ni de administración de "justicia neutral", sino simplemente maximizar el bien general mediante ciertas medidas preventivas. Si ello no se admite en un sentido negativo (dañando a quienes son susceptibles de dañar al resto), parece arbitrario aceptarlo en uno positivo (beneficiando a quienes son susceptibles de beneficiar al resto).

3.5.4.5. Diferencias entre humanos

Cabe aquí de nuevo señalar que este argumento no va a funcionar a la hora de garantizar una defensa notable a los seres humanos privados de determinadas capacidades. Como ya hemos visto, toda la protección que estos reciben a manos de Narveson es meramente dada por los adultos que son, para él, "agentes racionales". Esto nos permite ver la debilidad de una protección como la que aquí se ofrece a estos seres humanos. De hecho, aceptar un planteamiento así implica abrir un conflicto de intereses entre quienes defienden y quienes se oponen al uso tanto de los animales como de toda una serie de humanos.

3.5.5. Libertad

Algunos defensores del antropocentrismo han apuntado a la libertad como el criterio relevante (entendiéndola no como un estado –no tener restricciones–, sino como la capacidad de decidir). Realmente, este argumento podría ser identificado con el que acabamos de referir, el que apela a la capacidad de tomar decisiones morales. Pero, dado que ha habido autores que lo han defendido por sí mismo, indicando diferencias de matiz con el anterior, lo veremos independientemente.

Uno de los representantes de este enfoque ha sido Luc Ferry. Este ha escrito:

> ¿Por qué sacrificar un chimpancé sano antes que a un ser humano en estado vegetativo? Si se adoptara el criterio de que hay continuidad entre los hombres y los animales, Singer tal vez tendría razón al tachar de "especista" la preferencia concedida al vegetal humano. Si, por el contrario, tomamos el criterio de la libertad, no es insensato admitir que tengamos

> que respetar la humanidad, incluso en aquellos seres que ya no manifiestan de ella más que indicios residuales.[356]

¿Añade este argumento algo nuevo a los que ya hemos explicado con anterioridad? ¿Cuál es el motivo por el que habríamos de preocuparnos primeramente por aquellos seres que son libres? Repasaremos ahora qué posibles formas de ligar la posesión de intereses a la libertad puede haber.

3.5.5.1. Salvaguardas para actuar de modo libre

Puede sostenerse que actuar con libertad es algo valioso en sí mismo. De ser así, deberíamos intentar garantizar que quienes tienen la capacidad de actuar libremente puedan hacerlo. Por lo tanto, la protección de aquellos seres con la capacidad de actuar libremente resultaría prioritaria, de modo que su posibilidad de libertad de elección se viese así salvaguardada. Este argumento justificaría, de este modo, el favorecimiento de la satisfacción de sus intereses sobre los de otros individuos.

Una solución de este tipo tampoco tendrá éxito. Un problema implicado por esta línea argumental es que confunde las razones por las que la capacidad de actuar libremente pueden resultar valiosas. ¿Puede ello deberse a que el mero hecho de que un acto sea llevado a cabo libremente es algo bueno en sí mismo? Es una posición posible, se puede sostener que las acciones libres constituyen entidades ontológicamente destacables, que son buenas al margen de sus resultados. Pero una perspectiva así es muy extraña. Parece, más bien, que si la posibilidad de actuar libremente es algo positivo lo es porque va de acuerdo con los intereses de los seres que la poseen. Ahora bien, esto no nos ofrece ningún motivo para considerar que tales intereses son en ellos mismos más valiosos que los de

[356] Ferry, Luc, *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994, p. 87.

otros seres. Ni que tenemos en sí un interés en actuar libremente como tal (es posible defender que lo tenemos en las experiencias o preferencias ligadas a ello). Lo que es más, aun si existe el interés en actuar libremente, este no es el único interés que poseen quienes tienen la capacidad de hacerlo, sino simplemente otro interés más como cualquier otro, y debe ser considerado como tal. Esta idea, pues, no proporciona realmente una justificación sólida sobre por qué podemos tratar de forma desventajosa a quienes carecen de esta capacidad.

3.5.5.2. Ser libre como poseer intereses

Por otra parte, podría decirse que si no podemos tomar decisiones ello solo puede ser porque no tenemos interés alguno, puesto que poseer intereses significa tomar decisiones para conseguir satisfacer estos. Esta idea, sin embargo, resulta de difícil asunción: es perfectamente concebible un ser que tenga la capacidad de tener experiencias positivas y negativas pero que, por los motivos que sea, carezca de la capacidad de tomar las decisiones necesarias para obtener las primeras y evitar las segundas.

Una respuesta que se podría dar a esto, y en virtud de la cual se podría intentar dar una explicación de por qué la libertad es relevante, consistiría en afirmar que la idea de libertad a la que nos hemos de referir consiste en la libertad para tomar decisiones de un nivel significativamente complejo, incluyendo las decisiones morales. De hecho, es únicamente en función de nuestra libertad, diríamos de acuerdo a esta idea, que podríamos tener la posibilidad de considerar los intereses de los no humanos. Como dice Ferry:

> ¿Qué motivos voy a tener para dejar de comer ese foie-gras excelente, si el sufrimiento de las ocas sobrealimentadas me deja indiferente y no siento ninguna simpatía hacia ellas? Si no dispongo, en definitiva, de una facultad antinatural –esa

> libertad de la que habla Rousseau–, de una capacidad de substraerme a mis intereses egoístas.[357]

Si este argumento añade algo significativamente nuevo ha de ser en la medida en que se refiere a la capacidad de tomar decisiones morales, asumiendo que esta la que permite tener los intereses que proporciona el ser libre. Esto constituiría un modo diferente de comprender lo que la libertad significa. De este modo, pasamos a estar ante un argumento distinto: uno que descansará sobre la asunción de que para que nuestros intereses sean considerados tengamos que poder considerar los de otros individuos, una posición que ha sido ya considerada en el apartado anterior.

3.5.5.3. Diferencias entre humanos

Incluso si la mayoría de los humanos posee la capacidad de tomar decisiones en un grado mayor que el que otros animales tienen a tal respecto, lo cierto es que muchos carecen también de él. Las afirmaciones de Ferry en sentido contrario simplemente se hacen eco de otras respuestas a este argumento que hemos ya analizado y rechazado. La idea, introducida por Ferry, de que algunos seres humanos tendrían "indicios residuales" de la posesión de libertad es confusa. No está claro a que se refiere al decir esto. Puede dar la impresión de que la libertad es de alguna manera poseída en cierto grado, aunque sea muy débilmente, por una serie de humanos, mientras los no humanos carecerían de ella por completo. Pero esto no es así. Si afirmamos que la libertad es poseída en cierto grado por aquellos humanos con diversidad funcional intelectual, habremos de reconocer que es también compartida por un número significativo de animales no humanos. Asimismo, debemos tener de nuevo en cuenta que habrá muchos humanos que

[357] Ibid., p. 85.

carezcan por completo de cualquier capacidad de tomar decisiones. Como ha señalado David Olivier:

> On ne voit toujours pas comment on pourrait soutenir que les humains sont libres et que les non humains ne le sont pas, sans faire appel aux caractéristiques factuelles dont dépendent en particulier la capacité à l'éducation, quel que soit le sens que l'on donne à ce mot. Or ces caractéristiques - l'intelligence, le langage, etc., qui différencient l'individu humain typique des individus non humains, ne différencient pas, Ferry l'admet, *tous* les individus humains de *tous* les individus non humains. Ces caractéristiques ne permettent donc pas d'attribuer la liberté, comme caractéristique individuelle, à *tous* les individus humains sans l'attribuer aussi à certains non humains.[358]

3.5.6. La distorsión de la visión de los animales no humanos

3.5.6.1. Racionalizaciones sesgadas

Hemos visto que los argumentos en defensa del antropocentrismo basados en las capacidades individuales no tienen éxito. Pero hay algo más que decir respecto de esto. Resulta llamativo que todas las capacidades invocadas vengan a adecuarse, en líneas generales, a las capacidades que se asume normalmente que poseen los seres humanos. De hecho, esto es algo que ocurre tan a menudo que no deja de resultar sospechoso. Da la impresión de que los criterios aludidos han sido elegidos para adecuarse a los requisitos, previamente establecidos, que se espera que

[358] Olivier, David, "Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre" *Les cahiers antispécistes*, 5, 1992, http://www.cahiers-antispecistes.org/article.php3?id_article=39 [visitado el 15 de marzo de 2006].

cumplan. En otras palabras: hay razones para considerar que las premisas en las que estos argumentos descansan han sido seleccionadas *ex profeso*, con el fin de que acaben por defender un punto de vista antropocéntrico.

3.5.6.2. Criterios elegidos *ad hoc*

Es significativo que tantos argumentos diferentes hayan llevado a una conclusión coincidente. Da la impresión de que los criterios a los que apelan no han sido propuestos de manera independiente del fin buscado. La creencia en la exclusividad de las características "humanas" es, así, realimentada: el punto de partida antropocéntrico condiciona por completo el modo de analizar los hechos, para que estos finalmente se adecuen al que había sido el presupuesto inicial. Parece que quienes defienden el antropocentrismo eligen cuidadosamente los criterios a los que aluden con tal fin, esto es, para que excluyan a los no humanos. Podemos comprobar esto simplemente repasando las defensas del antropocentrismo y las capacidades puestas de manifiesto por muchos animales no humanos. Quienes argumentan que estos deberían ser discriminados intentan hacer aparecer su posición como neutral, afirmando que los criterios que defienden son los moralmente relevantes independientemente de su satisfacción por los humanos. Afirma sobre esto Scruton:

> If there are non-human animals who are rational and self-conscious, then they, like us, are persons, and should be described and treated accordingly.[359]

Pero debemos observar que esta no es la forma en la que proceden cuando hay *no humanos* que satisfacen alguno de estos requisitos. Como de nuevo apunta Francione,

[359] Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, p. 79.

> we do not consider it sufficient that an animal possess a characteristic that we have for centuries denied them – they must possess some undetermined quantity of that quality, and this allows us to up the stakes every time we encounter proof that animals possess such a characteristic. When we find out that parrots or chimps have the capacity to understand and manipulate beyond single-digit numbers, we demand that they be able to manipulate beyond single digits to be "like us". In this game of special characteristics, animals can never win. The irony, of course, is that some animals may possess the special characteristic to a greater degree than do some humans. Some animals may have more intelligence, or greater ability to engage in rational thinking, than some humans, such as infants or severely retarded adults. A parrot with the conceptual ability of a five-year old child by definition has more cognitive ability than a four-year-old child and may have more than some brain-damaged adults.[360]

Vemos, pues, que los prejuicios especistas propician una búsqueda cuidadosa del criterio esgrimido para excluirlos, con el fin de que este pueda arreglarse al fin procurado: ser adecuado para separar a los humanos de los no humanos. Esto puede suceder de dos maneras:

a) Seleccionando una cierta capacidad

Como hemos visto, parece que las capacidades que son apuntadas como moralmente relevantes lo son porque se espera que sean exclusivamente humanas. De nuevo Francione comentará a colación de esto:

[360] Francione, Gary L., *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Temple University Press, Philadelphia, 2000, pp. 117-18.

> Birds can fly; we cannot. What makes the ability to use words and symbols better for moral purposes than the ability to fly? The answer, of course, is that *we* say so.[361]

b) Estableciendo un umbral determinado en relación a la posesión de una cierta capacidad

Las capacidades elegidas no son el único factor que ayuda a separar a humanos de no humanos. En muchos casos parece que, más que a determinadas capacidades en general, a lo que se apela para defender el antropocentrismo es a ciertos grados o niveles en la posesión de estas, cuidadosamente seleccionados para que sirvan para excluir a los animales no humanos e incluir a los humanos. Y, una vez que tal estándar queda determinado, se pasa a identificar la posesión de una determinada capacidad en un cierto modo o grado con su posesión en términos absolutos. Se asume, así, que la posesión de un determinado tipo y grado de inteligencia, cultura o sistema de comunicación equivale a la posesión de estas facultades como tales. De esta manera, se considerará que aquellos individuos que no manifiesten la posesión de tales facultades en el modo citado no las poseerán en absoluto. Si, por ejemplo, el grado de desarrollo cultural de una comunidad de animales no humanos no llega al poseído por las comunidades humanas, se considera que estos animales no son seres culturales. Si las capacidades cognitivas de un animal son inferiores o distintas en función del patrón tomado como típico de los humanos, se afirma que carece de ellas. Se fija un umbral o límite dentro del tal continuo, a partir del cual aquellos sujetos cuyas capacidades superen un determinado nivel serán admitidos como "racionales", mientras que los que no lleguen a tal listón se verán privados de tal atributo. Ello lo muestra de modo muy claro otro defensor del antropocentrismo, James Reichmann que afirmará, de un modo ciertamente paradójico:

[361] Ibid., p. 119.

> Though the animal is a living and sentient being, and thus capable of experiencing pain, and though it acts in a highly intelligent manner, the animal is *not* an intelligent being; it is not reflexively conscious of itself as a knowing subject or agent.[362]

Vemos, pues, que el hecho de "actuar de un modo altamente inteligente" no es suficiente para ser inteligente, en opinión de un autor como Reichmann, puesto que para ser "inteligente" en el modo en que estos definen tal término, las capacidades de un sujeto tienen que sobrepasar un determinado umbral.

Parece bastante claro que un modo de proceder como este habrá de ser tildado de arbitrario, y nos conduce de vuelta al punto central que esta sección ayuda a subrayar: los criterios aludidos para defender el antropocentrismo sobre la base de características individuales parece que son previamente seleccionados para jugar este rol. Así, más que ser las distinciones especistas el resultado de tal argumentación, parece que son tales argumentos los que vienen a ser el resultado de actitudes especistas.

3.5.6.3. La infravaloración de las capacidades de los animales no humanos

Con todo, las asunciones que parecen condicionadas por el prejuicio no se limitan simplemente a la selección de un cierto criterio específico como moralmente relevante. Parece también que la visión de los animales no humanos es desfigurada para que puedan ser desconsiderados de forma más aceptable.

De hecho, toda una serie de animales no humanos muestran poseer capacidades suficientes para satisfacer algunos de los criterios aducidos con la intención de justificar una diferenciación moral de especie. No es necesario entrar a examinar en detalle como ocurre esto, pero se puede indicar muy brevemente algo

[362] Reichmann, James, *Evolution, Animal 'Rights' and the Environment*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2000, p. 374.

al respecto. El motivo por el que esto puede ser de interés es que puede servirnos de complemento a otras indicaciones que podamos hacer respecto del punto hasta el cual los prejuicios antropocentristas dan forma a la visión de los animales no humanos que hoy en día comúnmente se mantiene, distorsionando esta. Al buscar presentar una característica cuya posesion abriría una brecha entre humanos y no humanos, se asigna a estos una serie de características que no se ajustan necesariamente a sus capacidades reales. Ello resulta necesario para que estos no se adecuen a los requisitos morales establecidos para que los intereses de alguien reciban plena consideración.

Es importante tener en cuenta, pues, que, cuando nos aproximamos a las capacidades que algunos no humanos tienen, nuestra intención es la de arrojar más luz sobre el modo en que el antropocentrismo afecta a nuestra visión de los no humanos: no es, en modo alguno, una forma de intentar rebatir los argumentos que defienden su exclusión moral. La razón es simple: si intentásemos oponernos al antropocentrismo mostrando que los no humanos tienen las capacidades alegadas en su defensa podríamos estar implícitamente asumiendo que tales criterios serían moralmente relevantes, que es precisamente lo que hemos estado intentando refutar. Hemos visto ya que el hecho de que haya o no animales no humanos que carezcan de estas capacidades resulta irrelevante para la consideración que deban recibir sus intereses. Gary Francione ha comentado esta idea indicando que

> the attempt to identify whether animals, or certain animals, possess characteristics that we have historically thought to be the sole province of human beings may be interesting from a scientific point of view. But it has absolutely nothing to do with the moral issue of how we should treat animals who are sentient but who lack a given characteristic. Although the work of cognitive ethologists has been very important, it is also dangerous in that it threatens to create new hierarchies in which we move some animals, such as the great apes, into a “preferred” group based on their

> similarity to humans, and continue to treat other animals as our property and resources.[363]

Este comentario debería ser tenido muy en cuenta, aunque ello no es siempre lo que ocurre: en muchos casos, quienes argumentan contra la idea de que los seres humanos son los únicos considerables moralmente lo hacen afirmando que otros animales poseen ciertas capacidades habitualmente consideradas paradigmáticas humanas (siendo Steven Wise un exponente bien conocido de tal forma de argumentar).[364] El resultado de esto es, como Francione apunta, que de este modo muchos otros animales son dejados sin consideración. Esto puede quizás ayudarnos a entender por qué una línea de razonamiento como la de Wise puede ser cuestionable: pero no es el motivo en sí por el cual lo es. La razón de fondo por la que tal modo de argumentar no resulta adecuado es, como se ha dicho antes, porque asume un criterio moral que no resulta relevante (la posesión de ciertas capacidades que no determinan la posibilidad de recibir un perjuicio o un beneficio en sentido experiencial).

Una vez que se ha hecho esta muy importante clarificación, podemos aproximarnos ya al modo en que la visión actual de los animales no humanos es prejuiciosa y, como consecuencia, distorsionada, no reconociendo, en muchos casos, las características que pueden manifestar.

a) Capacidades intelectuales

A menudo se afirma que solo los humanos poseen capacidades intelectuales, solo ellos pueden tener conceptos y conocimientos. Pero ¿es tal asunción cierta? ¿O pueden ser estos también poseídos por otros seres que no son humanos? Rollin ha defendido esto último. De un modo original, ha expuesto un argumento a favor de

[363] Francione, *Introduction to Animal Rights*, p. 119.

[364] Véase Wise, *Rattling the Cage* y *Unlocking the Cage*.

la posibilidad de cognición no humana por medio de una estructura conceptual epistemológica kantiana. Explica esta idea como sigue:

> 1) In his epistemology, Kant clearly assets that everything he is saying about knowledge and experience is true for any being possessed of an "ectypal intellect", – that is, an intellect wich depends on material received from outside itself for its experience. No one, including Kant, can deny that animals with sense-organs perceive objects.[365]
>
> 2) They obviously experience objects and causal interaction. By the same token, their access to the world is via sense-organs which are extremely similar to ours, and which in and of themselves, can provide only fragmented atoms of experience. Therefore, as Kantians, we must conclude that they, too, possess *a priori* concepts fairly similar to our own. And since they learn from experience, even, as Hume points out, from single experiences – for example, to avoid hot objects after being hurt – they must surely possess a mechanisn for generating empirical concepts. After all, an organism with no power of generalization and abstraction, which could experience only particulars, could neither learn nor survive.[366]

Rollin nos recuerda que los principios de la epistemología kantiana no eran por sí mismos antropocéntricos, aunque Kant asumiese finalmente que solo los humanos fuesen individuos dotados de razón. Por tanto, podemos considerar de manera separada la definición de Kant de cómo el conocimiento puede tener lugar y sus opiniones posteriores acerca de quiénes cumplirían los requisitos precisos para ello. Y, sigue el argumento de Rollin, si seguimos un enfoque epistemológico

[365] Rollin, *The Unheeded Cry*, p. 138-39.

[366] Ibid., p. 139.

kantiano concluiremos que los animales no humanos, como los humanos, satisfacen los requisitos que Kant establece para conocer, incluso aunque él mismo no fuese capaz de verlo en su momento. Y, como Rollin indica que el argumento muestra, si aceptamos que los animales no humanos perciben lo que les ocurre, tendremos que aceptar que, de acuerdo con la teoría de Kant, sí tienen conceptos. Esto lo afirmaría asimismo Hume, a quien también Rollin se refiere, al indicar que

> the animal infers some fact beyond what immediately strikes his senses [...] this inference is altogether founded on past experience, while the creature expects from the present object the same consequences, which it has always found in its observation to result from similar objects.[367]

De modo consistente con esto, Rollin seguirá con el argumento indicando:

> One can take Kant's logic a bit further. According to Kant, having innate concepts allows one to have a "transcendental unity of apperception" – that is, a unity of self-awareness [...] They must be able to realize that an event is happening to them in order to learn from it. We are surely licensed, I believe, to asert that animals have a sense of self as distinguished from the world [...] Common sense assumes that animals know the difference between what happens to them and what doesn't.[368]

Una vez que hemos visto que hay un caso definitivamente de peso a favor de la cognición no humana, aquellas afirmaciones desestimando las capacidades intelectuales de los animales no humanos deben ser reestimadas. Puede sostenerse

[367] Hume, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, §83 [edición manejada: Clarendon Press, Oxford, 1978].

[368] Rollin, *The Unheeded Cry*, p. 140.

que las capacidades que muchos (o la mayoría) de los humanos manifiestan a este respecto son ciertamente mucho más complejas que aquellas de los no humanos. Pero es ciertamente falaz inferir de aquí que carecen de ellas totalmente. Algo que en su momento señaló ya, de un tan sencillo como claro, Porfirio, con comentarios como los que siguen:

> 1) Por supuesto, si nuestra actividad intelectual es superior a la de los animales, no debemos tampoco por ello quitarles la facultad de pensar, como igualmente no le vamos a suprimir a las perdices la facultad de volar, porque los halcones vuelen más alto que ellas.[369]
>
> 2) Pues muchos de ellos dejan atrás a todos los hombres por su tamaño y agilidad, por un lado, y, por otro, por la potencia de su vista y la agudeza de su oído, pero no por ello es el hombre sordo, ciego ni incapaz; también corremos, aunque con mayor lentitud que los ciervos, y vemos, aunque peor que los halcones. La naturaleza no nos privó de potencia y tamaño, aunque nada seamos en este aspecto con relación a un elefante y un camello. Por consiguiente, de igual modo, no digamos que los animales salvajes, si sus pensamientos son más lentos y sus reflexiones más deficientes, no tienen inteligencia ni piensan del todo ni poseen una razón, sino que la tienen débil y perturbada, como un ojo con escasa visión y alterado.[370]

Podemos así descartar la idea de que los no humanos carecen de cualquier capacidad cognitiva o intelectual.

---

[369] Porfirio, *Sobre la abstinencia*, 3, 8, 8 [edición manejada: Gredos, Madrid, 1984].

[370] Ibid., 3, 23, 7-8.

b) Lenguaje

La comunicación es una faceta común entre un gran número de animales no humanos. No es un fenómeno restringido a los humanos. Más aun, habría una base evolutiva común sobre la que se desarrollaría la comunicación en el caso de los seres humanos y en el de otros animales. Radner y Radner han comentado al respecto:

> According to the theory of evolution, all complex biological systems have resulted from historical development through various stages. Human speech is not an exception.[371]

Ahora bien, algunas defensas del antropocentrismo indican que todos los casos de comunicación entre no humanos son esencialmente diferentes de lo que debemos llamar lenguaje en sí, incluso aunque claramente impliquen una transmisión de sentido mediante signos. Podría sostenerse que el lenguaje hablado típico de los humanos es una forma particular, muy compleja, de lenguaje. Pero lo que se sostiene es algo distinto: que solo este es lenguaje, que otras formas de comunicación no podrán disfrutar de tal denominación. Esto supone limitarse a una definición de lo que es un lenguaje ciertamente restrictiva. Parece que estamos aquí ante un ejemplo claro de lo que sería un umbral levantado con el fin de distinguir a humanos de no humanos.

Por otra parte, puede tal vez ser interesante apuntar que en el caso del lenguaje humano hay algunos no humanos que tienen cierto dominio de él. Cabe referir a propósito de esto los resultados de distintas investigaciones realizadas desde los setenta con algunos grandes simios no humanos (gorilas, chimpancés, bonobos y orangutanes). Se ha hecho aprender a varios de estos animales el lenguaje sígnico utilizado por los sordos, mediante el cual se han podido comunicar

[371] Radner, Daisie & Radner, Michael, *Animal Consciousness*, Prometeus Books, New York, 1989, p. 172.

con sus instructores humanos, y, asimismo, a comprender a estos cuando se dirigían a ellos en inglés oral.[372] El resultado de esto han sido su expresión de la posesión de distintas capacidades lingüísticas, cognitivas y morales, entre otras, lo que ha echado por tierra muchos supuestos previos respecto de las facultades que poseen. (Es importante apuntar que referirnos a estas investigaciones no entraña, obviamente, estar de acuerdo con su realización. Si estas han tenido lugar es porque los animales han sido desplazados contra su voluntad de sus lugares de origen, y muchos otros han muerto para que esto sea posible. Paradójicamente, si estas investigaciones tienen alguna relevancia en términos morales, probarán que las circunstancias que las hicieron posibles son inaceptables).

c) Capacidades morales

Durante prácticamente toda la historia de la reflexión sobre la moral se ha asumido que solamente los humanos pueden comportarse conforme a esta. En la argumentación al respecto a menudo se mezcla moral y ética. Esto confunde la cuestión y hace que el caso de las capacidades de los animales no humanos se torne ciertamente complicado. Ello es así porque parece bastante difícil que algún animal

[372] Véase Weiskrantz, Lawrence, *Animal Intelligence*, Clarendon Press, Oxford, 1985; Cavalieri & Singer (eds.), *El Proyecto "Gran Simio"*. Un interesante exponente de las competencias presentadas por estos primates nos la brinda su capacidad de mentir. Lyn White Miles refiere: "Chantek comenzó a engañar desde una edad relativamente temprana. Le cogíamos en alguna mentira unas tres veces por semana... Utilizaba el signo de SUCIO para ir al cuarto de baño y poder jugar con la lavadora, el secador, el jabón, etc., en vez de hacer uso del servicio... En otra ocasión robó una goma de borrar y hizo como que si la había tragado, y para 'demostrarlo' hizo el signo de COMIDA-COMER, pero en realidad tenía la goma debajo del carrillo y luego apareció en su cuarto en el sitio en el que solía esconder sus objetos" (White Miles, H. Lyn, "El lenguaje y el orangután: la vieja 'persona' de la selva", in Cavalieri & Singer (eds.), *El Proyecto "Gran Simio"*, 60-78, p. 70).

no humano pueda llevar a cabo reflexiones de carácter ético. Pero en lo que toca al comportamiento no guiado en exclusiva por el autointerés la cuestión ha comenzado a ser matizada a medida que hemos ido sabiendo más sobre los demás animales:[373]

> Un chimpancé que acaricia y de la palmadas a la víctima de un ataque o que comparte la comida con un compañero hambriento manifiesta actitudes que cuesta diferenciar de las de una persona que coge a un niño lloroso o que colabora como voluntaria en un comedor de beneficencia.

[373] Aquí se están considerando los comportamientos no autodirigidos como representativos de lo que comúnmente se entiende que constituye una conducta moral. Con esto nos quedamos con una definición estrecha del término "moral". No obstante, hay otro modo en el que se ha entendido en la historia de la filosofía moral el significado de este. Tal sentido adopta una forma más amplia de entender en qué consiste la moral, que incluye también a la prudencia con respecto a la propia vida dentro de su dominio, ya sea distinguiéndolo del comportamiento hacia los demás, ya encuadrando a ambos bajo un marco común. Este sentido habría sido el empleado en la antigüedad y hay razones para pensar que es el que realmente una teoría ética plenamente satisfactoria debería asumir (aunque aquí no tenemos espacio para examinarlas). Una definición de conducta moral como la ocupación dirigida al cumplimiento de los fines últimos (que, por tanto, no incluye una referencia a quién posee tales fines) daría cuenta de este sentido amplio, conforme al que toda conducta dirigida a vivir una buena vida (tanto para los demás como para uno mismo) sería una conducta moral. Ahora bien, de aceptarlo, pasarían a ser seres morales todos aquellos que se preocupasen ya de beneficiar a otros, ya de beneficiarse a sí. De esta forma, todo ser que pudiese efectuar una reflexión simple destinada a mejorar su vida sería un ser moral. El motivo por el que esta definición (que abriría las puertas a gran número de animales) puede resultar demasiado amplio es posiblemente la habitual confusión al debatir estos temas entre ética y moral. Los requisitos para ser un ser ético implican la necesidad de ser consciente de que se actúa con los fines morales (arriba referidos). Así, estos son muchísimo más rigurosos, y la gran mayoría de quienes satisfarían los criterios para ser morales no cumplirían los necesarios para ser éticos.

> Decir que la conducta del chimpancé se basa en el instinto y que la de la persona es una prueba de decencia moral es engañoso y probablemente también falso. En primer lugar, es antieconómico en el sentido de que supone procesos diferentes para una conducta similar en dos especies muy cercanas. En segundo lugar, hace caso omiso del creciente número de pruebas de la complejidad mental del chimpancé, incluyendo la posibilidad de sentir empatía.[374]

Los investigadores que han trabajado con Chantek indican que este ha utilizado términos que implican una cualificación de carácter moral (como "malo"), en una pluralidad de circunstancias: al morder un rábano –con lo que manifiestaría un reconocimiento de determinadas experiencias como negativas–; refiriéndose a un pájaro muerto –reconociendo, pues, la muerte como algo indeseable; reprochando a quienes le ocasionaban alguna molestia, e incluso refiriéndose a sus actos o a sí mismo, como al hacer daño a un gato. Este último caso resulta fundamental, por cuanto nos muestra de hecho una reflexión (independientemente de lo básica que se pueda considerar que esta es), de este orangután en torno a su propia conducta, efectuada en base a unos valores que este toma en cuenta como un patrón que aplica a sí mismo y a los demás:

> La capacidad lingüística de Chantek sugiere asimismo que había interiorizado un sistema de valores mínimo semejante al de un niño. Chantek disponía de varios signos para indicar el énfasis y la emoción, signos tales como BUENO y MALO, que utilizaba en contextos adecuados. El signo de MALO tiene especial interés, porque no solo entendía su significado cuando se portaba mal, sino que se lo aplicaba a otros y calificaba su comportamiento de MALO, por ejemplo cuando dirigía reproches a las personas, los perros o los pájaros. También tachaba de malo/s sus propios actos cuando eran

[374] De Waal, Frans, *Bien natural*, Herder, Barcelona, 1997, p. 270.

> objeto de nuestra desaprobación, y en alguna ocasión llegaba a aplicarse el signo de MALO a si mismo. Esta autodesaprobación tiene especial interés, ya que indica que tenía el propósito de reflexionar sobre sí mismo, de mantener un diálogo interno en torno a unos sencillos valores.[375]

Por supuesto, cabe plantear que tales valores que Chantek ha entendido no fueron espontáneamente expresados por este, sino que se le fueron enseñados por sus entrenadores. Con todo, aun en el caso de que asumamos que es así, sería algo que no dejaría de poner de manifiesto la posibilidad de que estos animales comprendan y asimilen unos ciertos valores morales, por muy elementales que nos parezca que estos sean. Esto se nos confirma cuando se nos indica:

> Sus engaños, simulaciones y empatía ponían de manifiesto que podía adoptar la perspectiva del otro, tomando como base un punto de vista no egocentrico, que adoptaba ya sin ninguno género de dudas a los cuatro años y medio de edad. La adopción de esa perspectiva es el primer paso hacia el desarrollo de una preocupación por los demás y de la conducta "moral".[376]

También en el caso de la chimpancé Washoe, nos refieren como esta, en una ocasion, al ser juntada con otros miembros de su especie en un zoológico, salvó de morir ahogada a otra chimpance a la cual no conocía, corriendo grave riesgo ella misma al hacerlo. Finalmente, en cuanto a Koko, los investigadores refieren, como muestran los siguientes diálogos, una vívida experiencia de este fenómeno.

[375] White Miles, "El lenguaje y el orangután: la vieja 'persona' de la selva", p. 75.

[376] Ibid. Obsérvese la exagerada prudencia (o extensión de los prejuicios) que lleva al entrecomillado de "moral".

> En sus comentarios sobre los estados emocionales de otros, Koko ha dado muestras de poseer capacidad empática:
>
> 24 de septiembre de 1977
>
> Le enseñamos a Koko una fotografía en la que el gorila albino Copito de Nieve se debate resistiéndose a que le bañen. Koko señala a la fotografía y dice con signos: 'YO LLORAR AHÍ'.
>
> 3 de noviembre de 1977 [...]
>
> Koko contempla la foto de un caballo con un bocado.
>
> K.: CABALLO TRISTE.
>
> C.D.:¿Por qué?
>
> K.: DIENTES [...]
>
> Phillips le habla a Koko de un problema que la tiene entristecida [...] Koko si acerca a ella silenciosamente.
>
> K.: ¿TRISTE? [Le hace la pregunta haciendo el signo de interrogación que consiste en levantar las cejas e inclinarse hacia adelante. Una forma estándar de preguntar en el ASL].[377]

Comprobamos así las capacidades poseídas por estos animales. Ahora bien, podemos indicar que si estos muestran la posesión de tales facultades se debe a que fueron entrenados para ello. Sin embargo, no pasaron por una fase previa de selección junto a otros miembros de sus especies. Así, no puede establecerse, pues, una diferencia en las capacidades expresadas por estos individuos y las que cabe esperar que posean muchos de los demás miembros de su especie. La conclusión que cabe derivar de ello es que el fenómeno moral, al menos a niveles muy básicos, no es exclusivamente humano. Como apunta de nuevo De Waal (un autor, por otra parte, que procede de un modo escéptico a la hora de reconocer capacidades en animales no humanos):

[377] Patterson, Francine & Gordon, Wendy, "En defensa de la condición de persona de los gorilas", in Cavalieri & Singer (eds.), *El Proyecto "Gran Simio"*, 79-102, p. 93.

> Muchos de los sentimientos y de las habilidades cognitivas subyacentes a la moralidad humana ya existían antes de que nuestra especie apareciera en este planeta.
>
> Preguntar si los animales posen una moralidad es casi como preguntar si tienen una cultura, una política o un lenguaje. Si tomamos como modelo el fenómeno humano en su totalidad, es evidente que no. Sin embargo, si dividimos las habilidades humanas más relevantes en sus diversos componentes, veremos que algunos son reconocibles en otros animales.[378]

Esto, en lugar de resultar extraño, parece lógico desde un punto de vista evolucionista. Desde este, podría indicarse que el altruismo sería una conducta que jugaría un rol en el proceso de "selección natural". Esta se encontraría enraizada en modos de conducta que han sido seleccionados evolutivamente durante miles de generaciones debido a su éxito a la hora de transmitir los genes de aquellos organismos e individuos que manifiestan tal conducta (básicamente en función de su utilidad para la ayuda mutua, la asistencia materna/paterna y la selección grupal):

> Natural selection would ignore emotional states that had no use [...] Since the kind of selection that produced the moral sense did not directly operate on the individual but on the whole community, community welfare stood as its ultimate motive and object; hence, altruistic behavior might be pure in the biological depths as well as at the surface of intention.[379]

Por lo tanto, es entendible que no solo los humanos manifiesten conductas que reflejen el cuidado por otros individuos. Así que, en definitiva, podríamos

[378] De Waal, *Bien Natural*, p. 270.

[379] Richards, Robert R., *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago, p. 219.

concluir en este punto que toda una serie de animales no humanos manifiestan una serie de capacidades y comportamientos suficientes como para que podamos considerar que el fenómeno que conocemos como moral está ya presente en ellos. Han mostrado esto tanto en la convivencia en los grupos de los que forman parte en estado natural, como en situaciones forzadas por seres humanos –al precio de frustrar su libertad y toda otra serie de intereses básicos de estos animales–. Ciertamente, no parece que de esto podamos inferir la posibilidad de exigirles cuentas sobre sus actos del mismo modo en que podemos hacerlo a un gran número de seres humanos adultos. A pesar del reconocimiento y respecto que pueden presentar con respecto a ciertas normas, el grado en que podemos considerarles sujetos responsables es muy reducido. Pero, de nuevo, el hecho de que las capacidades de otros animales no lleguen a ser como las manifestadas por un gran número de seres humanos no entraña en modo alguno que carezcan totalmente de ellas. Al igual que en lo tocante a las capacidades cognitivas de modo general, en este punto podemos ver de nuevo que lo que se da es un continuo entre las capacidades poseídas entre los distintos animales. No es que estas estén por completo ausentes y aparezcan solo cuando estamos frente a seres humanos, sino que toda una serie de animales sociales las poseen, si bien la forma particular que cobren y su grado de desarrollo es diferente en cada caso.

d) Libertad

Tampoco la posesión de libertad parece una característica que indicaría una diferencia clara entre los no humanos y el paradigma de humano que vimos que un teórico como Ferry asume. Existe, de hecho, un continuo a tal respecto. Por libertad (en el sentido utilizado por Ferry) se quiere decir la capacidad de tomar decisiones de un cierto nivel, que los animales no humanos serían incapaces de tomar. En su opinión, lo que resultaría específico del tipo de decisiones que muchos humanos pueden tomar es que estos serían capaces, a través de ellas, de evitar las restricciones que lo que se denomina “la naturaleza” les habría impuesto. Mientras

los animales no humanos tendrían que vivir de acuerdo con su "naturaleza" o "instintos", muchos humanos (o al menos la mayoría) serían capaces de dejar esto atrás y comportarse como solo ellos decidiesen. Aquí encontramos uno de los mitos más profundamente arraigados en lo que concierne a las características que humanos y no humanos manifiestan. Veamos este brevemente.

En primer lugar, es interesante constatar que tal concepción de lo que es "natural" en cada caso depende básicamente de lo que entendamos por nuestra "naturaleza". Si con este término denotamos el conjunto de voliciones que un individuo tiene, entonces por supuesto ningún animal, ni humano ni no humano, será capaz de evitar hacer lo que su "naturaleza" ordena, simplemente porque tal concepto de naturaleza es tan amplio que estará siempre en la naturaleza de uno actuar de un cierto modo. Si, por otra parte, restringimos la definición de nuestra "naturaleza", y simplemente denotamos con tal término nuestro deseo de actuar en función de razones fácilmente distinguibles (como, por ejemplo, aparearse, comer, descansar, etc.), entonces no es cierto que solo los individuos pertenecientes al grupo humano tengan la capacidad de abstenerse de actuar de tal modo. Hay otros animales no humanos que tienen la capacidad de renunciar a comportarse de tal forma, aunque no lo hagan de un modo tan desarrollado y hasta un punto tal como un ser humano. Un simio macho puede querer aparearse con una hembra de su grupo, pero renunciar a hacerlo, pues sabe que un macho dominante le atacará si lo intenta. Y ciertos animales no humanos que son mantenidos en un entorno humano son usualmente obligados a adecuar su conducta a ciertas reglas, lo cual son capaces de hacer (esto ocurre, particularmente, en el caso de los perros). Puede responderse que la razón por la que se inhiben es simplemente el miedo: creen que serán dañados si actúan de cierto modo y por ello evitan hacerlo. Ahora bien: esto precisamente muestra que pueden tomar decisiones al respecto. Una respuesta en términos puramente conductistas no se sostiene (hemos visto ya algunas razones por las que los supuestos sobre los que esta descansa son cuestionables). Muchos humanos querrían actuar de un cierto modo, pero evitan hacerlo porque el daño que sufrirían de hacerlo sería más significativo que el beneficio que obtendrían. El tipo

de acción es el mismo, solo varía el nivel de complejidad entre las decisiones que unos y otros pueden tomar.

3.5.6.4. Construyendo al animal no humano como "otro"

A la luz de lo que hemos visto cabe concluir que la visión que se mantiene de los animales no humanos no está caracterizada por la imparcialidad. En cada uno de los casos que hemos repasado se ha dado por obvio que las capacidades aludidas son exclusivas del grupo humano, pese a existir argumentos para cuestionar esto. Ocurre que fenómenos constatables de modo paralelo dentro del grupo humano y en otros animales reciben una explicación completamente distinta según nos refiramos a unos u otros. En lo que concierne a las capacidades culturales, por ejemplo, lo que en el caso humano se considera un comportamiento cultural, en el de los animales no humanos se ve como instinto, precondicionamiento. Lo que en un caso se ve como un comportamiento que se elige en consonancia con lo aprendido en la vida en sociedad, en el otro se ve como algo condicionado biológicamente. Como dice Lynda Birke:

> Animals' different experiences are tipically relegated to some feature of their biology, their intrinsic nature; for humans, by contrast, we see explanation in terms of cultural difference.[380]

Esta idea la comenta con perspicacia Barbara Noske, que indicará:

> Cuando ese reduccionismo biológico se aplica a los seres humanos, pero solo en ese caso, ponen los científicos sociales el grito en el cielo. En cambio, los estudiosos de la

[380] Birke, Lynda, *Feminism, Animals and Science: The Naming of the Shrew*, Open University Press, London, 1994, p. 97.

> sociedad y la cultura humanas parecen apoyar sin sentido crítico toda imagen animal que propongan los científicos que estudian a los animales. Es característico que lo que los científicos sociales no saben discernir es si esa imagen animal refleja la 'verdad' sobre los animales. Al contrario de lo que ocurre con las imágenes del 'hombre', y más recientemente con las de la 'mujer', ha habido hasta ahora muy escaso debate sobre la imagen de los animales como producto de la interpretación humana.[381]

Este reduccionismo con respecto a los animales no humanos sería lo que permitiría reducirlos a seres carecientes de las capacidades relevantes, al verlos a través de un prisma reduccionista:

> La parte de los animales que se somete a estudio en el laboratorio y al control del científico natural positivista, viene a representar al animal en su conjunto. A esta concepción se le sobrepone la noción cartesiana de la máquina animal, visión que negaba a los animales toda subjetividad, sentimiento, capacidad de sufrimiento, necesidades, miedo o conocimiento. En resumen, los animales terminaron convirtiéndose en productos pasivos de las leyes de la materia viva, sujetos a dichas leyes.[382]

Toda esta concepción de las cosas casa con una división del mundo animal destinada a apartarnos de los animales que no pertenecen a nuestra especie. Como ha indicado Marian Scholtmeijer:

---

[381] Noske, Barbara, "Los grandes simios como sujetos antropológicos", in Cavalieri & Singer (eds.), *El Proyecto "Gran Simio"*, 321-34, p. 328.

[382] Ibid., pp. 326-27.

> Animality as a concept is derived from the human/animal division in Western thought. Because human kind has been interested in explaining and reinforcing its preeminence, animality has been defined by what it lacks. The search for the special defining trait of humanity has involved underestimating other animals.[383]

Birke ha indicado a su vez a este respecto:

> Entrenched in the biological/social and animal/human dichotomies lies a belief in animals as 'other' [...] This is not only to say that we humans are not like animals; it is also to project onto them an alter ego.[384]

Ello cobra sentido a la luz de una voluntad de jerarquización[385] que se vale de tal diferencia:

> Separating ourselves from less worthy 'others' is, as we have seen, a common trait [...] 'Othering' is a trait that links to concepts of global domination, in its reliance on defining

[383] Scholtmeijer, Marian, "Animality", in Bekoff & Meaney (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, 64-66, p. 64.

[384] Birke, *Feminism, Animals and Science*, p. 12.

[385] Como hemos visto que indicaba Mason, esta diferenciación se lleva a cabo a menudo de la mano de una asignación de atributos negativos y hasta odiosos. Así, Raymond Corbey irá más allá y afirmará: "La filosofía tradicional no ha reflexionado sobre los animales reales, sino sobre estereotipos maliciosos que convertían a estos en monstruos brutales" (Corbey, Raymond, "Simios ambiguos", in Cavalieri & Singer (eds.), *El Proyecto "Gran Simio"*, 163-75, p. 173). Con todo, como se apuntó ya en su momento, una animosidad de este tipo, si bien en ciertos casos está presente, no resulta universal.

> what is human against those who are conquered (of whatever species).[386]

Así, al relegar a los animales no humanos a la categoría del "otro", la desconsideración por sus intereses se torna más fácil de presentar como justificable.

3.5.6.5. Prejuicios antropocentristas

El carácter tan generalizado de lo que acabamos de ver lleva a derivar conclusiones. Parece que las posiciones especistas no son adoptadas por tantos seres humanos (de hecho, por la mayoría aplastante de la humanidad) por casualidad. Por el contrario, el enorme consenso alrededor de ellas es debido a la existencia de prejuicios especistas profundamente enraizados en nuestro contexto (en los que somos socializadas y socializados).

En otro lugar de esta investigación se distingue entre posiciones morales y disposiciones psicológicas (algunas de las cuales pueden ser prejuicios). No examinaremos en detalle esta cuestión. Aquí no buscamos conocer los mecanismos psicológicos, sociológicos o históricos por los que la gente adopta un punto de vista especista, sino analizar la posición moral que el especismo constituye y los argumentos que podemos esgrimir en su favor y en su contra. Sin embargo, no deja de ser interesante tener en cuenta que la existencia de prejuicios especistas, cuya presencia puede ser muy sutil, distorsiona la clase de posición moral que adoptamos (al igual que puede condicionar la aplicación de principios neutrales en sí). El antropocentrismo lleva asignados toda una serie de valores. Buscando justificarlo, se apela a numerosas circunstancias tomadas como representativas de los miembros del grupo humano. Se considera así que tales factores los dotan de una significación singular. Ello ocurre, por ejemplo, cuando se afirma que la posesión de determinadas capacidades es lo que hace que un individuo pueda ser

[386] Birke, *Feminism, Animals and Science*, p. 109.

considerable moralmente. Ahora bien, cabría también plantearse si la relación valorativa no es asimismo recíproca. Esto es así debido a que da la impresión de que también tales facultades son valoradas, a su vez, por el solo hecho de ser tomadas por específica o característicamente humanas. A la hora de considerar que tales propiedades son tan notables, y relevantes para cualquier evaluación moral, parece jugar un papel fundamental el hecho de que sean propiedades que se identifican como paradigmáticamente humanas –independientemente de lo acertada o desacertada que tal asimilación pueda ser–. Tal vez si fuésemos águilas estimaríamos particularmente la capacidad de la vista, mientras que si fuésemos lobos haríamos lo propio con el olfato, o con el sónar de ser delfines. Esto no tiene por qué ser algo que hagamos a propósito. Es perfectamente entendible que lo hagamos inconscientemente. El hecho de tener ciertas capacidades que resultan tan útiles o, aun más, tan necesarias para que vivamos nuestras vidas es algo que comprensiblemente nos hace valorarlas muchísimo. Es así fácil dar el salto de aquí a la idea de que son intrínsicamente valiosas. A esto se suma el hecho de que normalmente creemos que nosotros mismos o mismas somos considerables moralmente. Y, así, es lógico que al buscar una característica moralmente relevante pensemos en aquellas que tomamos por característicamente nuestras.

Puede ser, por supuesto, que todo esto no sea más que una mera casualidad. Quizás quienes afirman que características como las referidas arriba son moralmente relevantes simplemente evalúan la cuestión de un modo verdaderamente imparcial, sin ser influidos o influidas en absoluto en un modo como el que se ha descrito aquí. Quizás simplemente coincide que las características que resultan valiosas son aquellas que son característicamente nuestras. Si tal fuese el caso, se trataría una coincidencia ciertamente peculiar. Muy peculiar, de hecho. Tanto, que parece bastante razonable dudar que sea una coincidencia en absoluto. La hipótesis de que tales criterios son elegidos debido a prejuicios parece mucho más convincente.

Para concluir, cabe destacar que podemos rechazar el antropocentrismo de manera consciente, pero todavía, inconscientemente, mantener ciertas actitudes antropocéntricas. Y, de hecho, podemos mantener ciertos prejuicios y otros no, a

pesar de que su base sea la misma. (Todo esto puede ayudarnos a entender la diferencia entre una posición moral y un prejuicio). Por otra parte, vemos de este modo que el rechazo formal del antropocentrismo ha de ir también acompañado de una reflexión crítica sobre la carga de prejuicios que arrastra. Podemos tener una actitud sincera de rechazo de esta discriminación, pero continuar manteniendo toda una serie de prejuicios de especie, como lógico resultado de una profunda socialización en ellos. El especismo, como cualquier otro prejuicio de su tipo, puede cobrar múltiples y variadas formas, y podemos adoptarlas sin percatarnos.

3.6. Defensas del antropocentrismo apelando a factores relacionales

En este punto, una vez hemos visto rebatidos los argumentos a favor del antropocentrismo que aluden a las capacidades individuales, es el momento de acercarse a aquellos otros que se refieren a la clase de relaciones dadas entre los seres humanos como lo moralmente relevante. Quienes defienden posiciones de este tipo pueden obviar o incluso rechazar toda alusión a atributos individuales, como hace Lawrence Becker al indicar que ese sería un mal camino para defender el antropocentrismo:

> This line of reasoning is incorrect – not because it fails to find some patent and morally relevant distinguishing characteristics that it ought to have found, but because it assumes that such a characteristic must be found in order to justify preferential treatment for humans.[387]

Veamos, pues, si hay alguna clase de relación que pueda resultar relevante para establecer una diferenciación moral allí donde las capacidades individuales han fracasado.

[387] Becker, Lawrence C., "The Priority of Human Interests", in Miller & Williams (eds.), *Ethics and Animals*, 225-42, p. 227.

3.6.1. Mera similitud biologica

Una de las defensas del antropocentrismo más simples sugiere que podemos privar de plena consideración a los animales no humanos y no a los humanos simplemente porque los humanos pertenecemos a la misma especie biológica y los no humanos a otras diferentes. Una posición de este tipo ha sido defendida por Scanlon, quien ha considerado que lo relevante sería nacer de una madre humana ("of human born")[388] pues tendríamos una suerte de vínculo de nacimiento ("tie of birth") con quienes han nacido como miembros de nuestra especie.[389]

Este argumento resulta muy cercano a lo que sería una defensa definicional del antropocentrismo. La única diferencia radicaría en la apelación a un hecho biológico.

Matt Ball y Jack Norris han planteado una serie de observaciones interesantes respecto de una posición de este tipo. Dado que esta asume la especie como la característica relevante por sí, para dar cuenta de ella habrá que buscar el criterio en el que podría descansar una definición de la propia definición de especie. Explicarán que este

> argument is that humans have rights because they belong to the species Homo sapiens [...] In the past, there have been a number of biological definitions of what constitutes a species. Today, it is defined genetically.[390]

La idea de que nuestras consideraciones morales deberían descansar en una cuestión genética parece como mínimo curiosa a primera vista. De hecho, quienes defienden el antropocentrismo podrían apelar a ella, pero se verían contradichos por toda una serie de consecuencias indeseables que se derivan de tal punto de

[388] Scanlon, *What We Owe to Each Other*, p. 185.

[389] Ibid.

[390] Ball, Matt & Norris Jack, "Beyond Might Makes Right", *Vegan Outreach*, http://www.veganoutreach.org/advocacy/beyond.html [visitado el 15 marzo de 2005].

vista. Podemos aproximarnos a estas con la ayuda de dos clases de experimentos mentales que cuestionan la validez de este criterio:

i) Humanoides con un ADN no humano:

Para cuestionar la validez de la apelación a los genes, Ball y Norris presentan la siguiente suposición:

> Consider if we could genetically engineer humanoids who were biologically distinct from humans (could not reproduce with humans) but shared human emotions and intelligence. Could we justifiably enslave, experiment on, and eat such people?[391]

La hipótesis es interesante puesto que parte de la que parece ser la intención de quienes defienden este argumento para confrontarla con la formulación que este mismo argumento tiene. Mantener la idea de que los humanoides arriba descritos deberían ser considerados moralmente implicará tener que rechazar la idea de que hay algo específico en el hecho de pertenecer biológicamente a la especie humana.

ii) Cuerpos no sintientes con un ADN humano:

Perz ha presentado una objeción diferente a este criterio, advirtiendo:

> If genetic humanity was the requirement for full moral standing, then it would be immoral to 'harm' a hypothetical

[391] Ibid.

> human body (whose head had been severed and destroyed) that was kept biologically alive by technical means.[392]

Las extrañas consecuencias a derivar en estos dos casos que acabamos de presentar apuntan simplemente a la arbitrariedad de la distinción en función de la mera especie biológica. Ball y Norris han subrayado a propósito de esto:

> A thoughtful person might find having their rights (or lack thereof) determined by a molecular sequence to be a bit absurd. It is no better than basing rights on the pigmentation of one's skin (which is also determined by the individual's genetic code).[393]

De forma que no es solo que, como los casos presentados sugieren, un criterio como este no guardaría relación alguna con los intereses de los individuos implicados. Cabe ir más allá: sucede que carece de un fundamento convincente que lo pueda defender en el caso de que se vea atacado desde una posición equivalente basada en un criterio cuya lógica sea coincidente. El antropocentrismo tendría una justificación que sería pareja a la que pudiese encontrar cualquier otra perspectiva basada en cualquier clase de clasificación biológica. Pensemos en una posición que rechace la desconsideración de los animales no humanos sobre tal base, o en otra que excluya a ciertos humanos en función de un criterio de este tipo. Los defensores de esta posición no tienen argumento alguno libre de arbitrariedad para oponerse ni a la una ni a la otra. Solo consignas cuyo criterio sería de corte definicional.

[392] Perz, "Justice for Animals".

[393] Ibid.

3.6.2. Cercanía emocional

El argumento más recurrido en la literatura sobre el tema de entre quienes defienden del antropocentrismo aludiendo a criterios relacionales es el que hace apelación a los vínculos emocionales. Este planteará que, en tanto que seres humanos, tenemos mayor afinidad con quienes son como nosotras o nosotros, justificándose que nos importen más los miembros de nuestro grupo biológico. William Whewell defendió esta idea hace ya más de siglo y medio al indicar:

> We are bound to men by the universal tie of humanity, of human brotherhood. We have no such tie to animals.[394]

Para defender tal posición se establece a menudo un paralelismo con lo que son nuestras relaciones personales, asumiendo que estas permiten que manifestemos una cierta parcialidad a favor de quienes nos son más allegados. Así, otro autor que defenderá esta posición, Jeffrey A. Gray, pondrá, para ilustrar el que propone como modelo de conducta, un ejemplo como el siguiente:

> A mother is faced with the choice of saving one of two small children from a fire, knowing that the other will die. Suppose that one of the children is her own and that, as is most likely, this is the one she saves. Few would find this choice morally reprehensible; the alternative choice would likely be seen as a failure in the mother's primary duty to her own child.[395]

[394] Whewell, William, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, London, John Parker, 1852, p. 223.

[395] Gray, Jeffrey A., "In Defense of Speciesism", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1980, 22-23, p. 22.

Conforme a esto, del mismo modo en que un trato preferente es aceptable en el caso de ciertos seres humanos, estaría igualmente justificado mantener tal conducta en perjuicio de los animales no humanos. La razón es que existirían también vínculos de este tipo con el resto de los miembros de nuestra especie, que justificarían considerarlos favorablemente en contraste con otros individuos. En esta línea se manifestará también Becker, al plantear:

> 1) When hard choices have to be made, I am ordinarily expected to rank the interests of my family above those of my friends, friends' above neighbors', neighbors' above acquaintances', acquaintances' above strangers', and so on. In general, the expected preference ordering follows typical differences in the intimacy, interdependency and reciprocity in human relationships. Such differences are constitutive of what may be called "social distance" – an imprecise amalgam of relevant facts about tolerable spatial arrangement, the frequency and nature of permissible social interactions and roles in social structures.[396]
>
> 2) Animals are typically "farther away" from us than human beings.[397]

De esta forma, tenemos una justificación, si no para privar de total consideración a los intereses de los animales no humanos, sí para poder considerarlos desventajosamente a favor de los humanos, dado que a estos nos unen vínculos más estrechos. Una posición de este tipo la expone también Midgley, que señala:

[396] Becker, "The Priority of Human Interests", p. 229.

[397] Ibid., p. 225.

> There does indeed seem to be a deep emotional tendency, in us and in other creatures, to attend first to those around us who are likely those who brought us up, and to take much less notice of others. And this, rather than some abstract judgement of value, does seem to be the main root of that relative disregard of other creatures which has been called speciesism.[398]

Y afirma también:

> In the treatment of other people, of course, our natural caprice is constantly disciplined by the deliberate interference of morality. We know that we must not eat our grandmother or our children merely because they annoy us. Over animals this restraint is usually much less active, caprice has much freer play. That does not mean that they are taken not to be conscious.[399]

De este modo, entenderán estos autores que se da al antropocentrismo la justificación de la que carecía cuando nos referíamos a características individuales. Y ello permitirá, a su vez, establecer diferenciaciones morales no solo entre humanos y otros animales, sino en general entre cualquier animal. El criterio para ello será su grado de cercanía con nosotros y nosotras. Mosterín sostiene asimismo esta posición, afirmando:

> La consideración moral en que tenemos a los animales depende de nuestra empatía y compasión, es decir, de nuestra capacidad de ponernos imaginativamente en su lugar y de padecer con sus padecimientos, de com-padecerlos. A su vez, esta empatía y compasión depende de alguna manera de la

[398] Midgley, *Animals and Why They Matter*, p. 106.

[399] Ibid., p. 114.

> proximidad filogenética de los animales sobre los que se ejercita.[400]

De acuerdo con esto, dependiendo de la empatía que los humanos puedan sentir por otros animales, podrán considerarlos de un modo u otro:

> Todos los animales merecen consideración moral, pero de hecho a unos los consideramos más que a otros.[401]

Dice así Mosterín que

> estamos más emparentados con los mamíferos que con los peces, y podemos entender mejor y compadecer más a los mamíferos, e incluso a las aves, que a los peces.[402]

De tal manera, aunque no haya razón o evidencia alguna para afirmar que el interés por no sufrir y no morir de un pez pueda ser menor al que posea un mamífero o una ave, ni que el de una ave pueda ser menor que el de un mamífero, Mosterín aduce la cercanía que los humanos tendríamos con cada uno de estos animales para encontrar más condenable ciertos casos de frustración de intereses.[403]

Un argumento como este resulta objetable por toda una serie de razones. Las repasaremos a continuación.

---

[400] Mosterín, *¡Vivan los Animales!*, p. 286.

[401] Ibid., p. 287. Si esta afirmación fuese analizada de modo aislado podría pensarse que Mosterín estaría indicando que no consideramos igualmente a los animales no humanos, tal como merecerían. Leída en su contexto, se aprecia con claridad que su posición es otra: el merecimiento viene en dependencia de la consideración que de hecho les damos.

[402] Ibid., p. 307.

[403] Es de aquí de donde deriva: "por eso normalmente la pesca nos indigna moralmente menos que la caza" (ibid.), una asunción que vimos ya presentada anteriormente por Mosterín.

3.6.2.1. Falsedad de la premisa fáctica

La premisa de la que parte (la de que nuestra simpatía se extiende –bien en exclusiva, bien en primer lugar– a todos y cada uno de los miembros de nuestra especie) es falsa. Podríamos comprobar esto con claridad solo con recordar que muchos seres humanos tienen una relación más próxima con ciertos animales no humanos que con la inmensa mayoría de los humanos.[404] Pero no es necesario siquiera apelar a tal circunstancia, porque, al margen del afecto que manifestemos por otros seres, el hecho es que no es cierto que todos los miembros del grupo humano experimenten una afinidad emocional con los demás integrantes de este. Podemos comprobar tal hecho observando la clase de acontecimientos que ocurren en el mundo en que vivimos. En la práctica constatamos que tal simpatía intraespecífica no se da, por lo menos de forma general, como el argumento exige. Ante esto, podemos defender que es lo que *debería* ocurrir, aunque no suceda así en la práctica. Pero obsérvese que esto es precisamente lo que está por demostrar. Quienes defienden del antropocentrismo intentan explicar el motivo por el que deberíamos preocuparnos, ya de forma exclusiva, ya primordialmente, de los intereses de los seres humanos. ¿De qué modo? Afirmando que *esto es lo que ocurre de hecho*, por la existencia de ciertos lazos emocionales. Pero, dado que este no es el caso, el resto del argumento se viene abajo. No podemos defender de un modo adecuadamente justificado que cierta actitud es deseable porque un determinado hecho lo confirma y luego, cuando constatamos que tal hecho no tiene

[404] Un autor que en principio simpatiza con este argumento habrá de reconocer que también los animales no humanos serían "capable of being the object of attachment of some other human being" (Sen, Karabi, *Dimensions of Causality and the Philosophy of Speciesism*, Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1980, p. 123). Podríamos pensar que para ello habría de darse el requisito de que conociésemos a los animales no humanos implicados. Ahora bien, indica también Karabi Sen, que "it is difficult, however, to make any absolute statement on issue like this" (ibid.), pues el animal podría "succeed in establishing some kind of relation with us right on the spot" (ibid.) mediante, por ejemplo, la expresión de sus emociones.

lugar, pasar a defender que sería de todos modos deseable que así ocurriese. No parece que podamos defender un argumento con éxito si una de sus premisas ha de ser rechazada. Y no podemos justificar que la existencia de un hecho que no tiene lugar sería moralmente positiva sobre la base de que tal propio hecho tiene lugar. Al hacer algo como esto estamos suponiendo ya en las premisas la conclusión a la que queremos llegar. Así, la petición de principio en la que incurrimos es evidente.

Un punto como este queda constatado de modo muy claro si analizamos otra defensa del antropocentrismo semejante a la de Becker, la que lleva a cabo Alfredo Marcos. Este autor comienza su argumentación indicando que el concepto de especie es

> un concepto de la biología que no sirve en contextos morales y políticos. Introduce más confusión que otra cosa. La noción de especie pertenece a la biología, y ya dentro de esta ciencia [...] es considerada confusa y problemática.[405]

Este es un apunte en línea con lo que hemos venido viendo, que insiste en el rechazo a una categoría biológica como criterio moral. Sin embargo, contradiciéndolo, Marcos intentará todavía defender el antropocentrismo mediante un argumento como el que sigue:

> Cuando queramos referirnos a los seres humanos en su conjunto es preferible utilizar una expresión con claras connotaciones morales como "familia humana". Esta expresión no trae consigo toda la complejidad de la noción de especie. La familia humana es una entidad concreta, localizada en el tiempo y en el espacio, mientras que la especie humana es una idea abstracta. El llamado problema del especismo tiene sus raíces en esa confusión categorial. La

[405] Marcos, Alfredo, *Ética Ambiental*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001, p. 113.

> coespecificidad no es una relación que conlleve necesariamente vínculos emotivos, sociales, afectivos y morales, mientras que la pertenencia a la misma familia, sí.
>
> Una vez que consigamos reconocer en los otros humanos –en todos– las señas de la familiaridad, una vez que consigamos extender primero a los más próximos y después a los más alejados, los vínculos de respeto y amor que nos unen –o deberían unirnos– a nuestra familia, y que nacen del más elemental amor propio, solo entonces estaremos en condiciones de proceder a una nueva extensión, solo entonces podremos hacer que nuestra compasión alcance también a otros vivientes.[406]

El argumento de este autor resulta bastante confuso, pero podemos intentar reconstruirlo como sigue:

1. La coespecificidad no conlleva vínculos morales.
2. La pertenencia a una familia conlleva vínculos morales hacia los demás miembros de esta.
3. La crítica del especismo se dirige a la categoría de la "coespecificidad".
4. La crítica del especismo no puede dirigirse a la concepción del grupo humano como "familia".
5. Es preferible denominar al grupo humano como "familia" que como mera especie (coespecificidad).
6. Hemos de conseguir que todos los seres humanos nos consideremos entre nosotros como una "familia".
7. La consideración moral de los animales no humanos depende de que se dé previamente una consideración moral de los seres humanos.

[406] Ibid., pp. 113-14.

Como no es difícil constatar, un planteamiento como el de Marcos busca descartar como inválida la crítica del especismo. Defiende que la satisfacción de los intereses humanos tenga prioridad sobre la de los demás animales. Una posición así parece que claramente constituye una forma de discriminación en función de la especie. Sin embargo, Marcos quiere negar que su posición pueda ser tachada de especista. Para ello, pretende dar el paso de la mera coespecifidad (que, como en la premisa 1 se comenta, no tiene repercusiones morales) a la "familia". Por supuesto, para que esto pueda resultar operativo, es preciso que se dé también la premisa 2 (que sería lo que tornaría al hecho de formar parte de una "familia" algo moralmente relevante). Un punto como este es más que cuestionable (de hecho lo discutiremos más adelante), pero por ahora, solo para poder continuar con el argumento, vamos a mantener todavía nuestro silencio al respecto y actuar como si efectivamente fuese esta una premisa libre de objeciones. Pues bien, llegado tal punto, nos encontramos con que para que el argumento pueda tener éxito necesitará que se introduzca en él otra premisa distinta, que sería la siguiente:

> 6'. Los seres humanos nos consideramos entre nosotros como miembros de una "familia" común.

Sin embargo, la premisa con la que a continuación nos encontramos difiere sustancialmente de esta, rezando:

> 6. Hemos de conseguir que todos los seres humanos nos consideremos entre nosotros como una "familia".

Y esto apunta a algo que se anticipa ya cuando se echa atrás Marcos al hablar de "los vínculos de respeto y amor que nos unen –*o deberían unirnos*– a nuestra familia". Se trata de una premisa que echa abajo el resto del argumento de Marcos:

> Los seres humanos *no* nos consideramos entre nosotros como una "familia".

La necesidad de esta premisa arruina su argumento. Si los seres humanos no consideran a otros humanos como parte de su "familia" el argumento carecerá de una premisa necesaria para tener éxito.[407] De este modo, Marcos no consigue dotar de justificación a la defensa de la desconsideración de los animales no humanos que emprende. Asimismo, la conclusión posterior a la que pretende llegar este autor (la de que la consideración moral de los animales depende de que se de previamente una consideración moral de los seres humanos), carece igualmente de base.

Becker va a intentar dar un argumento que esquive este tipo de críticas, afirmando:

> The argument I have given is not based *only* on facts about social distance – as found in people's actual attitudes [...] the argument I have given is based instead on the logic of various elements of moral character – namely the dispositions to reciprocate and to empathize.[408]

Apela Becker a que son determinados elementos del carácter moral (por él postulados) lo que resulta central, refiriéndose explícitamente al ánimo de actuar con reciprocidad y de empatizar. Ahora bien, el primero de estos claramente entra en contradicción con lo que ha estado defendiendo Becker hasta aquí, pues, como debemos recordar, rechaza este terminantemente que la consideración hacia los demás seres humanos haya de depender de sus capacidades intelectuales. Y muchos humanos carecen de la posibilidad de reciprocar. De manera que solo el ánimo por empatizar puede brindar aquí alguna clase de respuesta. Ahora bien, lo que en seguida nos habremos de preguntar a este respecto es: ¿por qué motivo tal empatía

[407] Puede comprobarse, a mayores de lo dicho, que Marcos introduce premisas no ligadas realmente con la conclusión a la que llega con las que confunde la cuestión. En realidad, por el modo en que presenta su argumentación Marcos habría que indicar que incurre en una falacia de la pista falsa, y más aun, de pérdida del hilo.

[408] Becker, "The Priority of Human Interests", p. 240.

ha de extenderse a la totalidad de los seres humanos y tan solo a ellos? De hecho, existe hoy quien afirma empatizar solo con quien tiene un color de piel como el suyo propio, o quienes muestran que su consideración se limita a ellos mismos, a su círculo de amigos, sus conciudadanos, etc. Y, en contraposición, existen también muchos cuya capacidad de empatía se extiende sobre individuos que no son seres humanos. De manera que no hay base fáctica alguna para suponer que el alcance de tal disposición haya de ser el que indica Becker. Y si en lo que nos fijamos es en el alcance *posible* de nuestra empatía, entonces no habremos de limitarnos a tomar como referente las expresiones más reducidas de esta, sino que deberemos comprobar cuál es el alcance máximo de su extensión, lo que implica tomar como relevante el dominio más amplio que esta pueda alcanzar, que, como hemos visto, estará mucho más allá del grupo humano.

De este modo, comprobamos lo que anticipamos ya en un ejemplo anteriormente dado: el argumento de la superposición de especies va a entrar en juego también en el caso de los criterios relacionales. En concreto, en lo tocante a los vínculos emotivos, hay que indicar que dentro del grupo humano también se dan distintos tipos de relaciones emocionales. De hecho, hay una premisa en el argumento anterior que no ha sido explicada, y que no es otra que la necesidad de que tomemos como el grupo de afinidad pertinente al humano. Podemos sustituir la especie por el grupo de amigos, o el color de piel, de manera que las diferenciaciones morales justificadas serán otras, a saber, aquellas que tomen por base grupos más reducidos. Y es algo que, de hecho, ocurre: mucha gente mantiene actitudes de preferencia por quienes poseen un color de piel como el suyo, por citar tan solo un ejemplo.

Podemos comprobar esto aproximándonos a la posición de otra defensora de este argumento, Bonnie Steinbock. Esta ha afirmado que es normal y aceptable mostrar sentimientos de simpatía, deseo de protección y otros ligados hacia algunos individuos específicos, de manera que los favorezcamos frente a otros. En opinión de Steinbock, el único requisito con el que nos encontraríamos para actuar de tal modo sería no privar a quienes no favorezcamos de aquello que está en su derecho disfrutar (lo cual podría ser sus derechos o la consideración mínima de sus

intereses). De ese modo, no es racista, dice Steinbock, quien atiende primero a los que considera miembros de "su raza", sino quien no trata como es debido a quienes no entrarían en tal colectivo.[409] De esta posición se deriva que quienes manifiestan un favoritismo hacia aquellos con su mismo color de piel, pero respetan los derechos de los demás no pueden ser llamados racistas. Una posición así seguramente resultará cuestionada por muchos, que afirmarán que sí resulta un ejemplo de actitud racista.

El modo en que Steinbock procede es intentando justificar que podemos manifestar una actitud preferente hacia algunos de estos individuos. Ello, de ser aceptable, habrá de serlo en el ámbito de lo supererogatorio. De este modo, quienes tengan una preferencia por los seres humanos podrán tal vez ver su actitud justificada, pero mediante la asunción de un principio que jusitifica igualmente que quienes manifiesten otro tipo de preferencias puedan continuar sin problema alguno utilizando en su beneficio por igual a animales no humanos y a los miembros del citado colectivo de seres humanos. De modo coherente con esto, un autor como William Timberlake defenderá una parcialidad como la descrita también para los casos intrahumanos:

> Equality of moral status is something we aspire to in specific circumstances in legal systems, but a few moments of conversation with the average person should convince one that this is not a common belief. Children do not have the moral status of adults, the mentally ill are not judged by the same standards as the mentally competent, illegal immigrants do not have the moral status of citizens, nonresident poor do not have the moral status of resident poor, strangers do not have the moral status of friends, someone who has stolen

[409] Steinbock, Bonnie, "Speciesism and the Idea of Equality", *Philosophy*, 53, 1978, 247-56, p. 256.

> from us does not have the moral status of someone who has befriended us.[410]

Tales diferenciaciones morales no son más que la derivación de la aplicación práctica de un argumento como este. No hay motivo para que tales criterios entren en juego en el caso de la especie y no en este, si efectivamente se dan en la práctica tales preferencias. Si estas nos parecen indeseables, habremos en consecuencia de oponernos a la idea de que una preferencia debe, por el mero hecho de existir, delimitar el alcance de nuestra moral y permitirnos efectuar diferenciaciones morales. Y ello habrá de ser, en consecuencia, tenido igualmente en cuenta en el caso de la especie. En cualquiera de los casos, lo importante es señalar es que, una vez aceptado este criterio, el dominio moral resultante no tiene porque coincidir con la especie, y más bien parece que se reducirá mucho más. Esto lo indicó ya Mill (en respuesta al argumento en defensa del antropocentrismo de Whewell –arriba mencionado–, en el marco de su réplica a los planteamientos de este).[411] Se refirió Mill en su momento a esta cuestión en los siguientes términos:

> It is "to most persons" in the Slave States of America not a tolerable doctrine that we may sacrifice any portion of the happiness of white men for the sake of a greater amount of happiness to black men. It would have been intolerable five centuries ago to 'most persons' among the feudal nobility, to hear it asserted that the greatest pleasure or pain of a hundred serfs ought not to give way to the smallest of a nobleman [...] They too felt themselves "bound" by a "tie of brotherhood" to the white men and to the nobility, and felt no such tie to the negroes and serfs. And if a feeling on moral

[410] Timberlake, Willian, "The Attribution of Suffering", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 38-39, p. 38.

[411] Mill, John Stuart, *Whewell on Moral Philosophy*, X 165-201.

> sujects is right because it is natural, their feeling was justifiable.[412]

3.6.2.2. Inferencia inadecuada de la conclusión

Del hecho de que alguien profese más afecto por alguien cercano que por una desconocida no se sigue que ese alguien no deba dar plena consideración moral a los intereses de esta última. Es necesaria una justificación de por qué es así. Que no tengamos una particular cercanía emocional con alguien no proporciona en sí mismo tal justificación. Hay autores que han asumido que es así, como Callicott. Este asume que el objeto de nuestras preocupaciones morales coincide con el de nuestras simpatías. Por ello sostiene que los problemas normativos "are in essence epistemological":[413] únicamente tendremos que saber por quien sentimos simpatía y actuaremos de manera considerada con ellos.

Sobre esto hay que decir que es cierto que normalmente tendemos ya a comportarnos de un modo atento para con aquellos individuos por quienes sentimos simpatía. Sin embargo, también podemos considerar razones para tener en cuenta los intereses de otros individuos a pesar de que no sintamos por ellos una simpatía particular. Y podemos, de hecho, entender que tales razones son mucho más importantes y prevalecen sobre las que tenemos para beneficiar a los individuos por quienes sentimos una simpatía especial.

---

[412] Ibid., X 186. Hace alusión aquí Mill a otro pasaje de Whewell, en el que este escribe: "It is not only not an obvious, but to most persons not a tolerable doctrine, that we may sacrifice the happiness of men provided we can in that way produce an overplus of pleasure to cats, dogs and hogs" (Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, p. 225).

Examinaremos más adelante en mayor detalle tanto los argumentos de Whewell, a los que nos hemos acercado solo muy brevemente, como la respuesta que a estos dará Mill.

[413] Callicott, John Baird, "Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic?", *Inquiry*, 35, 1992, 183-97, p. 197.

Podemos ver esto más fácilmente de la mano del siguiente ejemplo. Imaginemos que alguien con quien mantengo una estrecha relación personal necesita ayuda urgente y la única forma de proporcionársela es ocasionando un daño a un tercero sin ninguna responsabilidad en la situación de tal persona. ¿Es legítimo obrar así? Supongamos, por ejemplo, que mi amiga precisa un transplante de hígado y no hay donante. ¿Nos autoriza nuestra cercanía personal a asesinar a otro sujeto para extraerle tal órgano? Seguramente diremos que no. Del mismo modo, aun si pudiésemos defender la existencia de un círculo cerrado de afinidad en torno al grupo humano (algo que, como hemos indicado, no resulta afirmable), ello no podrá autorizarnos a frustrar la satisfacción de los intereses de los demás animales para favorecer a los miembros de este.

A tal respecto, es interesante comentar de qué manera se ve confundida la cuestión con el símil del que hace uso Mosterín para justificar su posición.

> La preferencia por la propia familia o especie solo es moralmente deplorable si es usada para justificar nuestro tratamiento sin escrúpulos, como meros recursos, de aquellos respecto a los cuáles no sentimos una parcialidad especial. La preferencia por el propio grupo solo es aceptable en la medida en que sea compatible con el respeto a los demás. Así como preferimos unos humanes[414] a otros, aunque no sea más que porque nos resultan más próximos o nos caen más simpáticos o los admiramos más por cualquier motivo, pero a pesar de ello los respetamos a todos, así también nuestro respeto y consideración por todos los animales no nos impide preferir a algunos y considerar a unos más que a otros.[415]

[414] Utiliza Mosterín el término “humanes” para referirse a los seres humanos en general, como un término neutro que no implique la utilización del masculino generalizado.

[415] Mosterín, *¡Vivan los animales!*, p. 223.

Utiliza Mosterín en el argumento empleado un mismo término con dos sentidos distintos, lo que provoca el consiguiente invalidez de la línea argumentativa. El problema radica en el doble significado se asigna al término "respeto". En el caso de los seres humanos, afirma este autor que los respetamos a todos al margen de la simpatía que sentimos por ellos. Efectivamente, podemos afirmar, se acepta de modo común que debemos mostrar tal actitud respetuosa hacia los seres humanos. Ahora bien, ¿qué significa aquí el término "respeto"? Denota plena consideración por sus intereses y renuncia a tratarlos como meros medios para la satisfacción de nuestros intereses; en otras palabras: implica considerarlos de modo práctico como sujetos cuyos intereses cuentan en sí mismos. Supone, pues, que tales sujetos deben disfrutan de ciertas garantías, aun en el caso de no tengamos una relación de simpatía con ellos. Esto tiene consecuencias notables. Ahora bien, cuando utiliza Mosterín este mismo término con relación a los animales no humanos, sin embargo, ya no está queriendo decir lo mismo. Como cabe recordar, acepta este autor que podamos considerar desfavorablemente a unos animales con respecto a otros, en el sentido de que, en su opinión, han de disfrutar de garantías como las que se concede a los seres humanos, de las que otros se verán privados. Un ejemplo de esto lo vimos en el caso de su oposición a la caza y su aceptación de la pesca (solo matizada por su petición de que se realice con ciertas limitaciones, debido a factores que no tiene que ver con la consideración de los intereses animales, sino con la conservación de lo que considera recursos). Asimismo, se ha de apuntar el hecho de que está de acuerdo este autor con la utilización de los animales en toda una serie de ámbitos. Es claro, pues, que el significado que asigna en este lugar este autor a "respeto" no es el mismo que se da cuando se habla de seres humanos, pues, de ser así, prácticas como las citadas deberían ser rechazadas. De esta forma, parece que el sentido que se atribuye aquí al término "respeto" vendría a ser, en un sentido amplio, el de consideración moral, pero sin necesidad de que ello implique consideración plena de intereses. Así, si *respetamos* a alguien dando a "respeto" este sentido tendríamos en cuenta en alguna medida sus intereses, pero podríamos dejarlos de lado para satisfacer otro interés nuestro aunque este fuese mucho menos significativo. En otras palabras:

respetar a un individuo de tal modo comporta que no se le privará completamente de consideración, pero no que no se le deje de considerar desfavorablemente con respecto a otros. Quienes reciban un respeto entendido de tal manera no van a disfrutar de ninguna de las garantías (de acuerdo con un planteamiento ya deontológico, ya consecuencialista, ya de otro tipo) que proporciona el hecho de ser respetado conforme a la acepción de este término adoptada en un principio (al hablar de los seres humanos).

Podría pensarse que en realidad la argumentación de Mosterín no adolece del problema indicado, pues lo que ocurriría sería simplemente que lo que implicaría respetar a unos seres y a otros sería distinto. Pero si ello es así, el resto de la argumentación resulta completamente superflua. La indicación de que debemos respetar a alguien carecería de la menor relevancia práctica. Dado que lo que se entiende por "respeto" sería adaptable a cada caso, de tal forma que no constituiría un patrón mínimamente objetivo que estableciese la consideración que se debiese dar a quienes fuesen respetados de este modo. Obsérvese que la alternativa a esto no consiste en defender que todos aquellos y aquellas que han de ser respetados deben recibir un mismo trato. Esto fue aclarado anteriormente al rebatir las posiciones al respecto de Midgley y Anderson. Ahora bien, precisamente cuando dimos cuenta de esta cuestión vimos que un mismo trato es algo distinto de una consideración igualitaria, que es lo que en otras palabras podríamos entender por respeto igualitario.

Hay así, pues, un modo doble en el que el respeto es entendido que depende de la especie a la que un ser pertenece.[416] De este modo, el argumento de Mosterín, o no dice realmente nada sustantivo, o incurre en una falacia de equivocación.

[416] Tal vez se nos pueda objetar que no hemos interpretado aquí correctamente el argumento, pues este no incurre en la falacia señalada, de modo que efectivamente el respeto solicitado para humanos y otros animales es el mismo. Dado que no ha definido Mosterín el término "respeto" tal como lo utiliza en relación a los seres humanos, quizás nos hemos apresurado al interpretar cuál debería ser este. El argumento de Mosterín sería correcto si aceptase que al decir "respeto para los seres humanos" el término "respeto" estaría siendo utilizado con el mismo significado que al decir "respeto para los animales

Pueden encontrarse más ejemplos de este modo de argumentar en otros pasajes de este autor, como los que siguen:

> 1) Hasta el siglo XIX muchos animales humanos estaban sometidos a la servidumbre o la esclavitud. Aun cuando nadie discutía la licitud de esa institución, muchos amos trataban a sus esclavos como seres humanos y, aunque los explotaban, no se ensañaban con ellos, como hacían algunos sádicos. Ahora los animales domésticos son nuestros servidores y esclavos, y también sus amos (los ganaderos) pueden tratarlos como animales que son, explotándolos con decencia y respeto por su naturaleza, o pueden ensañarse cruelmente con ellos, negándoles su condición animal y pretendiendo que son meras máquinas de producir carne.[417]
>
> 2) Es cierto que los campos de concentración de gallinas producen huevos más baratos, pero también los campos de concentración nazis producían jabón más barato.[418]

En todos estos casos la explotación humana y no humana es comparada, pero la idea subyacente es que cuando los humanos se ven afectados su explotación debería terminar, mientras que cuando otros animales lo son su explotación debería ser aliviada con el fin de ser llevada a cabo de un modo menos doloroso y traumático para ellos. No se asume que los campos de concentración nazis deberían

---

en general". Sin embargo, al margen de que nos pueda parecer poco probable que acepte esta idea Mosterín, el hecho es que este apela en su argumento no a la idea que él mismo tiene sobre como debamos definir "respeto" al estar hablando de seres humanos, sino a como ello se lleva a cabo de hecho. Y en este sentido, parece claro que la visión común del asunto viene a coincidir con la que aquí se ha indicado.

[417] Ibid., pp. 252-53.

[418] Ibid., p. 252.

haber sido sustituidos por centros de reclusión más amplios y cómodos para aquellos recluidos en ellos. Y parece que el trato compasivo hacia los esclavos humanos era menos indeseable que su explotación feroz, sería más deseable que tal situación de esclavitud no se diese en absoluto.

Así, nos encontramos con algo ciertamente paradójico en el tratamiento por parte de Mosterín de este argumento. Y es que este debería servir para mostrar los límites de las preferencias particulares, indicando que estas solo resultan aceptables si se respetan determinadas garantías de las que todos los seres merecedores de consideración deberían disfrutar. Sin embargo, mediante la introducción del equívoco señalado el argumento acaba sirviendo para justificar que tales garantías no sean respetadas, lo que implica la aceptación del uso de los animales.

Parece que deberíamos, pues, evitar la equivocación que hemos apreciado en este argumento y aplicar el término respeto con el mismo significado en los dos casos comparados. De este modo, derivamos que así como, incluso aunque aceptemos la existencia de preferencias parciales legítimas entre humanos, de ello no se deriva que no tengamos que considerar justamente los intereses del resto, igualmente en el caso de los animales, el hecho de que sintamos predilección por algunos de ellos (que pueden ser quizás –pero no necesariamente– los de nuestra propia especie) no nos faculta para no considerar justamente los intereses de los demás.

Es importante aquí destacar una cuestión. Podría ser el caso, ciertamente, que debiésemos respetar a todos los demás, independientemente de que sean humanos o no humanos, pero que tal respeto tuviese que significar cosas distintas en cada caso. Aquí no se está afirmando que la defensa de tal posición resulte falaz de por sí. Lo que se quiere poner de manifiesto es que tal modo de actuar resulta antropocéntrico, y que, en la medida en que no dispongamos de razones que lo justifiquen, no puede aceptarse que constituya sin más una posición adecuadamente justificada.

3.6.2.3. Un criterio cuya relevancia moral es cuestionable

Cabe indicar, para terminar, que resulta discutible que haya de aceptarse una posición que tome como norma, de manera general, la parcialidad, y, de manera concreta, la parcialidad a favor de los individuos humanos. Aun en el caso de que, contra lo que ya se ha apuntando, nuestra simpatía se extendiese de modo general y exclusivo hacia los seres humanos, ello no tendría porque condicionar el que luego renunciásemos a guiarnos por criterios imparciales.

John Benson va a sostener que esto no va a ser posible, afirmando:

> Partiality for our own species, and within it for much smaller groupings, is, like the universe, something we had better accept.[419]

Según el argumento que sostiene Benson debemos asumir este tipo de actitudes, por objetables que puedan resultar, debido a que es imposible deshacernos de ellas. No queda más remedio, pues, que aceptarlas.

Un argumento así es cuestionable a la luz de las evidencias al respecto de las que podemos disponer en el caso de otras discriminaciones que han estado extendidas de manera absolutamente masiva y han comenzado a ser cuestionadas, aunque quede mucho por recorrer para que tal cuestionamiento sea pleno. Ello sería así en casos como el del racismo y la xenofobia o el sexismo, a los que nos hemos estado refiriendo ya. Lo ocurrido en lo que atañe a tales discriminaciones muestra que el hecho de que una posición sea asumida de manera general no supone que no pueda ser cuestionada. De hecho, en el propio caso del antropocentrismo es indiscutible que en los últimos años muchos se han cuestionado sus actitudes hacia los animales no humanos, considerando injustificada su privación de plena consideración. Han hecho lo que Benson afirma que resulta imposible. El argumento de este autor no puede ser considerado, a la luz de esto, convincente.

[419] Benson, John, "Duty and the Beast", *Philosophy*, 53, 1978, 529-49, p. 536.

Así, parece que no hay motivo para que no concluyamos, como hacen Hugh LaFollette y Niall Shanks:

> If some 'natural' tendencies are morally permitted while others are prohibited, then the bare tendency cannot be what is moral (or immoral). In short, we are not convinced speciesism *is* natural; but even if it were, we see no reason to believe morality should promote or even permit it.[420]

Puede indicarse que con esto se estaría dando un motivo, en todo caso, para no tener por qué conservar tales actitudes, pero no una razón para abandonarlas. El hecho de que no sea necesario que mantengamos una actitud no implica que debamos no hacerlo.

Con todo, lo único que se ha intentado aquí ha sido mostrar que los argumentos presentados en defensa del antropocentrismo resultan inválidos. De acuerdo con esto, hay que indicar que la carga de la prueba descansará del lado de quienes quieran seguir manteniendo tal argumento. Es preciso que muestren por qué la diferenciación moral que defienden puede estar justificada, de lo contrario, la posición que habrá que asumir es que nuestros planteamientos han de aceptarse como universalizables y toda discriminación no justificada quedará en principio descartada.

Finalmente, otro argumento que Benson ha mantenido para defender este criterio será el que sigue:

> The danger in this attempt to eliminate partial affections is that it may remove the source of all affections.[421]

Con esto Benson parece asumir que la preferencia hacia los miembros de la especie de uno es un requisito para la existencia de la moral. Sin embargo, no

[420] LaFollette & Shanks, "The Origin of Speciesism", p. 44.

[421] Benson, "Duty and the Beast", p. 536.

parece que ello venga a ser el caso. Quienes rechazan el racismo o el especismo no se vuelven individuos inmorales o amorales, ni duros de corazón (por el contrario, vienen más bien a mostrar ser individuos con una preocupación por los y las demás, puesto que han de mantener la posición que consideran adecuada en un contexto muy hostil para ello). Más aun, incluso aunque pueda ser posible que la afectividad parcial esté en la raíz del sentimiento moral, ello no significa en modo alguno que no podamos actuar moralmente de un modo separado del origen histórico del surgimiento de tales sentimientos. Una vez que tenemos tal sentimiento moral y podemos reflexionar sobre cuál debería ser la mejor forma en como podríamos actuar, podemos actuar como lo consideremos más adecuado, sin que haya un condicionamiento plenamente determinado por circunstancias relativas al modo en el que el fenómeno moral inicialmente emergió. Todo esto desde una perspectiva histórica. Si lo que nos interesa, por el contrario, no es la filogénesis de la moral sino su ontogénesis, entendiendo como tal el modo en que el fenómeno moral hace aparición en cada uno de nosotros y nosotras, podemos llegar a semejantes conclusiones. Incluso aunque inicialmente nuestra moral se desarrollara en base a sentimientos afectivos parciales por individuos concretos es posible trascender tal actitud, y la mejor prueba de ello es lo comentado arriba: el hecho de que ya ha sucedido, y continúa sucediendo.

3.6.3. Posibilidades de interacción

Una posición que guarda semejanzas con la anterior va a ser la sostenida por Peter Wenz. Este autor va a defender la que denomina “La perspectiva de los círculos concéntricos” (“The Concentric Circle Perspective”). Esta, como su nombre indica, vendrá a describir la fuerza y dirección de nuestros deberes morales valiéndose del símil de una serie de círculos trazados a nuestro alrededor, dentro de cada uno de los cuales habría que situar a los distintos sujetos hacia los que tenemos obligaciones. De esta forma, tendríamos deberes mayores y más fuertes hacia quienes se encontrasen en los círculos más cercanos, viéndose el número y

fuerza de nuestras obligaciones reducidos conforme nos alejásemos. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurría en el caso de los autores a los que nos acabamos de referir, para Wenz no será la cercanía emocional lo que motivará la existencia de vínculos morales, sino la capacidad de interacción:

> The obligations arise in the context of actual or potential interactions. These relationships of interaction are tied by commonly respected justifications to the obligations in question. So the closeness that I am discussing is not formally tied to emotional attachments or to subjective feelings of closeness.[422]

Tenemos, pues, en opinión de Wenz, obligaciones más fuertes y numerosas hacia los individuos con quienes tenemos mayores posibilidades de relacionarnos. Así, por ejemplo serán mayores nuestros deberes hacia nuestros conciudadanos que hacia los ciudadanos de otros países. Y lo mismo cabrá decir en el caso de nuestros vecinos y el de quienes vivan en otros barrios de nuestra ciudad. Indica Wenz:

> I am usually in a better position to help someone who is a member of my community than someone who lives in another part of the country or another part of the world.[423]

El hecho de que sea más probable que interaccionemos con alguien genera de por sí una serie de obligaciones que permanecen vigentes al margen de otras consideraciones sobre el estado de necesidad de cada cual. En opinión de Wenz, las obligaciones que tenemos hacia nuestros vecinos son mayores que las que tenemos hacia un individuo que no conocemos, pero no porque nuestros vecinos sufran

[422] Wenz, Peter S., *Environmental Justice*, State University of New York, Albany, 1998, p. 316.

[423] Ibid., p. 318.

mayores necesidades, sino porque nuestra posibilidad de interacción genera tales compromisos.

Da Wenz un ejemplo de cómo funcionaría en la práctica su criterio. Para ilustrar el modo en el que cree este autor que debemos concebir nuestras obligaciones morales, nos pone un ejemplo en el que toda una serie de individuos necesitan nuestra ayuda. El caso que elige para ello es el de una situación de sequía en Etiopía (asume Wenz que sus lectores no vivirán en este país, sino en una sociedad opulenta). En opinión de este autor, a la hora de ayudar a la gente que se está muriendo de hambre en tal situación cabe establecer divisiones entre aquellos a quienes podemos asistir. Así, indica Wenz, si tenemos algo en común con los individuos de algún grupo específico dentro del colectivo de afectados, tendremos el deber de ayudar primero a estos. De este modo, el parecer de Wenz es que los agentes morales de religión judía de otros países tendrán una obligación de ayudar a los etíopes judíos que será claramente mayor de la que puedan tener de ayudar a los ciudadanos etíopes que profesen otras creencias.[424]

Wenz argumenta, pues, que desde su perspectiva de los círculos concéntricos los derechos positivos[425] quienes se encuentran en círculos más cercanos tendrán prioridad sobre quienes se hallen en círculos exteriores. Nos invita a considerar un

[424] Ibid.

[425] Aunque se pueden dar distintas caracterizaciones de los derechos positivos y negativos, aquí simplemente necesitamos asumir de manera básica que los derechos negativos son aquellos dirigidos a la protección frente a ciertas acciones que pueden causar un perjuicio (incluyendo aquellas que lo hacen privando de un beneficio) y los derechos positivos a aquellos que garantizarían el ser objeto de ciertas acciones que ocasionarían un beneficio (incluyendo aquellas que lo hacen privando de un prejuicio). La consideración de la posibilidad de beneficios o perjuicios extrínsecos por omisión puede implicar problemas para esta definición, pero podemos obviar estos de cara a la investigación presente, para la que únicamente necesitamos una caracterización genérica y aproximada.

caso hipotético en el que tuviésemos que decidir si salvar a un humano o a un grupo de animales no humanos, y dice sobre ello:[426]

> The issue may concern positive rights rather than negative rights [...] one's position on concentric circles are relevant when positive rights are at issue.[427]

Parece así que indica Wenz que su esquema de los círculos concéntricos debería ser aplicable exclusivamente en el caso de derechos positivos, como un mecanismo para comprobar cuáles tendrían prioridad. Esto es: tendríamos obligaciones mayores y más fuertes en relación a los derechos positivos de quienes se encuentran en los círculos concéntricos más cercanos. Así las cosas, podría pensarse que reconocer derechos negativos sería suficiente para que los no humanos fuesen protegidos de manera significativa. Sin embargo, un trato desventajoso que concierna únicamente a aquellos intereses que salvaguardan los derechos positivos continúa siendo un trato desventajoso. De hecho, es un trato que puede marcar una diferencia notable, y no solo en casos críticos como los que

[426] En este ejemplo un conductor no tiene otra alternativa que atropellar a una niña o a un grupo de chimpancés. Wenz defiende que deberemos atropellar a estos últimos debido a que nuestras posibilidades de interacción con la niña son mayores. Ahora bien, tal conclusión podría ser tomada conforme a su planteamiento solamente si efectivamente la niña del ejemplo es alguien con quien mantenemos alguna clase de interacción o estamos en situación de mantenerla, y si eso no ocurre en el caso de los chimpancés (ibid., p. 327). Si alguno de ambos supuestos no se da, entonces el resultado al que Wenz quiere llegar no puede ser derivado de su argumento. Así, tenemos que si la niña es una completa desconocida, con quien no tenemos ninguna perspectiva de interacción, es obvio que no podemos concluir que tengamos mayores obligaciones con respecto a ella. Del mismo modo, si se da el caso de que con quién mantenemos (o tenemos perspectivas de mantener) una interacción es con los chimpancés, o para hablar con más exactitud, simplemente con uno de los chimpancés, entonces nuestra decisión deberá ser la opuesta a la que Wenz espera.

[427] Ibid., p. 328.

Wenz refiere para defender su argumento. Algo que ilumina hasta qué punto es importante este trato diferencial dentro del enfoque de Wenz lo muestra el hecho de que, en muchos casos, según cómo se consideren los derechos positivos así serán enfocados los negativos. Podemos comprobar esto en el caso de la posibilidad de interferir en la libertad de alguien con el fin de garantizar que los derechos de otros se vean respetados. Wenz está dispuesto a hacerlo cuando el respeto a la libertad implica que como resultado hay seres humanos que se ven dañados.[428] Sin embargo, no manifiesta tal disposición cuando los agredidos son animales no humanos.[429]

Esta es una diferencia notable. Pero no será la única. En realidad, en el caso de los derechos negativos la diferente consideración continúa. La posición de Wenz sigue favoreciendo a los humanos sobre una base similar. Dirá Wenz:

> negative rights are not absolute: they can be overriden by competing moral considerations. Because moral considerations are generally tied to actual or potential interaction, and the possibilities for interaction among human beings are generally greater than the possibilities for interaction between human beings and animals, more considerations compete with the negative rights of animals than with the negative rights of human beings.[430]

De modo que, para concluir, comprobamos que Wenz defiende que la idea de que los intereses humanos deben tener prioridad se deriva de su suposición de que estos tienen mayores posibilidades de interacción con otros humanos que con los demás animales. Su posición, pues, se basa tanto en una asunción sobre las posibilidades de interacción que tenemos (premisa fáctica) como en una aceptación de este criterio como relevante (premisa normativa). Ambas resultarán objetables

[428] Ibid., p. 324.

[429] Ibid., p. 330.

[430] Ibid., p. 328.

en función de dos argumentos que ya conocemos. Asimismo, no está claro que este criterio excluya realmente a los no humanos.

3.6.3.1. Posibilidades de interacción y relevancia moral

¿Son las "posibilidades de interacción" relevantes para establecer diferenciaciones morales? Parece que para que ello sea así habremos de disponer asimismo de algún otro criterio que nos permita establecer diferencias con anterioridad a todo juicio sobre las posibilidades que podamos tener de interactuar con los demás. La razón es sencilla: de lo contrario, no podremos realmente examinar qué interacciones son las relevantes. Podemos ver esto a la luz de un ejemplo. Del hecho de que alguien se pase varias horas al día jugando con una sencilla máquina de ajedrez no se deriva que surja una obligación moral de tal sujeto hacia el juego del que se vale para entretenerse. Y ello es así a pesar de que es evidente que se da una interacción entre una jugadora y el juego: este plantea retos, y responde a las soluciones que la jugadora da con nuevos problemas. Sin embargo, no parece que la jugadora tenga que tener al juego como moralmente considerable. Parece que Wenz no plantea que la interacción sea un criterio para distinguir moralmente entre entidades, sin más, sino que lo es para distinguir moralmente entre *sujetos*. Para que nuestra posibilidad de interacción con un ente genere obligaciones, este debe previamente ser un ente de un tipo particular (de forma que estas surjan en el caso de otros seres que son sintientes, pero no en el de entidades que no lo son). De este modo, para poder aplicar este criterio necesita Wenz trazar una diferenciación moral previa, en base a otro criterio anterior. Ahora bien, si es así, parece que tal criterio nos tendrá que permitir ya distinguir entre aquellos entes con los que resulta significativo indicar que tenemos posibilidades de interaccionar y aquellos con los que esto resulta moralmente irrelevante. Así las cosas, una vez que hemos afirmado la validez de tal criterio resulta que, al introducir un nuevo principio (las posibilidades de interacción), estamos proponiendo un trato desventajoso para quienes previamente consideramos

candidatos o candidatas relevantes a la consideración moral según el primer criterio que tuvimos que aceptar.

Ello da motivos para sospechar que la posición de Wenz no tiene en cuenta un criterio moralmente relevante. Parece que lo que debería condicionar que ayudemos preferentemente a unos individuos en lugar de a otros debería ser aquello que resulta relevante en relación a la ayuda que podamos prestar. Y parece que lo que puede hacer que nuestra ayuda constituya algo más significativo en un caso que en otro viene a ser el grado de necesidad en el que se encuentran aquellos y aquellas a quienes podemos ayudar. Si hay alguien más necesitado, parece que es a él o ella a quien deberemos asistir con mayor urgencia. Yo puedo tener diariamente más posibilidades de interaccionar con un individuo que vive en la calle de al lado que con otro que vive en la otra punta de la ciudad. Pero la cuestión es que ello no cambia nada las condiciones que se pueden dar si me encuentro en una situación concreta en la que he de optar por ayudar a uno o al otro. El hecho de que en el pasado haya podido tener mayor interacción con uno de ellos, o de que normalmente la tenga, no implica que en este momento su situación requiera más de mi atención (en realidad, no implica siquiera que en este momento concreto yo pueda tener una mayor capacidad de interacción con él). Recordemos el ejemplo, propuesto por Wenz, de las obligaciones de quienes abracen la religión judía hacia sus correligionarios de Etiopía en una situación de hambruna en este país. En un caso como este, si de lo que hablamos es de asistencia en materia religiosa a etíopes, es bastante seguro que los miembros de la comunidad judía se encontrarían muy poco capacitados y dispuestos para el envío de copias del Corán o la Biblia para los etíopes cristianos o musulmanes. Pero si de lo que hablamos es de ayuda económica o en concepto de alimentos (que parece que es realmente la que en este caso tiene en mente Wenz), es difícil ver por qué puede resultar más difícil hacer llegar esta a alguien que no comparta la confesión de aquel que la envía. Nuestras posibilidades de interacción no determinan la importancia de nuestra ayuda. Esto es así debido a que en cada situación concreta la posibilidad de interacción relevante es únicamente la que surge en ese momento ante nosotras o nosotros, no otras que de forma general podamos tener. Tal vez yo interactúe con mis vecinos muy a

menudo, pero si alguien que no conozco de nada aparece ante mí necesitando de mi ayuda y nadie más la necesita tanto como él o ella, la posibilidad de interacción más relevante en ese momento es la que yo tengo con ese sujeto. Así las cosas, si tenemos en cuenta lo indicado por el argumento de la relevancia habremos de concluir que el criterio propuesto por Wenz no resulta moralmente relevante.

3.6.3.2. Superposición de especies

El argumento de la superposición de especies nos muestra otro motivo por el que un criterio como este no podrá aportar argumentos convincentes para justificar una posición antropocéntrica. El grupo constituido por aquellos individuos con quienes tenemos mayores posibilidades de interacción no va a concordar con el de los miembros de nuestra especie. La idea de que los humanos tienen mayores posibilidades de interactuar entre ellos que con otros animales no se sostiene.

Sobre esto cabe apuntar para empezar que lo cierto es que, si bien es más o menos claro a qué nos referimos cuando hablamos de "interacciones de hecho", en el caso de nuestras "interacciones potenciales" no parece que tengamos ninguna base totalmente sólida sobre la que indicar su presencia. Todo lo más que podemos hacer es conjeturar cuáles pueden ser estas. Por lo tanto, deberíamos ser enormemente prudentes a la hora de derivar de ello, como hace Wenz, conclusiones morales que pueden llegar a ser enormemente serias.[431]

Así, encontramos que en realidad este criterio dará carta blanca a toda una serie de exclusiones morales dentro del grupo humano. Hemos visto que algunas de ellas (las que parten de distinciones religiosas o nacionales, por ejemplo) las

[431] Por otra parte, si analizamos la cuestión comprobamos que no podemos decir en principio que vaya a coincidir con ningún grupo en concreto, pues cada cual tendrá la posibilidad de interaccionar con una serie de individuos en particular, sin que tales grupos tengan que coincidir entre sí. Más aun, incluso podríamos apuntar que resulta francamente difícil poder predecir de forma exacta con quien, y con quien no, vamos a tener la posibilidad de interaccionar.

defiende Wenz de forma explícita –aunque puedan ser cuestionadas seriamente–. Otras, sin embargo, no resultarán de su agrado, de modo que intentará mostrar que no se derivan efectivamente de su punto de vista. Busca este autor dejar claro que su posición no apoya ninguna discriminación arbitraria, y, así, afirma:

> Mere biological relatedness does not justify obligations, so the concentric circle approach does not endorse racism or speciesism.[432]

Con esto Wenz rechaza que los factores biológicos constituyan de modo directo una justificación para la diferenciación moral en función de la pertenencia a un grupo biológico. Sin embargo, sucede que su planteamiento supone una tentativa de este tipo: su propuesta intenta fundamentar la exclusión de los animales no humanos, pero esquivando dos problemas. En primer lugar, quiere evitar este autor que se puedan derivar consecuencias racistas de su propuesta. Y, en segundo lugar, aunque sí busca que de su planteamiento se derive la consideración desfavorable de los animales no humanos, quiere que ello ocurra sin que su posición sea tachada de especista, etiqueta que le resulta indeseable. De este modo, en el plano teórico rechaza Wenz al racismo y el especismo como discriminaciones injustificables, pero en la práctica su rechazo se limitará al racismo, pues seguirá aceptando la discriminación de especie. Es posiblemente por ese motivo, por su intención de no dar argumentos que puedan servir también para cuestionar la discriminación de especie, por lo que su posición no puede descartar el racismo solo mediante argumentos de carácter normativo. Se ve forzado a hacerlo apelando a cuestiones de tipo fáctico. Así, la razón de la que echará mano Wenz con el fin de descartar como injustificables las discriminaciones raciales será la siguiente:

> the mere fact of racial similarity is not in our society a well-respected justification for obligations.[433]

[432] Ibid., p. 316.

[433] Ibid., p. 319.

Indica Wenz que hoy en día la que llama "racial similarity" no es un factor que condicione nuestras posibilidades de interacción. Según Wenz, la posibilidad de que interaccionemos con alguien que tenga unos rasgos o color de piel semejantes a los nuestros y con alguien que no vienen a ser coincidentes. Tal idea resulta enormemente cuestionable. El color de la piel es todavía en muchos lugares algo que va ligado al estatus social, así como, en consecuencia, al trabajo que uno desempeña, a pesar de las afirmaciones de Wenz en sentido contrario. Si seguimos el argumento de las posibilidades de interacción que mantiene Wenz tendremos que manifestar nuestra conformidad con respecto a tal estado de cosas. De manera que, efectivamente, el planteamiento de este *sí* puede ser utilizado para justificar el racismo. Las consideraciones en las que se basa Wenz para negar esta conclusión son relativas a un determinado estado de cosas a nivel social en el momento actual en su país de procedencia (sobre el cual la interpretación que lleva a cabo Wenz es, por otra parte, cuestionable). En el momento en que nos encontremos en un contexto distinto las cosas cambiarán. Siguiendo su planteamiento, si estamos en una situación en la que tenemos más posibilidades de interaccionar con quienes tengan nuestro mismo color de piel será legítimo que les demos una consideración ventajosa en contra de quienes tengan una tonalidad dérmica distinta de la nuestra. En otras palabras: se trata de una posición que, aunque desee Wenz lo contrario, aporta una justificación al racismo.

Y lo mismo cabe decir en el caso de cualquier otra distinción por motivos arbitrarios. De hecho, las situaciones de este tipo han sido comunes a lo largo de la historia. Hace doscientos años la situación que asume Wenz que se da en su país (Estados Unidos) no era la misma. En tal contexto, los compañeros y amistades de un esclavista no tenían unos rasgos físicos y color de piel muy distintos de los suyos. Asimismo, la similitud racial era de hecho considerada, una justificación –y muy de peso– para las obligaciones morales, y se consideraba que los ciudadanos de ascendencia anglosajona no tenían muchas hacia los de origen afro-americano (a la sazón, sus esclavos). Y hoy en día sigue saltando a la vista que la situación, habiendo variado, no es la misma para unos y otros. De este modo, al margen de la

oposición de Wenz a ello, su posición justifica que se realicen diferenciaciones morales dentro del grupo humano.

3.6.3.3. Posibilidades de interacción con animales no humanos

Por otra parte, cabe indicar que no está nada claro que tengamos necesariamente más posibilidades de interacción con humanos que con animales no humanos. Las posibilidades de interaccionar con un animal no humano que habite cerca de mí van a ser mucho mayores de las que tengo para hacerlo con un ser humano que habite en un país lejano. A este respecto, podría parecer que da cuenta Wenz de la cuestión al defender que tenemos obligaciones con los llamados animales domésticos, derivadas del proceso de aislamiento de su medio natural y de la selección genética a la que los hemos sometido a lo largo de miles de años de domesticación.[434] Sin embargo, esta constituye una forma muy limitada de contemplar el problema. De acuerdo con su argumento, las obligaciones hacia estos animales deberían surgir no en función de tales motivos, sino de las posibilidades de interacción con ellos. Siendo esto así, encontraremos que hay quienes, al tener mayores posibilidades de interacción con animales no humanos, tendrán mayores obligaciones hacia estos. Recordemos que el número de humanos con quienes tenemos la posibilidad de interaccionar es enormemente reducido. Por grande que sea, no constituirá más que una mínima parte del número de humanos existente. Aunque parece que elige Wenz este criterio con la intención de mostrar que tenemos mayores interacciones con humanos que con otros animales, esto no termina de estar claro. La línea moral que Wenz espera trazar no parece que vaya a ser la que realmente haya de ser inferida de su posición teórica. En la práctica, por lo tanto, nos encontraremos con que, si nos guiamos por este criterio, tendremos que incluir dentro de nuestra esfera de consideración a un gran número de animales no humanos, y excluiremos asimismo a muchos humanos. El antropocentrismo no

[434] Ibid., pp. 328-29.

podría ser defendido sobre esta base, incluso aunque aceptásemos como válido el criterio sostenido por Wenz.

3.6.4. Mandato biológico

Otra defensa de la desconsideración de los animales no humanos que estará también en cierto modo emparentada con la basada en la cercanía emocional será la que defenderá Petrinovich. Este va a echar mano de un argumento de corte determinista, afirmando

> I believe that the standing of personhood is achieved at birth, when a public and responsive entity, the neonate, first appears [...] It is at this point that a biologically mandated social contract is struck between the neonate and members of that particular species community. The social bonds forcing such a contract have been demonstrated for most species of animals in which extended parental care is necessary for infants to survive.[435]

Una postura semejante a esta va a ser defendida por John Benson, que sostiene:

> By biological inheritance reinforced by tradition most human beings are programmed to treat their young and the young of con-specific with special tenderness, and there is a widespread, if not universal recognition of special duties of

[435] Petrinovich, Lewis, *Darwinian Dominion: Animal Welfare and Human Interests*, MIT Press, Cambridge, 1999, p. 55.

> compassion and protection towards the weak and the handicapped.[436]

Y semejantes afirmaciones han sido realizadas por Midgley, que ha indicado (intentando rebatir la analogía entre la invalidez del racismo y del especismo):

> The natural preference for one's own species does exist. It is not, like race-prejudice, a product of culture. It is found in all human cultures, and in cases of real competition it tends to operate very strongly.[437]

Las premisas en las que descansa este argumento resultan muy cuestionables. Lo veremos a continuación.

3.6.4.1. Premisa fáctica dudosa

En primer lugar, un argumento de este tipo precisaría de pruebas claras de la existencia efectiva de tal "mandato biológico". La dependencia de los recién nacidos del cuidado paterno (a la que alude Petrinovich) no puede ser tomada como una prueba de la existencia en la práctica de tales vínculos: el hecho de que un individuo precise la ayuda de otro no equivale a que este último tenga una predisposición, biológica o no, a prestársela. Sobre esto cabe decir lo mismo que con respecto a las defensas de la parcialidad basadas en la cercanía emocional: comprobamos diariamente que la realidad desmiente la afirmación de que los humanos tienen un impulso (o un imperativo autoimpuesto) que les lleve a asistir a los demás miembros de su especie. Ni siquiera podemos comprobar la presencia de este si nos referimos exclusivamente a los recién nacidos. En general, lo que se da es una tendencia a cuidar de estos en el caso de sus padres: entre un gran número

[436] Benson, "Duty and the Beast", p. 536.

[437] Midgley, *Animals and Why They Matter*, p. 104.

animales, incluidos los humanos, se da el hecho de que muchos individuos sienten que han de cuidar de su prole. Pero ello no ocurre si los neonatos se quedan huérfanos o son abandonados. De este modo, parece que el "mandato" al que apela Petrinovich vendría a ser, todo lo más, una suerte de impulso que es posible que posean ciertos seres humanos, pero que está muy lejos de tener vigencia universal. (El propio Benson afirma que tales supuestos deberes se encuentran reconocidos de manera amplia, pero no universal, y no dice que todos los seres humanos se encuentren "programados" del modo que apunta, sino que "la mayoría" lo están).

3.6.4.2. ¿De impulsos a normas morales?

El hecho de efectivamente poseer un impulso (biológicamente impreso) no da una razón para suponer que efectivamente sea moralmente recomendable –o incluso aceptable– guiarse por él. Es posible que tengamos un impulso hacia la violencia, por ejemplo, sin que necesariamente tengamos que decir por ello que es nuestro deber dejarnos llevar por él. Si efectivamente poseemos un determinado impulso, seguramente lo más inteligente sea estudiarlo y analizar las ventajas e inconvenientes de seguirlo, conforme a la reflexión general que hayamos realizado sobre cómo queremos obrar, en un sentido más amplio. Pero no hay motivo por el que tengamos que concluir que, por el mero hecho de poseer un impulso, es moralmente adecuado hacer lo que este nos dicta. La sociobiología nos puede enseñar diversas cosas en relación a los orígenes de la moralidad. Ahora bien, ello no implica que los contenidos de la ética normativa deban depender de lo que podamos aprender de tal disciplina. En el caso que nos ocupa, hemos visto que tenemos argumentos de peso para encontrar dudoso que el antropocentrismo pueda ser considerado una posición moralmente aceptable. La mera alusión a la existencia de un determinado impulso biológicamente condicionado a favor de los miembros de nuestra especie no consigue echar tales argumentos abajo. (Quizá habrá quien sostenga que podría tal vez hacerlo si actuar de un modo distinto nos resultase imposible −dado que podríamos argumentar entonces que no podemos tener el

deber de hacer algo que no podemos hacer−. Pero, desde el momento en que se da el hecho de que sí podemos efectivamente obrar de modo diferente, este argumento se viene abajo).

La única salida posible a esta carencia de legitimación que hallamos en el planteamiento de Petrinovich pasa por su apelación a otros criterios. De hecho, en su explicación, va a comenzar este autor sosteniendo un requisito para la considerabilidad moral que apelará a las capacidades individuales, afirmando:

> Rights have to be conferred explicitly by a particular society, and they can be given only to its own consenting members, with no one having a right who cannot understand and claim it.[438]

Lo que es más, el argumento cambia hasta una tercera vez cuando se enfrenta a la cuestión de los seres humanos carecientes de tal clase de capacidades. En este punto, la solución de Petrinovich abandona la línea que ha seguido hasta el momento, variando el criterio elegido. Así, dejando de lado la alusion a caracteres individuales, afirmará este autor que la mera pertenencia a la que llama "human social community" sirve de base para distinguir entre tales seres humanos y los animales no humanos:

> I believe that this different treatment does not involve an inconsistency if it is accepted that the status of personhood signalling humanity can provide an adequate ground for the differentiation. Both the human infant and animal are moral patients, but the former is a member of the human social community.[439]

[438] Petrinovich, *Darwinian Dominion*, p. 72.

[439] Ibid., p. 180.

Como vemos, así, lo que hace este autor es proponer tres criterios claramente distintos. Alude, primero, al mandato biológico, a continuación, a la posesión de determinadas capacidades y, posteriormente, a la pertenencia a la comunidad social humana. Parece que intenta que estos distintos argumentos se refuercen mutuamente.[440] Pero la impresión que se da con todo ello es que el fin que busca este autor es simplemente llegar a un posicionamiento que justifique un trato desventajoso para los animales no humanos, pero no autorice el de ningún ser humano. Parece que de lo que se trata es de apelar a los criterios que haga falta para la consecución del fin señalado. La argumentación pluralista sobre la relevancia moral de estos vendría a ser realmente una racionalización.[441]

En cualquier caso, ¿es alguno de los criterios defendidos por Petrinovich concluyente? Acabamos de ver que la idea de que el antropocentrismo resultaría obligado por mandato biológico no es convincente. En lo que toca al segundo criterio de Petrinovich, relativo a la necesidad de que quienes se vayan a ver beneficiados o beneficiadas por la posesión de derechos tengan la capacidad de entender los términos de un contrato social y aceptar, por tanto, las

[440] Quizás, aun así, sea posible formular un argumento diferente en el que hacer descansar la defensa del criterio que defiende Petrinovich: si asumimos que es la posesión de capacidades moralmente relevantes lo que hace que un sujeto pueda conferir a otro que no las posea significación moral. Un planteamiento así mostraría la razón de ser de la apelación a dos criterios tan dispares. Sin embargo, tampoco esta posición va a disfrutar de argumentos que la puedan sostener (de hecho, vimos ya que se veía refutada cuando analizamos las defensas del especismo basadas en el hecho de pertenecer a una especie en la que determinados individuos poseían ciertas capacidades).

[441] Es significativo a este respecto que una vez que Petrinovich ha presentado su argumento del impulso biológico dedique a continuación esfuerzos por demostrar determinadas capacidades poseídas por los recién nacidos humanos –como su capacidad de responder a estímulos– (ibid., p. 69) mientras niega la de los animales no humanos. Aparte de lo parcial que resulta la diferente consideración que ambos casos reciben, tal argumentación parece que resultaría superflua si confiásemos plenamente en la relevancia de la apelación a un mandato biológico del especismo.

responsabilidades asociadas, cabe decir que ya con anterioridad rebatimos una posición así. Veremos a continuación qué es lo que ocurre en el caso del tercer argumento, basado en la idea de que la mera pertenencia a la comunidad humana resultaría relevante.

3.6.5. Pertenencia a una sociedad

Conocemos ya los argumentos de Anderson a propósito del argumento de la superposición de especies. Su línea argumental en tal punto ha de ser entendida de acuerdo con la que constituirá su defensa general del antropocentrismo. Esta autora apelará al siguiente factor:

> Species membership, over and above the intrinsic (nonrelational) features of animals, matters for the rights they can claim.[442]

La razón para apelar a tal idea sería, en opinión de Anderson,

> the implicit social background requirements for rights.[443]

Explica esto como sigue:

> The possession of morally significant capacities alone does not make one a member of human society, with claims to social provision. Being born to a member of society does make one a member of that society, however. This is why infants and other humans without developed potential, or

[442] Anderson, "Animal Rights and the Values of Nonhuman Life", p. 289.

[443] Ibid.

> recoverable rationality have moral rights to provision. So here is a species-specific moral entitlement that humans have: *automatic* inclusion in human society, with the positive rights that accompany this.[444]

Esta posición conlleva varios problemas. Veremos a continuación en qué consisten.

3.6.5.1. Pertenencia a una sociedad y relevancia moral

La pertenencia a la especie no parece satisfacer el requisito de resultar moralmente relevante. La posición de Anderson implica que, en aquellas decisiones en las que lo que tomamos en cuenta es cómo ciertas acciones dañarán o beneficiarán a los afectados o afectadas por ellas, lo que tenemos que tener en cuenta es si estos o estas pertenecen a una determinada sociedad. Sin embargo, este factor no parece que sea lo que determine que podamos ser afectados positiva o negativamente por una acción. Sin duda puede hacer que lo sea de un determinado modo o de otro. El hecho de pertenecer a una sociedad significa que seremos afectadas o afectados positiva o negativamente en ciertos casos en los que no lo seríamos, o lo seríamos de modo distinto, si no perteneciésemos a ella. Y, así, en casos como estos la pertenencia a una determinada sociedad será algo a tener en cuenta. Pero lo que no es el caso, y ello debe tenerse asimismo en cuenta, es que solo podamos recibir perjuicios o beneficios si pertenecemos a una sociedad. A la luz de lo dicho por el argumento de la relevancia, este no puede tomarse, pues, como un requisito moralmente necesario para ser tenido en consideración.

[444] Ibid., p. 284.

3.6.5.2. ¿Quién satisfaría este criterio?

Decir que ser miembro de una determinada sociedad equivale a poseer derechos parece algo cercano a una posición definicional. Lo que Anderson hace es indicar que, dada la sociedad de la que los individuos humanos son miembros, se deriva de ello que ser miembro de tal sociedad es el requisito para ser considerable moralmente. Elige un criterio para la plena consideración moral que, al margen de su dudosa relevancia, ya está, por definición, trazando un cierto dominio en particular.

Puede ser que tal posición no sea de tipo especista definicional, si aceptamos un requisito para la pertenencia a una sociedad que no venga determinado por la especie. Pero ¿es este el caso del criterio que está siendo examinado aquí? Si es así, entonces podría haber humanos que no lo satisfarían. La posición que se estaría defendiendo no casaría exactamente con un enfoque antropocéntrico. Supongamos que decidimos matar o abandonar a la intemperie a bebés recien nacidos, al estilo de lo que ocurría en Esparta con los bebés considerados defectuosos. Si pertenecer a una sociedad es el criterio para ser tenido en consideración, entonces no tenemos obligaciones hacia esos bebés a quienes no se ha autorizado la pertenencia a la sociedad. Una vez más, el argumento de la superposición de especies resulta aquí de aplicación.

3.6.5.3. El fin del universalismo

Puede añadirse algo más a lo ya dicho. El argumento de Anderson parece asumir que hay una sola sociedad humana. Sin embargo, podría indicarse que en realidad existen varias sociedades humanas distintas sobre la superficie de nuestro planeta. Quienes defiendan esta idea argumentarán que las sociedades occidentales, orientales, aborígenes… no pueden ser consideradas partes o dimensiones de una sola unidad, sino más bien sociedades distintas. De acuerdo con esto, los miembros de una cierta sociedad serían considerados por los demás miembros de su sociedad

concreta, pero no por el resto. Esto significa el final de toda pretensión de universalismo. Esta razón, así como las demás arriba mentadas, parecen mostrar que un criterio como este resulta ciertamente cuestionable.

3.6.6. Reproducción social

Hay un modo distinto en el que puede realizarse una apelación a las relaciones sociales. Podemos quizás defender que quienes son miembros de una sociedad concreta deben disfrutar de derechos porque ello es mejor para la propia sociedad. En línea con esta idea, Michael Goldman ha defendido el antropocentrismo con un argumento que suena muy semejante a otros que hemos visto con anterioridad:

> It is only within a community of beings capable of making choices that there can be moral value at all. If moral value is to exist, it can only exist to the extent that beings capable of choice exist.[445]

Hemos tratado ya con afirmaciones semejantes con anterioridad, al analizar el argumento basado en la posibilidad de tener responsabilidades morales. Sin embargo, Goldman explica que el suyo es un criterio diferente:

> This is very different from the claim that only beings capable of choice are valuable or even morally valuable.[446]

[445] Goldman, Michael, "A Trascendental Defense of Speciesim", *Journal of Value Inquiry*, 33, 2001, 59-69, p. 60.

[446] Ibid.

La razón es que la reciprocidad invoca características individuales. Pero el argumento de Goldman es de tipo diferente. Introduce una consideración más complicada. Su argumento opera como sigue:

> Beings capable of choice are beings capable of acting on reasons, with an ability to deliberate, weight various considerations, and reach conclusions based on these deliberations. We may take it as established, at least for the sake of the argument, that if such beings exist they are human beings in the biological sense of that term. Furthermore, individual human beings cannot exist as beings capable of acting on reasons, and probably cannot exist at all, except when they are members of communities. Consequently, the existence of a human community is a prerequisite for the existence of any moral value.[447]

Kenan Malik ha defendido una posición similar a la de Goldman, afirmando:

> human rationality and morality derive from our existence as social beings − from our membership of humanity as a collective.[448]

De acuerdo con lo ya dicho, este argumento no indica que hayamos de ser considerables moralmente porque somos capaces de respetar a los demás. Afirma que podemos respetar a los demás porque vivimos en una comunidad de seres humanos. A esto, añade Goldman la siguiente asunción:

---

[447] Ibid., pp. 60-61.

[448] Singer, Peter & Malik, Kenan, "Should We Breach the Species Barrier and Grant Rights to Apes?", 1999, http://www.kenanmalik.com/essays/singer_debate.html [visitado el 15 de junio de 2004].

> A human community exists only by virtue of the interactive, cooperative network of working individuals, engaged in social reproductive effort.[449]

De manera que, dado que la comunidad humana está necesariamente compuesta por seres humanos, para respetar a los demás deberemos respetar primeramente a los humanos (esto es, debemos privar de plena consideración a los demás seres). A partir de esta idea concluye Goldman lo siguiente:

> 1) Only human beings have to be allowed to flourish as socially reproductive beings and only human beings have to be treated with moral consideration. It is at least a biological fact, if not a conceptual truth, that both these faculties are found in one and the same creature.[450]

> 2) the preservation of the human community, which normally requires that human beings flourish as beings able to make choice, must be taken at least implicitly to be a necessary condition for morality by anyone who articulates any moral principle, including a principle of equal consideration of interests.[451]

3.6.6.1. Una línea argumental que se rebate a sí misma

Este criterio, aunque diferente del que alude a la reciprocidad, se basa en premisas similares. De hecho, hemos visto ya los motivos para rechazar una de ellas: la idea de que podemos sacrificar en pos del razonamiento moral como tal el propio contenido de este (esto es, lo que concluiríamos desde un punto de vista

[449] Goldman, "A Trascendental Defense of Speciesim", p. 61.

[450] Ibid., p. 64.

[451] Ibid., pp. 60-61.

moral). Vimos que esta posición resultaba contradictoria. Y así lo es, en tanto que resulta una versión de esta, la mantenida por Goldman. Carece de sentido afirmar que tenemos que defender a los humanos por el bien de algo que vamos a eliminar. Es absurdo aludir a la moral para intentar justificar una vía de acción cuyo fin es acabar con lo que esta prescribe. Para decirlo con otras palabras: en tanto la reflexión moral nos lleva a asumir el principio de consideración ecuánime, entonces, si la reflexión moral tiene alguna clase de utilidad, habremos de condenar las posiciones que, como el especismo, no se encuentran justificadas: no hacerlo implica simplemente renunciar a lo que la reflexión moral nos señala. Goldman podría perfectamente afirmar que hemos de ser antropocentristas por razones normativas, que pueden ser convincentes o no. Pero no por razones explicativas de por qué existe la moral. Es contradictorio sacrificar lo moral en pos de su propia conservación.

3.6.6.2. Superposición de especies

Asimismo, merece la pena señalar que el argumento de Goldman permitiría también tratos diferenciales dentro del grupo humano, de manera que la posición que se derivaría de su argumento no tendría por qué ser antropocéntrica: podría ser otra que delimitase un ámbito moral aun menor.

El propio Goldman afirma que los seres humanos que no son agentes morales deberían ser también privados de consideración moral, al igual que lo son los animales no humanos hoy en día, si una sociedad lo considerase apropiado llegado cierto punto. De hecho, dice que una sociedad podría en efecto, en un momento dado, considerar moralmente a animales no humanos pero no a ciertos humanos.[452] Según Goldman, este sería un problema relativo a las intuiciones presentes en cada

[452] Ibid., p. 69.

caso.[453] De hecho, considera también la posibilidad de que una comunidad no pueda continuar siendo productiva de manera que

> the last resort may be expulsion of some members of the community even if they can be productive.[454]

Así que, aunque Goldman inicialmente afirma que el racismo, el sexismo y otras discriminaciones intrahumanas son aborrecibles (el término que emplea es "abhorrent"),[455] en su opinión estas se tornarían plenamente aceptables (e incluso algo recomendable) si la situación fuese diferente de la actual, que caracteriza como "comunidad global".

Por otra parte, podría añadirse que la idea de Goldman de que vivimos en una "comunidad global" es muy cuestionable. Las comunidades humanas no se encuentran unidas en una. Hay muchas que se encuentran enfrentadas entre sí. En el mundo existe la guerra. El hecho es que lo que ha ocurrido históricamente es que muchas comunidades han optado por a invadir y combatir con otras comunidades, y a veces a destruirlas. Y ello ha sido a menudo positivo para su propia reproducción social. Aceptar el argumento de Goldman entraña el tener que ver esto no ya como algo sobre lo que no cabe juicio normativo alguno, sino como algo positivo y correcto. Así, como en el punto anterior, el universalismo en ética es aquí también destruido (pues la reproducción social en un caso significa destrucción social en el otro). Solo puede tener lugar como resultado de una situación casual (dependiente no de factores morales, sino históricos y políticos) en la que se dé el caso de que existe una sola comunidad de seres entre los cuales hay agentes morales. Cuando la situación cambie, habrá dos comunidades diferentes. Y no tendremos argumento alguno para hacer que los miembros de una de ellas tengan en cuenta los intereses de los miembros de otra. Un planteamiento así puede

[453] Ibid.

[454] Ibid.

[455] Ibid., p. 60.

tal vez resultar operativo como exposición de lo que de hecho ocurre en gran parte de los casos, pero no proporciona una explicación de por qué ello debe ser así.

De manera que, finalmente, el argumento de Goldman puede servir para desconsiderar a toda clase de individuos, dependiendo de cómo sea la situación política y social en cada punto (así como de la interpretación de tal situación que puedan efectuar los agentes que se encuentren en ella).

3.6.6.3. ¿Es la reproducción social el fin último que la moral debería cumplir?

Por otra parte, lo que la afirmación que acabamos de ver también muestra es un desplazamiento en el fin último que ha de ser buscado conforme a un planteamiento como el de Goldman, esto es, en el supuesto objetivo que la moral debería tener. La idea que pasa así a defender es que debemos aceptar aquello, sea lo que sea, que lleva a que tenga lugar la reproducción social. Goldman se ve forzado a dar este paso en su argumentación para justificar el uso de animales intentando evitar problemas como aquellos que hemos visto. Su consideración de la reproducción social cambia, de una visión instrumental como medio para garantizar que la moral exista, a otra que defiende la reproducción social como algo valioso en sí mismo, lo que es más, como la meta final que la moral debería cumplir. Así, sostendrá:

> Animals, under some conditions, are used by people in social reproductive efforts. So too are plants, rocks, streams, oceans, chemicals, alloys, and computers. Unlike human beings, the need we have of such things does not ordinarily require that we extend them moral consideration. Considerations of social reproductive necessity do not require that we act in ways that enhance their ability to flourish *qua* animals, plants, rocks, or streams.[456]

[456] Ibid., p. 66.

Este argumento resulta completamente diferente. Hasta aquí, Goldman ha estado afirmando que deberíamos ser especistas para garantizar que la moral exista. Hemos visto que esta idea rebate sus propias premisas, pues la supuesta razón por la que deberíamos actuar moralmente se pierde en el ínterin. El argumento que introduce posteriormente Goldman aporta una solución a la cuestión que parte de una inversión en la lógica seguida. Trasponiendo la relación entre medio y fin, ahora la reproducción social no será ya lo necesario para que la moral pueda existir, sino que el objeto de la moral pasará a ser la propia reproducción social. De acuerdo con esto, Goldman argumenta que la consideración moral es simplemente algo que precisa la reproducción social, pues esta necesita de individuos que disfruten de una cierta seguridad. Si no fuesen tenidos en cuenta por los demás no jugarían su papel como piezas necesarias en el sistema social. Pero en el caso de los animales no humanos, esta condición no sería precisa. No haría falta considerar sus intereses para que jugasen el rol que se les asigna para la reproducción social. De manera que sus intereses podrán ser dejados de lado sin problema.

Esta idea puede ser seriamente criticada por varios motivos. En primer lugar, hemos visto ya que, incluso si aceptamos la reproducción social como nuestro objetivo, la consideración moral de los humanos no es necesariamente el modo de conseguirla. Únicamente sería preciso preocuparse por aquellos humanos cuya existencia resultase necesaria para la reproducción social. Cabe plantear distintos modelos de sociedad, y en una muy jerarquizada o esclavista podría ocurrir que los intereses de la mayoría de los humanos fuesen desconsiderados.

En segundo lugar, es enormemente cuestionable que la reproducción social sea la meta que la moral debe tener. Recordemos el ejemplo expuesto anteriormente cuando se trató el argumento de la reciprocidad. Se presentó allí un experimento mental que nos aproximó a lo que sucedía en dos mundos diferentes, *Felinonmor* y *Nonfelimor*, que divergían en lo relativo a la felicidad y las actitudes morales de sus habitantes. Consideremos otro experimento mental en el que conoceremos lo que ocurre en otros dos mundos posibles, que diferirán también en ciertos aspectos, aunque de modo distinto a cómo lo hacen *Felinonmor* y *Nonfelimor*.

Felinonre y Nonfelire. *Felinonre* es un mundo en el que todo el mundo vive felizmente, disfrutando de los beneficios de un sistema social igualitario en el que nadie sufre ningún tipo de privación mínimamente notable. Todo el mundo allí se respeta entre sí. *Felinonre* es un mundo, pues, similar a *Felinonmor* en lo que refiere a la felicidad de quienes viven en él. (Podemos apuntar, como diferencia, para evitar posibles controversias, que quienes viven en *Felinonre*, al contrario que los habitantes de *Felinonmor*, se preocupan mucho por las cuestiones morales. Todos ellos reflexionan sobre sus deberes hacia los demás, y viven de acuerdo con sus profundas creencias morales). Sin embargo, este sistema tan dichoso no durará para siempre. Vamos a suponer que el sistema socio-económico en *Felinonre* es tal que, por una serie de complejas razones, lleva a que la población de *Felinonre* se encuentre en un proceso de decrecimiento inexorable. Va disminuyendo a un paso lento pero inevitable, y finalmente desaparecerá (supongamos que pasados unos siglos). Cabe apuntar, con todo, que los habitantes de *Felinonre* disfrutan mucho estando en grupos reducidos o incluso en soledad, de manera que no parece que los últimos moradores de este mundo vayan a tener una vida peor que los que ahora viven en él. Tampoco podemos decir que su nivel de vida vaya a disminuir con el tiempo. El problema se reduce en exclusiva a su desaparición como sociedad.

Los habitantes de *Felinonre* han realizado estudios en profundidad de la situación en la que se encuentran. Y han descubierto que podrían frenar el proceso que va a llevar a su desaparición como sociedad cambiando de modelo socio-económico. Podrían continuar existiendo como sociedad si esclavizasen a una parte de los habitantes de su mundo y les forzasen a trabajar para el resto. Pero rechazan hacerlo por razones morales.

En contraste, el sistema social en *Nonfelire* es una distopía en la que un grupo reducido pero cruel subyuga al resto de la población, que

> sufre miserablemente. Los tiranos son tan poderosos y han establecido en tal modo su control que no hay posibilidad alguna de cambio social. Con todo, estos déspotas tampoco llegan a alcanzar la felicidad en tal empresa: actúan de tal modo porque así se les indoctrinó desde niños por sus predecesores, pero realmente sus vidas, como las de sus sirvientes, distan de ser felices.
>
> Ahora bien, ocurre que, bajo el férreo control y explotación del grupo dominante, el sistema social en *Nonfelire* es mucho más productivo, y funciona de hecho mejor a la hora de autorreproducirse que *Felinonre* (así, la tiranía que en él tiene lugar se alargará durante milenios sin que nadie sea capaz de hacer nada al respecto). La operatividad económica en este mundo hace que la población no solo no disminuya sino que incluso aumente. Mientras *Felinonre* se encuentra condenado a la extinción, la pesadilla de *Nonfelire* perdurará siglos y siglos cuando ya *Felinonre* haya desaparecido. De manera que *Nonfelire* tiene un éxito como comunidad reproductiva del que *Felinonre* sin duda carece.

Estos mundos han sido definidos de tal modo que desde el punto de vista de sus habitantes pueden ser considerados como algo relativamente cercano, respectivamente, a un paraíso y un infierno. Así, parece que la mayoría, todos aquellos y aquellas que pensamos que un mundo feliz es mejor que un mundo donde solo vivan seres miserables, consideraremos *Felinonre* preferible, incluso si tenemos en cuenta que este mundo está condenado a desaparecer. Más aun: parece que *Felinonre* seguiría siendo preferible a *Nonfelire* incluso aunque los habitantes de este mundo no viviesen vidas que no merecen la pena ser vividas, sino simplemente vidas que pudiésemos reconocer como claramente peores que las de los moradores y moradoras de *Felinonre*.

En la medida en que aceptemos el criterio de Goldman, *Nonfelire* resultará preferible, dado que desde el punto de vista de la reproducción social, *Nonfelire* es definitivamente mejor. Si Goldman rechaza esta conclusión y prefiere, después de

todo, un mundo como *Felinonre*, debe renunciar a la idea de que el objeto de la moral es servir a la reproducción social. En realidad, parece que la reproducción social puede ser algo deseable solo en la medida en que ayuda a que los miembros de una sociedad puedan vivir vidas valiosas. Si convenimos en esto, lo haremos también en que no podemos poner la reproducción social como el criterio último. El valor que esta pueda tener habrá de ser necesariamente instrumental.

En este punto podemos quizás entender que resulta imposible que todos los miembros de una sociedad vivan buenas vidas, y que la reproducción social se impone como condición para que por lo menos algunos de ellos lo hagan. Pero esto no conlleva abandonar el plano de las decisiones morales para pasar a adoptar decisiones de otro calado, tal vez más fundamentales. Por el contrario, supone tomar una decisión moral particular, que cabrá analizar como aceptable o no sin salirnos de tal plano.

3.6.7. Razones epistémicas

Otra vía distinta para intentar dotar de legitimidad al antropocentrismo va a partir de la afirmación de que determinados planteamientos epistémicos resultan relevantes a la hora de establecer quién debe ser plenamente considerable. Descansa en la idea de que a los seres humanos no nos resulta posible tener en consideración a miembros de otras especies debido a nuestra forma única de concebir el mundo. Esta, se afirma, estaría mediada por determinados esquemas propios no compartidos por ningún otro animal, algo que nos llevaría a un aislamiento de especie insalvable. Por lo tanto, sigue el argumento, solo hemos de preocuparnos por los intereses humanos.

Un planteamiento de este tipo ha sido defendido por Bernard Williams. Este rechaza la idea de que los intereses humanos tengan más valor en sí mismos que los de los demás animales, pero defenderá el antropocentrismo en base al factor relacional que acabamos de apuntar, indicando que resulta normal “to see the world

from a human point of view",[457] con lo que no cabría indicar que incurramos en un prejuicio de especie al hacerlo.

Se puede apreciar en esta forma de argumentar el modo en que de un supuesto epistémico se da el salto a conclusiones morales sin introducir ningún paso intermedio que explique tal inferencia. Esta misma mezcla de niveles epistémico y moral vamos a encontrarla en la posición que defenderá Andrew Dobson.[458] En el caso de este autor, el modo en el que la presenta resulta aun más desorientador, debido a la terminología que utiliza. Dobson hace partir su planteamiento de una diferenciación entre dos posibles sentidos de antropocentrismo. Dice lo siguiente:

> I want to suggest that there is a strong and a weak meaning for the word [antropocentrismo.] We might refer these positions as "human-centred" and "human instrumental", respectively [...] I want to suggest that

[457] Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 118.

[458] El proyecto general de Dobson gravita sobre la pregunta sobre la justicia para los seres humanos fundamentalmente en lo relativo a su entorno (véase Dobson, Andrew, *Green Political Thought*, Routledge, London, 1994; Dobson, Andrew, *Justice and the Environment: Conceptions of Environmental Sustainability and Theories of Distributive Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1998). El planteamiento antropocéntrico de la cuestión por parte de Dobson ha sido criticado por Riechmann. Este se vale del enfoque conceptual propuesto por Dobson (en particular, de las tres concepciones de la sostenibilidad medioambiental presentadas en Dobson, Andrew, *Justice and the Environment*, 33-61). Pero defiende que este debería hacer hueco a una "cuarta concepción básica" que incluyese "el valor y florecimiento de todos los seres vivos, tanto humanos como no humanos" (véase Riechmann, Jorge, *Todos los animales somos hermanos: ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Universidad de Granada, Granada, 2003, pp. 201-7, en concreto pp. 205-6). Indica asimismo que esto fomentaría con más fuerza un posicionamiento ecologista, lo cual no está claro por razones que veremos en el capítulo 6.

> anthropocentrism in the weak sense is an unavoidable feature of the human condition.[459]

A partir de esto, comenta Dobson respecto de la posición que adoptará:

> The search for intrinsic value [...] is a human search, and although it may be successful in displacing the human being from centre stage in terms of value, one will always find a human being at the centre of the enterprise, asking the questions. If there were no human beings there would be no such conceptualized thing as intrinsic value, and it is an open question whether there would be any such thing as intrinsic value at all [...] In this sense, any human undertaking will be (weakly) anthropocentric.[460]

3.6.7.1. ¿Consecuencias morales de consideraciones epistémicas? Una confusión definicional

Al dar cuenta de esta cuestión es interesante constatar que la idea de que del aislamiento epistémico humano se derivan consecuencias morales descansa básicamente en la asunción de que antropocentrismo epistémico es sinónimo de antropocentrismo moral. Y ello se debe en gran medida a motivos meramente lingüísticos: debido al hecho de que ambas ideas pueden ser denominadas con el término "antropocentrismo". Es esta la razón por la cual, cuando se plantean argumentos contra el antropocentrismo, se responde en ocasiones defendiendo que en lo referente a nuestra forma de ver el mundo es imposible huir de un punto de vista antropocéntrico. Se puede distinguir la falacia de equivocación así cometida. La invalidez de la identificación de ambos términos es clara, pues la palabra

[459] Dobson, *Green Political Thought*, p. 62.

[460] Ibid., p. 66.

"antropocentrismo" tiene un significado totalmente distinto en un caso y el otro, al estarse refiriendo a ámbitos de discurso dispares por completo. Uno de los autores que se han ocupado de señalar esto ha sido Jorge Riechmann, afirmando:

> Diría que buena parte de las confusiones que enturbian la discusión sobre antropocentrismo derivan del hecho siguiente: no distinguimos suficientemente entre antropocentrismo en sentido *moral* [...] y lo que podríamos llamar antropocentrismo en sentido *epistémico*. Con esta última expresión me refiero a que, en cuanto especie biológica dotada de ciertos mecanismos sensoriales y cierta estructura neuronal, los humanos percibimos y concebimos el mundo de cierta manera única, diferente a la que gastan animales de otras especies.[461]

Resulta de interés este pasaje porque vemos que en él asume el autor un punto de vista antropocéntrico en un sentido que denomina epistémico, relativo al modo en que los humanos conciben el mundo. Pero vemos que en la breve definición que nos da de este no entra en juego ninguna consideración de tipo ético. Al contrario, el interés radica en mostrar que la asunción de tal perspectiva es independiente de cualquier toma de posición moral. No hay ninguna relación necesaria que vincule al antropocentrismo en sentido epistémico con la infravaloración de los intereses de los individuos de una u otra especie. El problema aparece cuando, más allá del mero confusionismo terminológico, se derivan conclusiones morales de consideraciones epistémicas, cuando la única base para tal asunción es la polisemia de la palabra "antropocentrismo".

De hecho, el propio modo en el que presenta Dobson la cuestión denota ya una confusión conceptual. Esta se muestra a través de la denominación de las dos formas de antropocentrismo que identifica. Y es que al hablar de un sentido fuerte

[461] Riechmann & Mosterín, *Animales y Ciudadanos*, p. 32. Hay que indicar que, pese a este apunte, Riechmann ve con buenos ojos en general la propuesta de Dobson.

y otro débil lo que se está expresando es una diferenciación *de grado* entre distintas formas de antropocentrismo, en relación a la fuerza con que sostendría cada una de ellas. Sin embargo, la distinción que invoca Dobson es totalmente diferente. Se trata de una distinción *de naturaleza*, que nos remite a *dos sentidos de carácter diferente* con los que comprender el término "antropocentrismo". En el primer caso se está apelando a que los intereses humanos tienen prioridad automática sobre los de todo otro ente. En el segundo, a una característica del modo de conocer humano. Vemos, así, que hablar, como hace Dobson, de antropocentrismo "fuerte" y "débil" es utilizar una terminología que no parece adecuada y que conduce a que el problema no se comprenda. De hecho, viene a ocurrir que esta confusión terminológica lleva a mostrar como más aceptable la posición de Dobson, pues la hace aparecer como más moderada y razonable. Sin embargo, no es posible una comparación entre lo que este define como antropocentrismo "fuerte" y "débil", puesto que ambos términos se refieren a áreas de discurso conceptualmente diferentes. Para denotar las posiciones que este ha distinguido, parece más adecuado el uso de denominaciones como, por ejemplo, las indicadas arriba, antropocentrismo moral y antropocentrismo epistémico, u otras que pongan de manifiesto no una diferencia de grado, sino una separación de tipo cualitativo.

Este problema en la forma en que presenta la cuestión Dobson no es infrecuente. El modo en que Eugene Hargrove presenta la cuestión peca de ambigüedad en el mismo sentido:

> I have used the term *weak anthropocentrism*, rather than simply *anthropocentrism* [...] to help call attention to the fact that not all anthropocentric valuing is instrumental. Without the addition of the word *weak*, no doubt many nonanthropocentrists would probably conclude that the title contained a typographical error or was a contradiction in terms: "instrumental intrinsic value."[462]

[462] Hargrove, Eugene C., "Weak Anthropocentric Intrinsic Value", *The Monist*, 75, 1992, 183-207, p. 201.

Afirma, por esto, que conviene llamar a una posición como esta

> weak anthropocentrism at least until it becomes generally recognized that anthropocentrism does not imply instrumentalism. I do not think that it is possible for humans to avoid being anthropocentric, given that whatever we humans value will always be from a human (or anthropocentric point of view).[463]

Las razones para el uso de tal terminología son explicadas por Hargrove como sigue:

> If we come to accept [...] that most values are independent of human judgement, and that when we do value, we value necessarily from a human perspective but not necessarily in terms of human instrumental interests, then the term *intrinsic value* (referring both to intrinsic value conferred through human judgement and intrinsic value defined as the goods of their own of living organisms) will make the terms *nonanthropocentric* and *anthropocentric* unnecessary.[464]

Ahora bien, estas aclaraciones que hace Hargrove no llevan sino a evidenciar la confusión terminológica en la que incurre, que coincide con la de Dobson: cuando introduce los adjetivos "débil" y "fuerte" las connotaciones éticas son inferidas inmediatamente. En el texto de Hargrove este es básicamente un problema conceptual, que de hecho intenta resolver (aunque al hacerlo reincide en la misma categorización inadecuada). En el caso de la posición de Dobson el problema se

[463] Ibid.

[464] Ibid., p. 202.

torna quizás más serio, puesto que esta confusión conceptual parece que da soporte a la postura que defiende el propio Dobson.

Esto es importante porque se corre el riesgo de que la posición de Dobson sea aceptada por no haber sido comprendidos adecuadamente los conceptos de los que se vale. Es preciso eliminar tal confusión, para que sea así posible un planteamiento de la cuestión con la claridad necesaria. En realidad, es importante tener en mente que la alusión a la graduación en intensidad de la discriminación tampoco vendría realmente a legitimar ciertas posiciones. Si un punto de vista resulta injustificado, el grado de fuerza con que se opere partiendo de él no va a alterar tal ausencia de justificación. Más adelante veremos algo más sobre esto y sobre los motivos por los que incluso el lenguaje de la graduación es confuso y poco apropiado. Por ahora debemos volver a la cuestión que nos ocupa en este punto, las defensas del antropocentrismo apelando a motivos epistémicos.

Otra autora que echará mano de este tipo de argumentos va a ser Angelika Krebs. Esta incurrirá en una confusión semejante a aquella en la que caen Williams, Dobson y Hargrove. Criticará Krebs por inadecuado e improcedente el propio concepto de especismo. Así, arremeterá contra la analogía trazada entre el especismo y las discriminaciones intraespecíficas humanas (como el racismo o el sexismo). Se basará para ello en una definición de estas en las que los ámbitos moral y epistémico son, como en el caso de Dobson, mezclados. De este modo, plantea una diferencia que estima fundamental entre estos distintos tipos de discriminaciones, afirmando:

> Overcoming sexism requires not only moral extensionalist progress, the enlargements of the boundaries of the moral universe, as in the case with the overcoming of speciesism, but also moral epistemic progress, the transformation of the official standards of human moral culture on the basis of female experience. Another way to make the same point is to say that the liberation of women is a true case of *liberation* with all the critical, threatening

> potential liberation has for an oppressive culture, while the so-called "liberation" of animals or nature is only a one-sided extension, is only "parasitical" to our existing human moral culture. Feminists and all who fight for the liberation of human subjects from oppression – anti-racists, anti-classists, anti-imperialists, and others – should reject the rhetoric of animal and nature "liberation", should reject the unreflected drawing of an analogy between the great human liberation movements and the fight for a better treatment of animals and nature. For drawing this analogy trivializes what true liberation movements involve.[465]

La confusión en que incurre Krebs no es difícil de descubrir. Esta afirma que la liberación de las mujeres, así como las de otros grupos humanos implica que la situación actual, en la que la visión del mundo del grupo dominante es impuesta, deje paso a un nuevo escenario en el que la cosmovisión de los grupos oprimidos tenga su espacio propio, de modo que pueda así ser afirmada y reconocida. Sin embargo, dice Krebs, esto no sería posible en el caso del especismo, pues los animales no podrían poseer un punto de vista epistémico comparable al de los seres humanos. En este punto parece necesario recordar de nuevo la definición de especismo dada anteriormente. En su momento, este se caracterizó como *la discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie (o especies).* Es claro, pues, a qué nos podemos estamos refiriendo cuando hablamos de especismo. Ninguna alusión a la necesidad de imponer nuevos puntos de vista en un sentido epistémico puede resultar derivable de tal definición.[466] Lo único que necesitamos

[465] Krebs, *Ethics of Nature*, 124.

[466] En este punto, tal vez podamos pensar que, aunque aquí se haya acotado la definición de "especismo" al ámbito moral, es posible que otros autores y autoras no lo hayan hecho y que sea en sus definiciones de especismo en las que esté pensando Krebs para lanzar sus acusaciones. Sin embargo, si repasamos las distintas definiciones de especismo que han sido dadas por los principales responsables de la popularización del término, no

saber es que estamos frente a una discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie. Lo que la superación del especismo requiere es que los intereses de los seres dotados de consciencia sean todos equitativamente considerados. Es evidente que de cada discriminación se derivan distintas clases de abuso. Por ejemplo, del rechazo del especismo se derivan toda una serie de consecuencias prácticas, relativas a las actividades humanas que implican la utilización de animales no humanos, como ocurre en el caso de su uso para la realización de experimentos invasivos. Muchas de estas consecuencias, a su vez, no se desprenden del rechazo del sexismo, pues este no tiene como efecto que las mujeres sean utilizadas de forma institucionalizada y masiva como herramientas de investigación para la realización de experimentos por los varones o para la fabricación de comida. El rechazo del sexismo implica entre otras cosas la asunción de una nueva perspectiva epistémica, el del especismo, la de la adopción de metodologías para la investigación que prescindan del uso de animales no humanos. Pero que tales consecuencias puedan ser diferentes en cada caso no supone que en cada uno de ellos dejemos de estar ante prácticas condenables, que descansan en discriminaciones arbitrarias, ni que sobre tal base no pueda ser establecida una similitud entre estas. Las particularidades localizables en cada punto no anulan ni matizan un solo ápice el hecho de que tanto el sexismo como el especismo implican la discriminación de determinados sujetos por el mero hecho de no pertenecer a un determinado colectivo (en el primer caso, el de los varones, en el segundo, el de los humanos).

Así, en definitiva, la objeción de Krebs falla por completo su objetivo, al no distinguir adecuadamente entre lo que implica el rechazo del especismo y el del sexismo. Una vez que la confusión es descubierta el resto del argumento se viene abajo.

En realidad, conviene destacar aquí, la razón del ataque de Krebs se debe al hecho de que ella misma es una defensora de la utilización de los animales, que

---

encontramos ninguna que incurra en el defecto que con tanto ahínco señala Krebs. Véase Ryder, “Speciesism”; Singer, *Liberación animal;* Rachels, *Created from Animals*.

pone sus argumentos al servicio de esta, como hemos visto ya con anterioridad en distintos lugares. Por ello, no debe resultarnos extraño el hecho de que sea así la propia Krebs (y no, como esta autora acusa, quienes denuncian el especismo) quien incurre en una trivialización. Tal trivialización tienen lugar con respecto a la lucha por la liberación animal, que en ningún caso puede ser reducida a lo que ella denomina "la lucha por un mejor trato a los animales", sino que supone el rechazo de la discriminación de los animales no humanos y el conjunto de consecuencias derivadas de esta. Por eso es pertinente hablar de opresión y liberación de los animales, y por eso la posición de Krebs debe ser vista como parte de la reacción contra esta última.

3.6.7.2. Diferencias entre humanos

Por otra parte, si nos guiásemos por un criterio como este, el término antropocentrismo se quedaría corto para describir el que debería ser el dominio moral resultante. Y es que podríamos seguir dando ejemplos de puntos de vista centrados en el propio grupo de pertenencia más reducidos que el humano. Si aceptásemos los supuestos sobre los que se basa esta posición, excluiríamos moralmente tanto a los animales no humanos como a toda una serie de humanos. Nos limitaríamos a favorecer a los miembros de nuestro grupo cultural, dentro del cual compartimos con otros sujetos una visión del mundo particular que nos diferencia de quienes no han sido formadas o formados en esta. Así, de asumir tal perspectiva, no tendríamos nada que criticar al etnocentrismo: quienes defienden el relativismo cultural estarían manteniendo una posición carente de base moral. No sería pertinente que nos detuviésemos en el límite trazado por la especie. Si el modo en que compartimos una misma visión del mundo es un criterio para restringir el alcance de nuestra consideración, ello debe ser también así dentro del grupo humano. De esta manera, tendremos que afirmar que, dado que hemos recibido una socialización en una determinada cultura desde la que configuramos nuestra propia cosmovisión –de la que nos resulta imposible salir–, los seres

humanos provenientes de distintas culturas no nos han de merecer consideración moral alguna. Como hemos visto ya que ocurría en otros casos, poner la frontera en un lugar o en otro es una cuestión arbitraria y que no se justifica en función del criterio elegido: nuevos requisitos deben ser puestos en juego, y estos deben mostrar su validez por sí solos. Con ello, el criterio asumido en primer lugar (en este caso, relativo a cuestiones epistémicas), deja de resultar relevante, a su vez, por sí mismo. De esta forma, vemos que un criterio como este posibilita exclusiones dentro del propio colectivo humano. Más que trazar una frontera moral que rodee al grupo humano en perjuicio de los demás animales, su aplicación cubre solo a algunos seres humanos, en perjuicio de los demás individuos, humanos y no humanos.

En línea con esto, es interesante constatar que la posición que estamos analizando viene también a implicar, además de lo ya dicho hasta aquí, que toda pretensión de universalidad se viene abajo. Si solo podemos tener deberes morales hacia quienes comparten nuestra forma de comprender el mundo, entonces cabe pensar que dos comunidades distintas, cuyos individuos viesen su realidad circundante de un modo exclusivo de su grupo, resultarían cada una para sus miembros el único dominio moral pertinente. Nos encontraríamos así con dos comunidades morales incomunicadas, sin relación entre sí. Esto rompe con la posibilidad de plantear un proyecto normativo con pretensiones de universalidad. Pero también con la de levantar uno de carácter antropocéntrico.

Este argumento se viene a sumar, en definitiva, a los que se han planteado anteriormente, que llevan a concluir la invalidez de los argumentos que intentan justificar el antropocentrismo moral apelando a razones epistémicas. Y ello habrá de ser así aun en el caso de que aceptemos (posiblemente guiados y guiadas por prejuicios especistas) la pertinencia de un antropocentrismo epistémico. No necesitamos saber exactamente cómo es la experiencia de un sujeto (sea humano o no), ni cuáles son exacta y completamente sus preferencias o sus intereses para que, cuando sí sepamos que hay intereses suyos en juego, tengamos estos en cuenta de modo ecuánime.

3.6.7.3. La versión extrema de la perspectiva del aislamiento humano

La versión extrema del argumento basado en consideraciones epistémicas se asentaría en la idea de que el aislamiento epistémico humano entrañaría que nos es imposible saber nada sobre el modo en que los animales no humanos pueden experimentar lo que les pasa (y, por lo tanto, saber si a sus experiencias va unida alguna clase de valoración, de percepción como "positivo" o "negativo"). Desde este punto de vista, efectuar por nuestra parte algún juicio al respecto supondría un ejercicio de antropomorfismo. Y de aquí, como es claro, se inferiría la imposibilidad de sentir empatía y preocupación por cualquier sujeto que no pertenezca a nuestro grupo específico humano. (Es importante aclarar que incluso si el antropocentrismo epistémico fuese una posición fuera de duda –una asunción que resulta controvertida– ello no implicaría que debiésemos asumir la versión extrema constituida por la tesis del aislamiento humano. Es posible combinar el antropocentrismo epistémico con otras premisas en relación a las capacidades de los animales no humanos que limiten su impacto).

Esta línea de razonamiento nos habrá de resultar familiar. Hemos visto anteriormente la idea en la que se basa este argumento cuando se discutió la idea de que los animales no humanos no son seres conscientes. Vimos allí que tenemos razones para concluir que tal idea se encuentra equivocada. Incluso aunque no podamos entrar en la mente de los demás, tenemos evidencias de otro tipo para concluir que no solamente los seres humanos son conscientes. Es dudoso que exista un aislamiento de especie en los términos categóricos en los que lo plantean quienes lo esgrimen para defender el antropocentrismo. Y es igualmente dudoso que podamos derivar de este, aun si lo aceptamos, la idea de que los animales no humanos carecen de la capacidad de sufrir y disfrutar. Incluso aunque no podamos imaginar completamente cómo pueden ser sus experiencias, si sabemos que tienen la capacidad para tener experiencias positivas y negativas en situaciones semejantes a aquellas en las que cada uno o cada una las tendría. Podemos comparar los estados mentales que por experiencia propia sabemos que tenemos y los suyos,

como podemos hacerlo cuando estamos ante otros seres humanos. Parece, por lo tanto, que Michael Allen Fox tiene buenas razones para afirmar lo siguiente:

> We cannot conclude that it is impossible to empathize [...] and connect with with nonhuman nature just because we happen to belong to the species *Homo sapiens* any more than we can conclude that it is impossible to empathize and connect with other human beings simply because we all happen to be individual and separate subjects of consciousness.[467]

3.6.8. La superioridad de fuerzas humana

Para finalizar, es preciso dar cuenta de un último modo en que el antropocentrismo ha sido defendido. En ocasiones se argumenta que es simplemente la posición de fuerza de los seres humanos frente a los demás animales lo que nos faculta para no tomar en consideración sus intereses. Una postura como esta sería esbozada por Spinoza, al afirmar:

> 1) La razón de buscar nuestra utilidad nos enseña que establezcamos lazos firmes con los hombres, pero no con los animales o con las cosas cuya naturaleza es diversa de la naturaleza humana, sino que tengamos sobre ellos el mismo derecho que ellos tienen sobre nosotros.[468]

> 2) Más aun, como el derecho de cada uno se define por la virtud o potencia de cada uno, los hombres tienen mucho

[467] Fox, Michael Allen, "Anthropocentrism", in Bekoff & Meaney (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, 67-68, pp. 67-68.

[468] Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, 4/37e1[d] [edición manejada: Trotta, Madrid, 2000].

> mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres.[469]

Hume describió una posición de este tipo mediante el siguiente ejemplo:

> Were there a species of creatures intermingled with we which, though rational, were possessed of such inferior strength, both of body and mind, that they were incapable of all resistance, and could never, upon the highest provocation, make us feel the effects of their resentment, the necessary consequence, I think, is that we should be bound by the laws of humanity to give gentle usage to these creatures but should not, properly speaking, lie under any restraint of justice with regard to them, not could they possess any right or property, exclusive of such arbitrary lords.[470]

[469] Ibid. Es interesante destacar que Spinoza, pese a sostener esta posición, intentará dar una justificación a mayores para el trato dado a los animales no humanos, introduciendo otro argumento más, referente a la diversidad de sentimientos que tenemos en contraste con los suyos (que podría ligarse a las defensas espistémicas del antropocentrismo). Dice así Spinoza: "no concuerdan con nosotros en naturaleza, y sus afectos son por naturaleza diversos de los afectos humanos" (ibid). Con todo, esta puede ser una posición que armonice bien con la que estamos viendo. Una explicación plausible de esto sería que, ya que tenemos poder sobre ellos, podemos optar por considerarlos o no, y, como no comulgamos con ellos en lo tocante a nuestros afectos, no lo hacemos. Aun así, no es necesario que exista tal conexión: podemos perfectamente también sostener uno de los criterios indicados y rechazar el otro.

[470] Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, §152.

La aplicación al caso de la relación entre humanos y no humanos sería clara. Como señalará explícitamente Hume: "This is plainly the situation of men with regard to animals".[471]

Jan Narveson, desde su punto de vista "egoísta racional", defenderá tal postura, afirmando:

> Animals have no basic rights. We do not need to extend that status to them, both because we could not make a mutually beneficial "agreement" with then even if we wanted to,[472] and because we have no reason to do so.[473]

Para decirlo de un modo más claro y directo:

> We both can't and don't need to make a general contract with the animals.[474]

En opinión de Narveson, la moral es un recurso del que echamos mano para garantizar nuestra seguridad en un contexto hostil. De acuerdo con esta posición, los seres humanos, con el fin de salvaguardar nuestra seguridad, pactaríamos una serie de normas que respetaríamos guiados y guiadas por nuestro interés propio. Así, lo que esto significaría en el caso de los animales no humanos es que, dado que no representan una amenaza que tengamos que evitar mediante un contrato con ellos, no hay motivos para que los tengamos en cuenta.

Una posición de este tipo puede ser ciertamente considerada de muy distinto modo. Podríamos tal vez entender que mediante este argumento se hace referencia a capacidades individuales (aquellas que permiten situarse en una posición de

[471] Ibid., p. 191.

[472] Idea ya expresada en Thomas, Hobbes, *Leviathan*, 14 [edición manejada: Penguin, London, 1981].

[473] Narveson, Jan, *Moral Matters*, Broadview Press, Toronto, 1999, p. 142.

[474] Ibid., 139.

fuerza). O tal vez un planteamiento basado en una determinada metafísica del orden natural. Sin embargo, parece que lo más apropiado es considerarlo un factor relacional, pues, en última instancia, es de relaciones de poder de lo que estamos hablando en este caso.

3.6.8.1. Dudoso poder de *justificación*

Mediante este argumento llegamos a una reducción de la considerabilidad moral a una cuestión de poder. Parece que con ello lo que hacemos es dar cuenta de una situación existente de hecho, pero no proporcionar un motivo por el cual esta debe ser justificable. Ahora bien, si ello es así, parece que estamos ante una operación fútil: ¿para qué tomarse el trabajo de procurar demostrar que esta posición es moralmente adecuada? Si las cosas han de ser simplemente como son, la moral resulta algo innecesario.

Realmente, lo que ocurre es que si lo que debe ser es identificable con lo que es, ya no hay motivo para seguir hablando en términos morales, pues se elimina lo que estos pueden tener de significativo. Podría pensarse que tal solución vendría a constituir un abandono de la reflexión moral como posible guía para nuestra acción en favor de otro tipo de procedimentos. La afirmación de la razón del más fuerte como principio regidor puede tal vez ser acertada de ir referida al ambito del "ser", cuando se efectua como una descripción (no muy desacertada, por cierto) de lo que pasa en el mundo en el que vivimos, pero no es propuesta moral alguna. Remitir el "deber ser" a lo que ya es no es decir nada sobre el "deber ser": por el contrario, es simplemente anularlo a nivel práctico. Lo normativo se desvanece. De ese modo, este criterio viene a resultar en último caso una redundancia cuya única razón de ser puede ser una celebración de lo existente, que no aporta realmente mucho más. ¿Para qué, pues, preocuparse por formularlo?

Una posible interpretación alternativa consistiría en que mediante esta posición no estemos en realidad prescindiendo de la reflexión moral, sino, más bien, aprobando el estado de cosas existente. La cuestión no sería, pues, que no nos

debamos preocupar de lo que resulta moralmente aceptable, sino que deberíamos defender una posición normativa que descansaría en la situación de poder existente. Así que, para conocer lo que la ética normativa debería prescribir, necesitaríamos aproximarnos al modo en que las cosas pasan de hecho.

Tal interpretación, sin embargo, no representaría cambio alguno en lo que esta posición viene a significar. Si lo que debe ser es simplemente lo que es, toda prescripción resulta fútil: si lo existente está justificado, entonces también la transformación o destrucción de lo existente lo estará igualmente. Y de nuevo tendríamos que preguntar: si realmente de lo único que hablamos es de poder, ¿para qué apelar a la moral? Cabe indicar, pues, que si tal apelación tiene sentido ello nos muestra que una justificación moral resulta aún necesaria, de forma que el mero hecho de que algo exista no resulta suficiente.

3.6.8.2. Consecuencias de la adopción de este criterio

Es interesante tener asimismo en cuenta que, incluso si dejamos de lado las razones que hemos presentado hasta aquí, la posición resultante no sirve para dar una fundamentación al antropocentrismo. Esto es así porque este criterio puede ser empleado para justificar cualquier discriminación, incluyendo aquellas que tienen lugar dentro del grupo humano. Sus defensores carecen de argumentos para considerar injusto cualquier clase de trato de la que ellos mismos, o cualquiera, termine siendo víctima. Desde luego, prácticas como la explotación infantil, la esclavitud, violaciones, asesinatos y otras de las que puedan ser víctimas seres humanos resultan así justificadas conforme a este criterio. Los humanos no se ven realmente salvaguardados por la apelación a las relaciones de poder. De hecho, el carácter contingente y variable de estas hace que, en el mundo en que vivimos, nadie lo pueda ser de forma permanente. Las únicas distinciones que este criterio traza en realidad son las que se dan entre quienes pueden dominar a otros u otras y quienes no, y entre quienes son dominadas y dominados y quienes no lo son, independientemente de la especie a la que pertenece cada cual. Podemos ver un

ejemplo meridianamente claro de la aplicación de este criterio dentro de las relaciones entre humanos en el siguiente texto de Tucídides, en el que nos refiere el modo de argumentar de los poderosos ante los que se encuentran en una situación de debilidad, para forzarlos a acatar su voluntad:

> Se trata más bien de alcanzar lo posible de acuerdo con lo que unos y otros verdaderamente sentimos, porque vosotros habéis aprendido, igual que lo sabemos nosotros, que en las cuestiones humanas las razones de derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan [...] Pensamos, en efecto, como mera opinión en lo tocante al mundo de los dioses y con certeza en el de los hombres, que siempre se tiene el mando por una imperiosa ley de la naturaleza, cuando se es más fuerte. Y no somos nosotros quienes hemos instituido esta ley ni fuimos los primeros en aplicarla una vez establecida, sino que la recibimos cuando ya existía y la dejaremos en vigor para siempre habiéndonos limitado a aplicarla, convencidos de que vosotros, como cualquier otro pueblo, haríais lo mismo de encontraros en la misma situación de poder que nosotros.[475]

Podemos comprobar, llegado ese punto, que este argumento no salva a nadie de la posibilidad de ser excluido moralmente. Y merece la pena recordar que el

[475] Se trata, como puede apreciarse, de un fragmento del diálogo de Melos, en el que los atenienses, durante el intervalo supuesto en la Guerra del Peloponeso por la Paz de Nicias, intentan convencer a los habitantes de esta ciudad de que, abandonando su neutralidad, se unan a su alianza contra Esparta. El resultado es bien conocido: los melios rechazarán la propuesta ateniense y serán destruidos, al igual que a su vez Atenas perderá la guerra posteriormente. Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Gredos, Madrid, 1991, V, 85-116.

estado de cosas presente puede cambiar perfectamente en el futuro. Las relaciones de poder pueden variar. Y nuestra propia posición con relación a ellas puede hacerlo también. Aceptar una posición que justifica cualquier situación posible significa aceptar nuestra propia exclusión si coincide que ello termina siendo el caso. Como pondrá de manifesto Edward Johnson:

> If we base ethics on self-assertion [...] we can morally exclude oysters and pigs, which is gastronomically convenient, but we pay a price: those who are asserting themselves can, with equal justification, exclude Jews or Blacks, the retarded, me, or, even, you.[476]

Colin McGinn ha comentado también esta cuestión echando mano de un experimento mental en el cual la situación actual se viese alterada. Nos invita a recordar la situación que tiene lugar en distintas historias de horror y ciencia ficción, en las que los humanos son presa de diferentes criaturas, como vampiros, robots o alienígenas. En relación a estos, advierte:

> Lo que las películas nos dicen es: "Podríais ser vosotros los que os encontraseis en la situación en la que se encuentran otras especies: la situación en la que vosotros las ponéis". Y se supone que nos compadecemos de nosotros mismos en estos posibles mundos fantásticos, puesto que aplaudimos a los luchadores de la libertad que se esfuerzan por liberarnos de la dominación egoísta de los seres de otras clases. Sin duda no pensamos que es justo el uso del poder o la fuerza, en estas batallas entre especies. Tenemos que combatir a esos seres precisamente por la ceguera moral de su comportamiento para con nosotros, o porque son francamente insensibles. Lo que yo propongo ahora es que tomemos en serio la idea de que

[476] Johnson, Edward, "Life, Death and Animals", in Regan & Singer, *Animal Rights and Human Obligations*, 139-49, p. 148.

> podríamos ser nosotros los que nos encontrásemos en esa situación, y que nos preguntemos qué principios morales nos gustaría que se observasen si fuésemos la especie más débil.[477]

Y sobre esto apunta McGinn:

> Sólo [sic] nos permitimos considerar esta contingencia en determinados contextos imaginativos aislados, pero no en el modo de la dura realidad moral y política.[478]

Si todavía pensamos que tales situaciones, en las que sufriríamos a manos de otros más poderosos, serían objetables, parece que hemos de dejar de lado la idea de que las relaciones de poder se autojustifican.

Es importante tener en cuenta que con este argumento no hemos probado que no podamos prescindir de la moral y aceptar sin objeción el estado de cosas existente. Lo que se ha mostrado es que tal posición aprueba igualmente cualquier otro estado de cosas posible, incluyendo aquellos en los que nosotros o nosotras somos quienes recibimos un daño.

Si tenemos la disposición sincera de aceptar tales reglas de juego, lo que implica admitir cualquier forma de aquello que normalmente se denomina un "abuso" (en todas sus distintas formas), no habrá mucho que decir contra la posición asumida. Pero, si pensamos que tales agresiones no deberían ser aceptadas, hemos de rechazar la idea de que ser más poderosos que otros justifica que los tratemos desfavorablemente. Y rechazar esta premisa significa que no podemos utilizarla para intentar justificar el especismo aludiendo a ella.

---

[477] McGinn, Colin, "Grandes simios, humanos, alienígenas, vampiros y robots", in Cavalieri & Singer (eds.), *El Proyecto "Gran Simio"*, 187-93, p. 191.

[478] Ibid., pp. 189-90.

3.6.8.3. ¿Un pacto de no agresión?

Hemos visto que, de acuerdo con la posición del "egoísmo racional" que defiende Narveson, la moral es simplemente una herramienta útil como medida de salvaguarda en un mundo en el que de otro modo nos encontraríamos en constante peligro. Necesitamos llegar a un acuerdo con los demás, que en el caso de los no humanos no resultaría necesario. Ahora bien, ¿puede la apelación a tal pacto hipotético ofrecer una base para la moral que pueda ser útil para evitar las objeciones anteriores? No lo parece. La raíz de toda posible fuerza normativa radicaría, de acuerdo con esta posición, únicamente en la suscripción de tal contrato. ¿Qué ocurriría, pues, en el caso de quienes simplemente rechacen pactar? No habría razón que pudiese justificar en un sentido moral ninguna clase de protesta ante esto. No hay modo alguno en el que podamos afirmar que una situación así resultaría injusta para quienes sí firmasen. Sería inconveniente, pero no injusta, pues el canon mediante el que un juicio sobre su justicia podría ser expresado no existiría realmente con anterioridad a la firma del contrato. No podemos aludir a nuestro acuerdo recíproco para no ser subyugadas o subyugados por otros, puesto que nuestros opresores no habrían participado de tal acuerdo. Así que no podríamos realmente defender que nuestra posición estaría más justificada que la suya. El único modo en el que podríamos hacerlo sería que el acuerdo mutuo al que hubiésemos llegado se encontrase basado en ciertas condiciones que determinasen su justificabilidad de manera universalizable.[479] Pero si no incluimos ninguna cláusula para proporcionar a nuestro acuerdo una fundamentación de este tipo, si no garantizamos de ninguna forma que el acuerdo deba ser considerado moralmente justificado, no hay nada por lo que protestar.

[479] Podríamos, por ejemplo, introducir alguna clase de consideración extra con el fin de justificar nuestro argumento (como podría ser, por ejemplo, basarlo en la posición que elegiríamos movidos por el autointerés en una situación en la que no conociésemos cuál sería nuestra posición –así ocurre de acuerdo a un planteamiento rawlsiano, como veremos más adelante en mucho más detalle–).

Cabe indicar, para concluir, que no parece que todos estos argumentos supongan en sí una refutación de las posiciones que renuncian a justificar los criterios por los que se guían. Y es que, realmente, tal refutación no parece posible. Sin embargo, las razones presentadas arriba no resultan triviales. Muestran el precio, que es notable, cuyo pago comporta la adopción de tales posturas.

3.6.9. La pertenencia a una especie en la que se dan mayoritariamente ciertas capacidades individuales

En ocasiones, quienes buscan defender una posición antropocéntrica de un modo que se vea libre del argumento de la superposición de especies siguen una estrategia interesante. Mantienen que las capacidades individuales resultan relevantes para levantar una barrera moral entre los humanos y los demás animales. Pero como esto significaría excluir a muchos humanos (en función de lo que nos recuerda el citado argumento), reformulan su criterio del modo siguiente: afirman que para ser considerable moralmente es preciso pertenecer a una especie en la que la mayoría de los individuos satisfacen un cierto criterio. Por esta razón hay que indicar que estas posiciones en realidad hacen alusión tanto a criterios relacionales como a capacidades individuales.

Veremos a continuación distintas formas que las posiciones de este tipo han adoptado.

3.6.9.1. La apelación a capacidades “virtualmente universales”

Una defensa de esta idea fue presentada por el primer Michael Allen Fox, quien, en su momento, argumentó:

> In deciding how we ought to look in all these classes of individuals, a reasonable position to take would seem to be

> that here membership in our own species ought to count for something.[480]

El modo en que este autor intentó evitar las consecuencias del argumento de la superposición de especies es el siguiente:

> 1) If we shift our attention instead to capacities that are nearly or virtually universal among humans, as we are forced to do, it will be seen that humans generally possess them and (probably) no animals do and, hence, that the concept of a moral right to equitable treatment makes no sense except as applied to humans.[481]
>
> 2) What counts in establishing rights are the characteristics that a certain class of beings share in general, even if not universally.[482]

Otro ejemplo de este tipo de generalización lo expresa de forma más clara Tibor Machan al afirmar:

> As far as infants or the significantly impaired among human beings are concerned, they cannot be the basis for a general account of human morality, of what rights human beings have. Borderline cases matter in making difficult decisions but not in forging a general theory.[483]

Como en el caso de otras posiciones que hemos podido repasar con anterioridad, esta tampoco va a servir para solucionar la cuestión a favor del

[480] Fox, *The Case for Animal Experimentation*, p. 60.

[481] Fox, Michael Allen, "Animal Liberation: A Critique", *Ethics*, 88, 1978, 106-18, p. 110.

[482] Ibid., p. 109.

[483] Machan, "Why Humans May Use Animals", p. 11.

antropocentrismo. Conforme a la idea de la relevancia, la consideración moral que alguien reciba debe venir dada únicamente en función de sus propios intereses, en ningún caso de los manifiestados por otros sujetos. Parece que si alguien ha de ser objeto de consideración moral ello habrá de ser así independientemente de que lo sean o no los demás. Y lo mismo ocurre en el sentido contrario: el que yo sea merecedor de tal consideración no hace que otros sujetos también lo sean por el hecho de pertenecer a un grupo del que también yo formo parte.

Asimismo, si, como afirma Machan, de lo que se trata a la hora de establecer prescripciones es únicamente de trazar líneas generales, y las posibles equivocaciones que podamos cometer no nos interesan si estamos ante casos fronterizos, habremos de preguntarnos: ¿qué es un caso fronterizo? ¿Puede tal vez definirse este como uno que es poco común? Si es así, parece que nos encontraremos ante una cuestión meramente relativa: todo depende de la proporción de casos fronterizos con respecto al total que consideremos. De manera que el trato que un sujeto pueda sufrir pasa a depender no de sus propios intereses, sino de la cantidad de sujetos que posean capacidades como las suyas. Si estos son pocos, se verán considerados como si tuviesen capacidades distintas de las propias. Solo si comienzan a ser más numerosos empezarán a ser considerados en función de sus auténticas características. Una concepción de este tipo resulta sin duda peculiar. Y, desde luego, no es una que podamos aceptar si buscamos definir un criterio moral universalizable.

Al margen de todo esto, la falacia fundamental en la que incurren estos autores es precisamente la que el argumento de la superposición de especies denuncia: la equivocación consistente en confundir el hecho de que una característica sea poseída "práctica o virtualmente", o "en condiciones normales" con el de que sea universal. En lo que respecta a los miembros de un determinado grupo, una propiedad es o no es universal. Para ser universal, ha de ser poseída por todos los componentes del grupo que hemos tomado como referencia. Si es "universal" solo virtual o aproximadamente, entonces es que deja realmente de serlo, pues lo que en ese caso ocurre es que no todos los individuos del grupo la poseen. Será una propiedad común, habitual, o incluso normal, si se quiere, pero no

universal. Lo que precisamente define el término "universal" es el hecho de darse en todos y cada uno de los elementos del conjunto sobre el que se predica.

La consecuencia de esta confusión es que a la hora de juzgar el trato merecido por un individuo cualquiera, una solución como la de Fox nos anima, en primer lugar, a dejar a un lado las que serían sus características reales y propias. En segundo lugar, a tomar por moralmente relevante una circunstancia arbitraria como es el grupo en el que nos situamos. Y finalmente, a estimar el trato que le depararemos en consonancia con las características de otros individuos distintos.

¿Cómo puede ser explicado un redondeo de este tipo, que deja de lado las características reales de cada sujeto? El primer Fox simplemente asume que ha de ser así, sin dar argumento alguno a mayores que explique por qué. Pero ello no resulta suficiente. Si damos una regla general y luego dispensamos un trato distinto a quienes no se adecuan a la regla, pero que nos gustaría que lo hiciesen, entonces, simplemente, no estamos guiándonos por lo que la regla que hemos prescrito. Si los defensores del antropocentrismo quieren remediar de alguna forma la exclusión a la que han relegado a determinados seres humanos, habrán de hacerlo buscando nuevos criterios morales, no asumiendo que, como los excluidos son pocos, su caso puede ser obviado.

De este modo, como mucho, el argumento del primer Fox podrá justificar que solo los seres humanos puedan poseer derechos, como él busca, pero no que *todos* ellos los vayan a poseer. Si, como dice Machan, de lo que se trata es de dar cuerpo a una teoría general, no podremos seguir hablando de derechos humanos. Habremos de pasar a hablar de los derechos de aquellos con responsabilidades morales. Serán estos quienes tengan los derechos que se deriven de la posesión de tal capacidad, no los seres humanos en general. De tal forma, este intento de justificación no aporta ninguna solución a la cuestión distinta de la concluida hasta ahora.

3.6.9.2. El intento de reducción a tipos de sujetos

Otra postura encuadrable en esta categoría será la defendida por Roger Scruton, que afirmará:

> Our world makes sense to us because we divide it into kinds [...] It is in the nature of human beings that, in normal conditions, they become members of a moral community, governed by duty and protected by rights. Abnormality in this respects does not cancel membership. It merely compels us to adjust our response.[484]

Malik defiende este mismo tipo de argumento, afirmando:

> Children and the mentally handicapped are of the same kind as you and me: the kind whose normal instance is a moral being. Apes are not. It is not just that apes do not belong to a moral community. They do not have, never have had, and never will have, the potential to do so. This is important because our humanity derives not from our individual selves, but from our membership of the human collective.[485]

Y David Schmidtz, que escribe:

> The point is that we can, we do, and we should make decisions on the basis of our recognition that mice, chimpanzees, and humans are relevantly different types.[486]

---

[484] Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, pp. 54-55.

[485] Singer & Malik, "Should We Breach the Species Barrier and Grant Rights to Apes?".

[486] Schmidtz, David, "Are All Species Equal?", *Journal of Applied Philosophy*, 15, 1998, 57-67, p. 61.

Estos autores defienden la consideración desfavorable de los animales no humanos sobre la base de su carencia de determinadas capacidades, pero intentan que tal criterio no se aplique también en el caso de los seres humanos. Con este fin, reúnen a todos estos en un mismo "tipo", de forma que no quepa establecer distinciones entre ellos (proponen así como referente la que ha sido denominada la "perspectiva de la norma de la especie", noción que vimos ya de la mano de McMahan).[487]

Una posición como esta, sin embargo, se viene abajo de un modo notorio. Veremos a continuación algunas razones por las cuales ello es así.

i) *Delimitación arbitraria*. Lo primero que merece la pena destacar es la arbitrariedad manifestada a la hora de elegir el colectivo o tipo relevante. Stephen Clark dice sobre esto:

> Why must I think of myself as a *man*, to the exclusion of all other categories?[488]

Y Bernard Rollin:

> One can argue in the same vein that since humans are animals, albeit rational ones, and other animals, albeit nonrational ones, we can ignore rationality merely because both humans and animals belong to the same kind (i.e., animal).[489]

De esta manera, guiándonos por el mismo argumento esgrimido por Scruton, podríamos concluir que, ya que pertenecemos a un tipo (el de los animales) en el que la racionalidad (en los términos en los que Scruton los define) no es la norma,

[487] Véase McMahan, "Cognitive Disability, Misfortune, and Justice".

[488] Clark, *The Moral Status of Animals*, p. 135.

[489] Rollin, "The Moral Status of Animals and their Use as Experimental Subjects", p. 418.

deberíamos guiarnos conforme a ello. Optar por un tipo en lugar de por el otro no deja de ser algo arbitrario.

ii) *Error en la tipificación.* En cualquier caso, y al margen de lo anterior, habrá otros errores, todavía más serios, en el argumento arriba referido. Al analizar el criterio al que este apela, comprobamos que, efectivamente, no solo los seres humanos, sino también un gran número de animales podemos llevar adelante nuestra vida porque efectuamos generalizaciones sobre lo que vemos, distinguiendo los diferentes tipos en los que ordenamos aquellos entes que vamos reconociendo. Para ello, debemos saber diferenciar muy bien los criterios distintivos pertinentes en cada caso, pudiendo así establecer qué entes entrarán dentro de cada grupo. De esta forma, evitamos confundir un tipo con otro. Sin embargo, Scruton nos anima precisamente a que incurramos en esta clase de confusiones, mediante una generalización incorrecta. Toma unas características que no son comunes a todos los humanos, pero, sobre la base de que son muy habituales entre ellos, les pone la etiqueta de características "típicamente" humanas. El siguiente paso consiste en argumentar que habremos de actuar como si aquellos humanos que no poseen tales capacidades las tuviesen, pues estas son "típicas" humanas. El carácter falaz de esta reducción es fácilmente constatable. Podemos comprobarlo a la luz de un ejemplo. Si tomamos por bueno el argumento de Scruton podremos afirmar, por ejemplo, que, dado que la mayoría de los europeos no son suecos, ser europeo equivale a no ser sueco. Un ejemplo así simplemente ilustra el hecho de que el paso del "casi todos" al "todos" no está justificado. Todos los seres humanos, como es obvio, se encuentran incluidos en el tipo constituido por los seres humanos, pero *no* en el tipo constituido por los que Scruton denomina "agentes racionales". Y, como apunta R.G. Frey,

> mentally-enfeebled humans belong to an species capable of producing Beethovens, Mozarts and Schuberts, but that in no way makes *them* composers.[490]

Y esto resulta significativo porque Scruton solo nos dice lo que ocurre cuando se dan las que llama "condiciones normales" (posesión de ciertas capacidades), pero no nos muestra qué pasa cuando estas no están presentes. No se nos da ninguna razón que explique por qué en este segundo caso la respuesta será la misma, con lo que algo así no puede ser asumido. Por lo tanto, de guiarnos por criterios como los sostenidos por Scruton, los seres humanos arriba referidos continuarán siendo privados de consideración moral, junto a los animales no humanos. Ello aun a pesar de sus intentos, fallidos, por evitarlo.

iii) *Inversión del argumento*. Finalmente, es interesante observar que este argumento podría ser también invertido. Supongamos que un ser posee las capacidades que tomamos por moralmente relevantes, pero que coincide que este es miembro de un grupo o especie en el que la mayoría carece de tales capacidades (podemos recordar aquí de nuevo el caso del Superchimpancé presentado por McMahan).[491] De acuerdo con lo que este criterio prescribe, deberíamos tratar a este ser de modo conforme no a sus capacidades de hecho, sino a las que poseyese la mayoría de los miembros de su grupo.

Si rechazamos esto hemos de renunciar a que el trato de un ser dependa no de sus propios atributos (y sus consiguientes intereses), sino de aquellos que son más comúnmente compartidos dentro del grupo al que pertenece.

[490] Frey & Paton, "Vivisection, Morals and Medicine", p. 235.

[491] Véase a este respecto el análisis efectuado en Scott, "The Species-Norm Account of Moral Status".

3.6.9.3. El valor de los cuerpos que típicamente encarnan los seres que poseen ciertas capacidades

Otro argumento similar al que acabamos de ver ha sido defendido por Scott Campbell, que ha afirmado que

> all human bodies have value in themselves because they are things that tipically embody people.[492]

Dado el contexto en el que usa este argumento, parece que, al hablar de "people", se está refiriendo Campbell a aquellos seres dotados de ciertas capacidades que, como hemos visto, se toman como paradigmas de lo que es un ser humano.

Esta posición apela ciertamente a un criterio bien distinto del anterior, pero en términos prácticos resulta muy cercano a él, en la medida en que hace alusión a una circunstancia "típica" como fuente de lo que resultará relevante. Ya hemos visto en qué sentido esto es objetable.

Por otra parte, parece que lo que consideramos valioso no son nuestros cuerpos, sino lo que estos nos permiten vivir. Si lo valioso fueran los cuerpos en sí tendríamos que dedicarnos a cuidar estos por encima de las preferencias al respecto de los individuos de cuyos cuerpos estuviésemos hablando. Así, el disfrute de nuestras vidas se sacrificaría a favor de la conservación más adecuada de nuestros cuerpos, de manera semejante a como ocurría en el caso del biocentrismo. Prohibiríamos todo hábito perjudicial para la salud y toda práctica peligrosa –como los deportes de riesgo o los viajes–. (Y tal vez tendríamos que intentar conservar nuestros cuerpos intactos en la medida de lo posible tras la muerte, embalsamando a los fallecidos o adoptando otras técnicas más sofisticadas). Todo esto choca con

[492] Campbell, Scott, "Animals, Babies and Subjects", *Southern Journal of Philosophy*, 39, 2001, 157-69, p. 164.

lo que hemos visto respecto de qué es lo que parece que debemos considerar moralmente relevante.

3.6.9.4. Polisemia

Una confusion semejante a otras que hemos visto con anterioridad va a ser la que muestre en su planteamiento Alan White. Esta va a venir dada por una utilización de los términos empleados que incurre en un equívoco. Podemos constatarla en una afirmación como la siguiente:

> it is not being argued that it is right to treat one species less considerately than another, but only that one species, that is, a person, can sensibly be said to exercise or waive a right, be under obligation, have a duty, etc., whereas another cannot, however unable particular members of the former species may be to do so.[493]

La redacción de este pasaje resulta un tanto confusa, y ello es así fundamentalmente por los equívocos lingüísticos en los que se incurre en él. Hemos visto ya que es cuestionable que el hecho de que no podamos reconocer obligaciones propias sea un criterio relevante para no ser excluido moralmente. Ahora bien, independientemente de esto, lo cierto es que tampoco se va a poder afirmar que una especie como tal vaya a poder tener tal capacidad. Únicamente los individuos, no los grupos como las especies, pueden poseer esta, de hecho, solo algunos individuos la poseen. De ahí que no proceda identificar como sinónimos "especie" y "persona", como hace White al decir "one species, that is, a person". El resto del argumento descansa sobre este error, incluyendo la evidente contradicción

[493] White, Alan, "Why Animals Cannot Have Rights", in Regan & Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, 119-21, p. 121.

planteada cuando, poco después, reconoce White que miembros particulares de esa especie a la que ha llamado persona no son ellos mismos, a su vez, personas.

La segunda confusión basada en términos lingüísticos en la que incurre este autor sigue teniendo que ver con el uso del término "persona". Afirma White:

> A right is related to and contrasted with a duty, an obligation, a privilege, a power, a liability [...] In the full language of "a rights" only a *person* can logically have a right because only a person can be the subject of such predications. Rights are not the sorts of things of which non-persons can be the subjects, however right it may be to treat them in certain ways. Nor does this as some contend, exclude infants, children, the feeble-minded, the comatose, the dead or generations yet unborn. Any of there may be for various reasons empirically unable to fulfil the full role of a right holder. But so long as they are persons – and it is significant that we think and speak of them as young, feeble-minded, incapacitated, dead, unborn *persons* – they are logically possible subjects of rights to whom the full language of rights can significantly, however falsely, be used.[494]

Es significativo que el propio White se dé cuenta de la contradicción en la que descansa su posición (al decir él mismo que el lenguaje de los derechos es *falsamente* utilizado aquí). Como se constata en cuanto se analiza tal argumento, el error fundamental en el que incurre aquí este autor consiste en confundir los diferentes sentidos asignados al concepto "persona". Esto se ve de manera más clara cuando distinguimos las distintas premisas que asume White en la enunciación de su argumento. La forma de este es la que sigue:

[494] Ibid., p. 120.

1. Solo pueden tener derechos aquellos sujetos que pueden tener deberes, obligaciones, privilegios, poderes y responsabilidades.
2. Quien puede tener deberes, obligaciones, privilegios, poderes y responsabilidades es una persona.
3. Solo las personas pueden tener derechos.
4. Todos los seres humanos y solo ellos son personas.
5. Todos los seres humanos y solo ellos tienen derechos.

A estas alturas estamos ya perfectamente al tanto del hecho de que no todos los seres humanos pueden tener deberes, obligaciones, privilegios, poderes y responsabilidades. Luego es evidente que hay una equivocación en el razonamiento de White, fatal para este. Esta radica en la polisemia del término "persona". A estas alturas seguramente ya podamos imaginar el modo en el que esto tiene lugar.

Existe un sentido comúnmente dado para "persona" como sinónimo de "ser humano". Ahora bien, este no coincide con la acepción técnica que este término recibe en el campo de la ética. Así, en este ámbito se denomina como personas exclusivamente a aquellos agentes con la capacidad de guiarse por consideraciones morales. De esta forma, los niños pequeños, los seres humanos con diversidad funcional intelectual y la mayor parte de los animales no humanos, por lo menos, se ven apartados de la categoría de persona en un sentido técnico, tal como esta es definida por autores como White.[495]

La invalidez del argumento de White radica en que tras utilizar tal vocablo en su acepción especializada en una premisa (la segunda), a continuación (en la cuarta premisa) lo usa dándole el sentido expresado en su acepción coloquial, lo que

[495] Este concepto tiene también su correlato en el ámbito del derecho, en el que se define como persona a aquellas entidades que tiene la posibilidad de emprender acciones legales (es interesante tener en cuenta que tampoco el concepto jurídico de persona coincide con el de ser humano –así, una persona jurídica puede ser una empresa, un organismo público...–).

invalida el argumento. Así, solo cabe dar de manera consistente dos posibles soluciones a la cuestión de quién merece consideración:

a) Si únicamente las personas morales tienen derechos, entonces no solo los animales no humanos, sino también un gran número de seres humanos, como los niños más pequeños o aquellos humanos con diversidad funcional intelectual, carecerán de ellos.

b) Si todos los humanos tienen derechos, entonces el hecho de ser una persona en sentido técnico (sujeto con la capacidad de entender principios morales y guiarse por ellos) no es relevante a la hora de poseer derechos o de merecer recibir consideración moral.

Esto supone que también los animales no humanos podrán estar en tal situación. De esta forma, si eliminamos la confusión derivada de la polisemia del término persona, vemos que la aceptación del criterio de White para la desconsideración de los animales no humanos implicará también la de muchos humanos. La formulación definitiva del argumento quedaría como sigue:

1. Solo pueden tener derechos aquellos sujetos que pueden tener deberes, obligaciones, privilegios, poderes y responsabilidades.
2. Quien puede tener deberes, obligaciones, privilegios, poderes y responsabilidades es una persona en el sentido técnico del término.
3. Solo las personas en el sentido técnico del término pueden tener derechos.
4. Todos los seres humanos y solo ellos son personas en el sentido coloquial del término, pero muchos de ellos no son personas en el sentido técnico del término.
5. Muchos seres humanos no tienen derechos.

Nos encontramos, pues, con la disyuntiva que se nos mostraba cuando examinamos el argumento de la superposición de especies. Si no aceptamos la conclusión a la que llegamos con este argumento habrá de ser porque alguna de sus premisas se encuentra equivocada. Y, puesto que la segunda es de tipo definicional y la cuarta se refiere a un estado de cosas efectivamente existente de acuerdo con las definiciones dadas, tendrá que ser la primera, que es la que acarrea la consideración de tipo moral, la que haya de ser rechazada (y, de modo subsiguiente, también la tercera, que se deriva de ella).

Finalmente, quedaría por ver si transforma la cuestión al argumento de que los niños u otros seres humanos sin determinadas capacidades serían personas en sentido "lógico aunque no empírico" (que aduce White al apuntar: "we think and speak of them as young, feeble-minded, incapacitated, dead, unborn *persons*"). Pero, para ello, necesitamos saber qué es ser persona en un sentido lógico y no empírico. ¿Qué es lo que determina que un sujeto pueda ser definido como tal? Examinemos las distintas respuestas las que podemos disponer:

Podemos simplemente referir que ser persona "en un sentido lógico" equivale a ser miembro de la especie *Homo sapiens*. En ese caso, hemos visto ya que estaremos utilizando una definición del término persona que no coincidirá con el sentido técnico apuntado por White. Si seguimos la acepción técnica que este hace de tal término se concluye que el hecho de nacer como miembro de la especie *Homo sapiens* no le convierte a uno en una persona en tal sentido. Por lo tanto, estaremos ante una cuestión de mera polisemia, y la respuesta que quepa dar será la que hemos indicado algo más arriba.[496]

[496] Parece que muchas de estas confusiones se evitarían si se desechase la acepción del término "persona" como ser humano, distinguiéndose adecuadamente entre ambos conceptos (puede verse a este respecto la distinción ya trazada en Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, II, xxviii, 9 [edición manejada: Dent, London, 1968]). Algo así sería muy conveniente, aunque resulta muy difícil, pues este sentido de "persona" se encuentra ya enormemente arraigado a nivel del habla común. (Esto al margen de que el término "persona" en el sentido de agente moral sea también susceptible de dar lugar a confusiones por su identificación aquí cuestionada con "sujeto moralmente considerable").

Cabría, por otra parte, pensar que ser persona "en un sentido lógico" quiere decir serlo en un sentido potencial, aunque no se llegue a actualizar tal potencialidad. Hemos analizado ya con anterioridad el argumento que hace alusión a tal forma de entender la cuestión. Vimos entonces que la potencialidad no equivale al acto, así como que la consideración que necesitaba un sujeto con una característica en potencia no era la que precisaba un sujeto con tal característica en acto. Y vimos también que, incluso en el caso de que obviásemos tal circunstancia, toda una serie de sujetos humanos (como aquellos con determinadas formas de diversidad funcional intelectual irreversibles o los niños que no tengan la posibilidad de llegar a convertirse en adultos) carecen del potencial de ser persona en el sentido que White utiliza.

Podemos finalmente considerar que es persona "en un sentido lógico" todo aquel sujeto que podríamos imaginar siendo una persona de hecho, aunque no lo sea en la práctica. En otras palabras, lo relevante aquí será el hecho de que podamos pensar imaginativamente que alguien sea una persona. Si cuando estamos frente a un ser en concreto podemos hacer esto, podemos imaginarnos que este ser es una persona, lo consideraremos una persona en sentido lógico, aunque no lo sea en realidad. Si no podemos imaginarnos que lo es, entonces tal ser no será persona en sentido lógico. Quien defienda esta posición podrá aducir que resulta muy difícil hacernos una imagen de un lagarto o un pollo actuando como agentes dotados de la capacidad de tomar decisiones racionales conforme a responsabilidades comprendidas y asumidas por ellos. Y añadirá que, en cambio, resulta mucho más sencillo imaginarse a un niño pequeño creciendo y convirtiéndose en un adulto con tales capacidades (pese a que el niño tal vez sufra una enfermedad terminal y no pueda nunca hacerlo), o a un ser humano con diversidad funcional intelectual disponiendo de las propiedades funcionales de las que gran parte de los humanos disponen y obrando en consecuencia. Un argumento como este no da tampoco la impresión de resultar convincente. En primer lugar, no está nada claro que el supuesto del que parte sea acertado, pues no hay nada que impida que imaginemos que animales no humanos puedan comportarse así (de hecho, en muchos cuentos y en el folklore popular aparecen a menudo referencias a animales no humanos que

hablan, hacen conjeturas y asumen responsabilidades, como si tuviesen capacidades intelectuales como las que exige White para ser persona). En cualquier caso, solo para poder tratar con el argumento, vamos a asumir el supuesto de que nos es más fácil imaginar como personas a individuos humanos. Pues bien, si ello puede ser así es porque estamos acostumbrados a ver a otros humanos comportándose de ese modo, algo que no ocurreen el caso de otros individuos (como el lagarto o el pollo). Todo tiene que ver, luego, con la imagen mental que de cada uno de los sujetos en cuestión nos hacemos (seguramente ligada en gran parte a la apariencia externa de estos). Si viviésemos en un mundo en el que hubiese lagartos que tuviesen la posibilidad de asumir responsabilidades y reflexionar sobre ellas, la idea de otros lagartos actuando de ese modo nos resultaría mucho más normal. Pero, en último caso, todas las diferencias que podamos establecer entre unos y otros sujetos no responden más que a nuestra visión de ellos. Una visión que no viene determinada por las características que de hecho estos puedan tener, sino por factores tan fortuitos como los que hemos referido (nuestra posibilidad de imaginar algo). Algo así, pues, no parece que deba servir para establecer una diferencia a la hora de determinar los atributos que tales individuos tengan por sí mismos. Nuestra capacidad para imaginarnos a unos sujetos u otros en una determinada situación, podría, como mucho, justificar que denominásemos a algunos de ellos “personas imaginarias” desde nuestra propia perspectiva, pero no personas en un sentido lógico.

3.6.9.5. Cultura

Otro de los argumentos que han sido planteados en defensa del antropocentrismo pasa por indicar que todos los seres humanos, por igual, tendrían en común el hecho de ser seres culturales. Este argumento, como los anteriores, descansa en una apelación a un criterio relacional que precisa en última instancia de la existencia de seres dotados de ciertas capacidades individuales. La pertinencia

de un criterio de este tipo ha sido defendida, entre otros, por Murray Bookchin, que afirmará:

> People, far more than any other animal species of which I am aware, are intensely *cultural* beings.[497]

Su intención al hacerlo será mostrar que ello supondría una diferencia moralmente relevante entre los humanos y los demás animales.[498]

Un criterio moralmente irrelevante

La cuestión en este punto es: ¿en qué sentido podemos decir que el hecho de ser seres culturales nos convierte en seres particularemente valiosos? Podemos intentar responder a esta pregunta de varias maneras diferentes. Quizás el hecho de que un ser pueda adquirir una cultura es algo que muestra que puede tener ciertos

[497] Bookchin, Murray, "Where I Stand Now", in Bookchin, Murray & Foreman, Dave, *Defending the Earth. A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*, South End Press, Boston, 1991, 121-33, p. 126. Hace Bookchin esta afirmación para argumentar que los seres humanos no se encuentrarían ya regidos por los condicionantes naturales que determinarían el modo de existencia de los demás animales. Sin embargo, introduce esta idea precisamente cuando se pregunta por qué nuestra vida tiene un valor no comparable al de los demás animales. Pese a lo confuso de la argumentación de este autor, que no llega a definir con claridad qué criterio establece como moralmente relevante y en base a qué motivos, en este punto parece que el hecho de ser un ser cultural resulta el factor diferencial en función del que Bookchin defiende la exclusión moral de los animales no humanos.

[498] La defensa que lleva a cabo Bookchin del antropocentrismo es más compleja (y poco estructurada). Así, aludirá también a otros criterios además de este. Dirá, por ejemplo: "The "intrinsic worth" of human beings is thus patently exceptional, indeed extraordinary" (Bookchin, Murray, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Montreal, Black Rose Books, 1990, p. 45).

intereses no necesariamente ligados al carácter cultural que tal ser posee. Una naturaleza cultural sería entonces una suerte de síntoma, un indicador que nos podría ayudar a ver que tal ser tendría intereseses, pero que no sería en ello mismo la causa de que los tuviese. Para justificar esta posición necesitamos un argumento que muestre que la posesión de cultura es algo moralmente relevante en sí mismo.

William Paton, cuyas respuestas al argumento de la superposición de especies hemos visto ya con anterioridad, ha presentado un argumento en apoyo al criterio relativo a las capacidades culturales. Ha defendido que la razón por la que los seres humanos pueden privar de plena consideración a otros animales es que han conseguido grandes logros a lo largo de la historia. Afirmará Paton que los seres humanos poseen una característica diferencial, un rasgo determinante que los distinguiría de los animales no humanos. Este será el hecho de ser seres histórico-culturales, que pueden ir acumulando, generación tras generación, la experiencia que han ido adquiriendo otros miembros de su misma especie:

> There is one respect in which the human has come increasingly to distance himself from the animal – namely the capacity to accumulate his experience by the spoken and (especially) by the written and printed word. This means that successive generations build on their predecessors' achievements not (as with a crystal, an anthill or a coral reef) more and more of the same, but continually changing what they build.[499]

De esta manera, cada individuo humano participaría de la historia de la evolución de la especie en su conjunto, así como, en consecuencia, de sus distintos avances y logros en todos los distintos ámbitos en que aquella se desarrolla (científico, técnico, artístico...), colaborando en su conquista y sacando partido de ellos.

[499] Frey & Paton, "Vivisection, Morals and Medicine", pp. 232-33.

> Nor must this human capacity be linked only to the 'normal' human in perfect health. Human achievement owes much to the deformed, diseased, epileptic and insane [...] achievement is not restricted to geniuses, but can pervade all levels of personal and social relationships.[500]

Una idea semejante ha sido presentada por Nozick, al indicar:

> We see humans, even defective ones, as part of the multifarious texture of human history and civilizations, human achievements, and human family relations.[501]

La idea que pretenden hacer valer autores como Bookchin y Paton es la de que la posesión de cultura resultaría un fenómeno que, además de ser exclusivamente humano, resultaría moralmente relevante, permitiendo la exclusión moral de los animales no humanos.

El hecho es que no parece que una cultura pueda ser algo valioso en sí mismo: una cultura no es un ente que pueda tener conciencia de lo que le está ocurriendo ni, por ello, ser perjudicada ni beneficiada en tal sentido. Una cultura no es, por lo tanto, un ser que tenga intereses propios. Tampoco es este el caso de los logros de la humanidad: no son estos logros tampoco entidades con la capacidad de sufrir o disfrutar. De acuerdo con esto, el único recurso que queda para afirmar el valor de aquello a lo que llamamos "cultura" será el de la relevancia que esta pueda tener para hacer que los intereses de quienes la poseen resulten más significativos. Este parece ser el caso, pues de hecho el valor de las grandes obras (estéticas, científicas...) de la humanidad al que apela Paton, puede ser unicamente reconocido

[500] Ibid., p. 233.

[501] Nozick, "Do Animals Have Rights?", p. 308. De modo interesante, tras afirmar esto afirma este autor: "But, if we are asked to state the morally relevant difference between all of human civilization and the animal kingdom we may find ourselves, understandably, without any succint answer" (ibid., p. 309).

como tal en relación al beneficio que ha revertido a los propios humanos o a otros posibles beneficiarios, si es que estos existen. Ahora bien, al ser esto así, si el valor de la cultura se deriva del que tienen otras entidades, entonces eso quiere decir que la cultura no puede ser vista ya como la fuente asignadora de relevancia moral, ya que la propia relevancia moral que ella pueda tener le ha venido de fuera. Si la relevancia moral de la cultura no depende de sí misma, sino de cómo esta afecte a ciertos sujetos, entonces son estos sujetos los que dotan de valor a la cultura, y no a la inversa. El criterio para la relevancia moral habría de ser buscado en otro sitio. Comprobamos así la circularidad del argumento a favor de la relevancia moral de los logros culturales. Si estos solo pueden ser valiosos en tanto que benefician a ciertos sujetos, no podemos afirmar a su vez que tales sujetos son considerables moralmente porque participan de dichos logros culturales. Entendemos que la cultura es algo positivo solo una vez que aceptamos que beneficiar a determinados individuos es positivo.

De este modo, no parece de recibo que podamos dar una justificación de por qué la mejora del bienestar de tales individuos es positiva indicando que lo es porque son seres culturales y la posesión de una cultura es algo estimable. La petición de principio es clara. Con lo cual, en definitiva, no podemos más que concluir que no hay argumentos convincentes para aceptar que el hecho de ser seres culturales, que han desarrollado y utilizan herramientas y que a lo largo de su historia han levantado toda una serie de grandes obras técnicas y artísticas, pueda ser moralmente relevante.[502]

[502] Podría pretenderse salir de este argumento circular sosteniendo que la cultura humana podría ser un elemento neutral en la mejora de la condición de los distintos entes, no necesariamente humanos. Sin embargo, el hecho es que los logros culturales humanos no han supuesto un beneficio para los animales no humanos, sino que más bien han tenido y tienen unas consecuencias muy negativas para ellos.

Un criterio que (aun si fuese relevante) no serviría de base al antropocentrismo

Una vez que hemos visto que hay que dudar de que este criterio pueda ser considerado moralmente relevante, cabe recordar también, en este punto, lo que nos venía a mostrar el argumento de la superposición de especies. Si lo que resulta moralmente relevante es el hecho de ser un ser cultural, entonces nos encontraríamos con que habría muchos seres humanos que carecerían de ellas. La respuesta que dará a esto Paton consiste en que, en la consecución de estos logros habrían jugado un rol importante no solo las y los grandes genios habidos a lo largo de la historia, ni tampoco exclusivamente aquellos adecuados al patrón de "normalidad" dentro del grupo humano que, como hemos visto, muchos autores defienden (definido por la posesión de las capacidades cognitivas y otras a las que hemos hecho ya referencia repetidamente). En opinión de Paton, todos los seres humanos participarían en la consecución de tales logros, incluidos aquellos que carezcan de tales capacidades. Con esta respuesta no solo se esquivarían las objecciones del argumento de la superposición de especies, sino que se negaría que la apelación a las capacidades culturales pueda ser considerada un criterio basado en la posesión de determinadas capacidades individuales. De algún modo, tiene su lógica entender que solo en apelación al grupo del que formamos parte se pueda decir que seamos seres culturales, sin necesidad de apelar a las características de cada sujeto. De esta forma, el hecho de no cumplir los estándares intelectuales aludidos en anteriores apartados (como la posesión de determinadas capacidades intelectuales, o el uso de un lenguaje complejo) no parecería una objeción a la hora de formar parte de la sociedad y participar de la cultura humana.

Una afirmación como la anterior depende, por supuesto, de la forma en que definamos el hecho de ser cultural. Según sea el modo en que lo hagamos, así podremos sacar una conclusión como la defendida por Paton o negar su pertinencia. Veremos a continuación varias posibilidades distintas de entender a qué nos referimos cuando hablamos de "ser cultural". Comprobaremos al hacerlo que, sea cual sea la definición que acordemos, no va a haber ninguna de ellas que

permita el establecimiento de una línea diferencial que separe a humanos de no humanos. Ello será así incluso aunque concedamos que el hecho de que seamos seres culturales no equivale a que como individuos poseamos determinadas capacidades que nos faculten para ello.

Distintos sentidos en los que es posible afirmar que estamos ante seres culturales

Podemos diferenciar tres distintos modos en los que entender en qué consiste ser cultural. El primero se definirá por la posibilidad de ser afectado por la cultura, el segundo, por la creación cultural y el último, por la adaptación a patrones culturales.

i) Ser afectado positiva o negativamente por las creaciones culturales

Podemos querer señalar, simplemente, que somos sujetos que nos beneficiamos de un conjunto de ventajas culturales, aunque no hayamos participado en el desarrollo de estas. De tal modo, no se nos exigiría para ser seres culturales el ser agentes culturales, en el sentido de ser nosotros o nosotras los sujetos que, hablando en un sentido estricto, creamos la cultura, ideamos y damos cuerpo a las distintas aportaciones que constituyen lo cultural. Será suficiente con que seamos individuos que nos beneficiamos de tales ventajas. Ahora bien, es preciso clarificar un poco más a qué nos habremos de referir entonces. Si lo importante no es el hecho de originar las ventajas culturales, sino el de poder beneficiarse de estas, podemos estar entonces hablando de dos cosas distintas, pues tal afirmación puede ser interpretada de modo doble. En primer lugar, podemos estar planteando que el requisito exigido es el de la *posibilidad* de participar de aquello que proporciona la cultura, esto es, el hecho de que podamos beneficiarnos de las ventajas culturales, aunque en este momento no lo estemos siendo. En

segundo lugar, se puede defender que a quien se refiere este criterio no es a aquellos sujetos con la capacidad de ser beneficiados, sino a los que lo están siendo ya *de modo efectivo*. Veremos a dónde nos lleva cada una de estas opciones.

a) *Posibles receptores de las ventajas y desventajas culturales*. Si nos quedamos en el ámbito de lo posible, nos damos cuenta de que el dominio que este criterio viene a dibujar acaba por coincidir, dado que estamos en el ámbito de lo potencial, con el de todos aquellos seres con la capacidad de ser afectados negativa o positivamente. Esto es así porque en principio, potencialmente, una cultura puede revertir beneficios a todos aquellos y aquellas que pueden ser beneficiados. De esta manera, si aceptamos esta opción, todos aquellos sujetos con capacidad de sufrir y disfrutar serán considerables moralmente, pues cabe conjeturar para cada uno de ellos una forma posible en la que podamos actuar en su beneficio o perjuicio valiéndonos de medios (tanto presentes como posibles) disponibles gracias a nuestro desarrollo cultural. Y llegado este punto cabe que nos preguntemos: ¿para qué este rodeo? Obsérvese que lo que se ha hecho es afirmar que, si los beneficios y perjuicios cuya raíz se encuentra en el fenómeno cultural pueden afectarnos, entonces no solo tales ventajas y daños, sino todos los beneficios y perjuicios que en general podamos sufrir, han de ser tenidos en cuenta. Pero un criterio así resulta ciertamente extraño, pues no termina de quedar claro cómo los perjuicios o beneficios que la cultura proporciona pueden constituir una fuente de valor para los demás beneficios o perjuicios que de manera general podamos recibir. Más bien parece que la inferencia debería realizarse a la inversa: la posibilidad de recibir perjuicios o beneficios proporciona razones para que se deban tener en cuenta nuestros intereses. Y es de ahí de donde se deriva que lo sean también en los casos en los que la fuente de tal daño o beneficio sea una cuestión de carácter cultural.

b) *Receptores de hecho de las ventajas y desventajas culturales.* Ante esto podemos, por el contrario, referirnos únicamente a quienes se encuentran siendo afectados o afectadas *de facto* por los logros culturales. Puede parecer que con ello estaremos trazando un dominio más reducido, que se acote en exclusiva en torno al

grupo humano. Pero en realidad no va a ser así. Por el contrario, se producirá una situación en la que no se va a establecer una barrera moral de especie, pues no todos los seres humanos se van a ver protegidos por ella. Y es que si tal consideración les es debida no en función de sus características propias, sino por el hecho de ser seres que se benefician de la cultura desarrollada por otros sujetos humanos. Así, quienes se hallen en una situación en la que se vean privados o privadas de tal beneficio no recibirán consideración moral alguna. Se puede aducir contra esto que en la práctica ningún ser humano va a dejar de beneficiarse de las ventajas culturales presentes en la cultura en la que nazca (pese a que pueda ser perjudicado también, y de modo más significativo, por ellas). Sin embargo, incluso aunque aceptásemos sin reservas tal idea, ello serviría de cobertura únicamente a aquellos seres humanos que ya hubiesen sido beneficiados en algún momento de su vida por las creaciones culturales. De esta forma, no habría objeción alguna que plantear si decidiésemos utilizar a seres humanos para cualquier uso que gustásemos, solo a condición de que desde el momento en el que comenzasen a existir les negásemos cualquier beneficio resultado de los logros culturales. Siguiendo esta perspectiva, podríamos desconsiderar y utilizar para cualquier fin a los recién nacidos humanos. Con esto, se viene abajo la idea de que podemos justificar una posición antropocéntrica apelando a este criterio.[503]

[503] Por otra parte, no está tampoco de más indicar que si definimos nuestra condición de seres culturales simplemente sobre la base del hecho de que participamos de una cultura como receptores, sin necesidad de ser también sujetos activamente transformadores de esta, entonces resulta obvio que serán también seres culturales todos los animales que hoy en día se ven afectados por los logros culturales. No va a ser necesario que hayan desarrollado ellos una cultura propia: al participar de la que un gran número de seres humanos (aunque no todos) han creado, habrán de pasar a ser definidos como seres culturales.

Obsérvese que el hecho de que constatemos esto no implica que consideremos que efectivamente tal participación de la cultura sea en el cómputo final beneficiosa para estos animales. Como ya hemos visto, participar puede implicar no solo recibir beneficios, sino también en muchos casos perjuicios. Y en la inmensa mayoría de los casos es esto último

ii) Creación cultural activa

Ahora bien, quizás consideremos que, realmente, lo que nos convierte en seres culturales no es lo que acabamos de ver. Puede parecer que tal primera definición resulta insuficiente, y que lo que nos ha de interesar no debe ser tanto el modo en que podemos participar sin más, pasivamente, del fenómeno cultural, sino si podemos hacerlo de una forma activa. Sin embargo, una tentativa de fundamentar una distinción antropocéntrica en este criterio va a fracasar igualmente, pues claramente excluye también a muchos seres humanos situados en grupos ya señalados con anterioridad. Si aceptamos que la creación cultural activa es lo que define el hecho de ser cultural, parece claro que estaremos apelando a una capacidad individual (la de poder ser creador en el sentido referido). Con ello, lo que ocurre de hecho es que los argumentos empleados de forma general en el caso de las defensas del antropocentrismo que apelan a las capacidades individuales van a entrar en juego también aquí. Es cierto que va haber muchos humanos (como serán, por ejemplo, aquellos con diversidad funcional intelectual leve) que participarán activamente en la creación de cultura pese a no poseer las posibilidades funcionales intelectuales poseídas por la mayoría de los miembros del

---

lo que les ocurre a los animales no humanos cuando nos referimos a cómo les afecta nuestro desarrollo cultural. Aunque puedan darse algunas excepciones aisladas, claro está, lo normal es que cuando se habla de beneficiar a los animales es porque de tal ayuda se va a sacar algún provecho posterior. Lo habitual es que ello se haga en el contexto de algún ámbito en el que sean utilizados como recursos (por ejemplo, cuidando de los animales para que no perezcan tras un experimento en un laboratorio).

Una de los casos excepcionales en los que los animales no humanos se podrían beneficiar de determinadas ventajas culturales serían aquellos en los que algunos seres humanos se valen de estas para oponerse a las prácticas que suponen la discriminación y consiguiente uso de los animales no humanos, y como resultado de ello, cuando estos tienen éxito, el perjuicio que se iba a ocasionar a los animales deja de sufrirse (estos serán ejemplos de lo que más adelante denominaremos “bienes extrínsecos”, al constituir no bienes experimentados como tales, sino únicamente la eliminación de daños).

grupo humano. Pero este no va a ser el caso de toda una serie de seres humanos, como aquellos con diversidad funcional intelectual notable o los niños muy pequeños o pequeñas.

iii) Seguimiento de patrones culturales

Finalmente, cabría concebir un tercer sentido para lo que denominamos "ser cultural". Se podrá plantear que alguien es un ser cultural solo en la medida en que sea capaz de comprender un determinado patrón de conducta cultural, y de dirigir su comportamiento de un modo acorde a este. No se nos requeriría aquí, para poder adecuarnos a tal criterio, que tuviésemos que ser nosotros mismos o mismas sujetos creadores de tales patrones, del mismo modo en que no se nos exigiría haber contribuido activamente al desarrollo de aquellos avances culturales de los que seríamos, sin embargo, partícipes. Con todo, nuestra participación no sería pasiva, pues implicaría un reconocimiento consciente de las pautas culturales que seguiríamos.

Es posible que un criterio como este no sea tan restrictivo como el anterior (aunque puede plantearse si la asunción práctica de un patrón cultural no ha de conllevar un acto creativo a su vez, si la interpretación no es también en cierto modo producción). Con todo, resulta claro que también en este caso se vería excluido un amplio colectivo de seres humanos, impidiéndose una justificación del antropocentrismo sobre esta otra versión del criterio alusivo a la cultura. Y una vez más cabrá apuntar que ello es debido a que, en realidad, al formular de tal modo este criterio lo que estamos haciendo es una apelación a las capacidades individuales, pues son estas las que permiten que alguien pueda seguir un cierto patrón cultural.

Así, en definitiva, vemos que ninguna de las posibles formas de entender este criterio (el hecho de ser seres culturales) permite establecer una distinción entre

seres humanos y otros animales, al margen ya de que, como hemos visto, esta no pueda ser justificada como moralmente pertinente.

Comprobamos con esto, por otra parte, que es dudoso que podamos considerar que estemos aquí ante un criterio de tipo relacional no ligado a las capacidades individuales. No hemos discutido esta idea en un principio debido a que sus defensores afirman que así es. Pero, cuando analizamos la cuestión, encontramos que, al final, las capacidades individuales hacen aparición como un elemento necesario para la comprensión del modo en el que el argumento puede funcionar.

Podría sostenerse en este punto que la defensa de la cultura como un criterio moral puede ser emprendida de dos modos. Puede afirmarse que los seres humanos deberían ser favorecidos en nuestras decisiones morales por el hecho de ser seres culturales, o se puede argumentar, alternativamente, que dado que la especie humana es una especie cultural, sus miembros tendrán un valor particular. Si defendemos la primera posición nuestra posición constituirá una defensa del antropocentrismo que el argumento de la superposición de especies podrá rebatir. Pero ¿qué ocurrirá si mantenemos el segundo punto de vista? ¿Será todavía cuestionable de tal modo nuestra posición? La cuestión aquí radicaría en que no es posible defender la segunda posición si no es en dependencia de la primera. Decir que una especie es cultural no es señalar un determinado atributo metafísico que esta tiene por algún motivo esencial independiente de las características de sus individuos. Por el contrario, implica solo señalar que sus miembros son seres culturales. De esta manera, que lo que se ha indicado en relación a quién ha de ser considerado un ser cultural vendrá aquí al caso. Hemos visto con anterioridad, al dar cuenta de otro criterio, el ejemplo de los bebés espartanos condenados o condenadas a morir. Estos nunca pudieron convertirse en seres culturales, incluso aunque pertenecían a la especie humana. De acuerdo a este criterio moral, no habría nada condenable, pues, en tal práctica. La pertenecia a la especie no se encuentra en ella misma bidireccional y necesariamente ligada al hecho de ser cultural. Factores relacionales, así como las capacidades individuales poseídas por quienes establecen las relaciones pertinentes, lo hacen posible.

La discriminación temporal dentro del grupo humano

Podemos añadir todavía otro argumento que nos puede ayudar a ver de qué forma la apelación a los grandes logros conseguidos en la historia de la humanidad no tiene éxito a la hora de dar una razón que pueda fundamentar el antropocentrismo. Este es el de que tal criterio supone también una diferenciación moral de carácter temporal dentro del grupo humano.[504] Ello se debe a que, aunque aludamos a la valía de las grandes obras de la humanidad, habremos de reconocer que estas son relativamente nuevas en lo que ha sido la existencia de la especie humana sobre la faz de la tierra. De esta forma, al establecer una diferenciación moral sobre la base de nuestros logros tecnológicos estaríamos estableciendo una distinción efectiva en lo que toca a la consideración moral dada dentro del propio grupo humano, conforme a un criterio exclusivamente cronológico. Afirmaríamos que los humanos nacidos antes de que tales "grandes obras" hubiesen visto la luz habrían carecido de los atributos precisos para ser merecedores de consideración moral, pues esta sería tan solo patrimonio de quienes hubiesen vivido a partir de que tales obras fueran llevadas a cabo. A pesar de ello, considerando el conjunto de nuestras características y posibilidades funcionales, es evidente que no diferimos sustancialmente de nuestros antepasados inmediatamente anteriores a la invención del carro de ruedas. Y, por otra parte, tan humanos fueron aquellos que nacieron poco antes del desarrollo de la escritura como lo podemos ser nosotras y nosotros.

Puede ser interesante apuntar que se ha recurrido a este mismo argumento, hasta hace no mucho, para afirmar la inferioridad de aquellos seres humanos provenientes de las llamadas culturas ágrafas. El hecho de que estos colectivos humanos hayan carecido de una tecnología como la poseída en occidente, de que no hayan presenciado avances como los celebrados por Paton, ha sido precisamente

[504] Como vimos ya anticipado (cuando se presentaron los argumentos de la superposición de especies y de la relevancia), el argumento que aquí se introduce podría ser desarrollado igualmente en el caso de otros criterios (fundamentalmente, aquellos que tienen que ver con las capacidades individuales). Ahora bien, resulta aquí particularmente aplicable.

la razón invocada a lo largo de la historia para que les fueran asignados los más variados calificativos (desde "primitivos" –adjetivo, recuérdese, utilizado también por Leahy al referirse a los animales no humanos como seres moralmente irrelevantes– a "salvajes" –otro término comúnmente empleado para hablar de los animales no humanos–). Una designación a la que siguió la consiguiente adjudicación de valores: lo que se llamó su "primitivismo" fue justamente el motivo aducido para justificar su explotación y destrucción. Y es necesario poner de manifiesto en este punto que si se acepta el argumento de las "grandes obras", del avance científico-técnico, que plantea Paton, se afirma que una diferenciación en la consideración moral como esta es perfectamente legítima y pertinente. De hecho, todavía ciertas comunidades humanas han permanecido aisladas hasta hace muy poco: según la propuesta de Paton entrarían en el grupo de los sujetos a excluir moralmente. Esto muestra de nuevo que estamos aquí ante un criterio que no solo permite la consideración desfavorable de los animales no humanos, sino también la de muchos seres humanos existentes en la actualidad. Ello, además de ser contraintuitivo, hace que tal criterio no pueda ser invocado para justificar el antropocentrismo.

Por lo demás, estas consecuencias del recurso a los logros culturales es probable que nos ayuden a comprender todavía con más claridad lo que ya se ha apuntado más arriba: lo inadecuado que resulta un criterio así. Parece que las capacidades de los seres humanos no habrían variado significativamente en el lapso de tiempo necesario para levantar la construcción de una pirámide o el descubrimiento del teorema de Pitágoras. Plantear que la consideración moral que abuelos y nietos hayan de tener deba ser tan diferente entre sí no parece que tenga mucho sentido. Es muy cuestionable que un cambio así de diametral se pueda dar tan solo en cuestión de unas cuantas generaciones. El hecho de que en el tiempo transcurrido entre la vida de unos y otros se haya descubierto la pólvora o levantado una gran estatua no parece que sea un motivo para justificar esto (al margen de que, en cualquier caso, habría que establecer de un modo más o menos claro a partir de qué momento consideraríamos que estamos ante logros culturales relevantes a tales efectos: ¿dónde pondríamos el límite?, ¿en el descubrimiento de

la agricultura, en el de las leyes de Newton, en la construcción del Partenón, en la del primer satélite...?). Tampoco se puede decir que los atributos susceptibles de ser moralmente relevantes de un sujeto que haya nacido en una comunidad ágrafa en el Amazonas puedan realmente diferir de las que tenga un individuo nacido en una ciudad occidental. De modo que lo dicho aquí viene a subrayar lo apuntado al negar la relevancia moral de este criterio.

Cabría tal vez responder a esto que en los grandes logros de la humanidad habrían participado también aquellos humanos nacidos o nacidas con anterioridad a ellos, pues hubiesen participado del progreso que los tuvo por resultado. Pero aun aceptando esta distorsión tan forzada del argumento, el hecho es que vendría a suponer de nuevo una barrera arbitraria. ¿Por qué no considerar a los animales nacidos con anterioridad a pesar de que todavía no eran parte de lo que se ha convenido en llamar especie humana?

Una nueva infravaloración de las capacidades de los animales no humanos

Lo que acabamos de ver da pie a otro comentario a mayores. Una vez cuestionado que este criterio resulte relevante se puede también señalar que la idea de que solo los humanos pueden ser considerados seres culturales es asimismo cuestionable (el hecho de que tengamos que hacerlo aquí muestra que efectivamente este punto apela tanto a relaciones como a capacidades). Un gran número de animales no humanos manifiestan la posesión de atributos que en ocasiones se consideran culturales. Ello puede comprobarse de manera singular en lo que atañe al uso de herramientas. La construcción de nidos o madrigueras, que una enorme variedad de animales realiza, supone ya una práctica de este tipo, una relación con el entorno en la que este es modificado con fines instrumentales.[505]

[505] Se podrían citar un gran número de casos de este tipo de interacción con el medio. Entre los invertebrados nos proporcionan ejemplos de esto, entre otros, los cangrejos, que utilizan conchas como protección, o los pulpos, que usan púas de fisalia para cavar. Entre

Puede apuntarse, no obstante, que, en la medida en que tal uso viene condicionado genéticamente y no es el producto de una transmisión de información obtenida mediante el aprendizaje, no se podría hablar propiamente de cultura. (Mosterín ha indicado esto al definir cultura como "información transmitida por aprendizaje social").[506] No obstante, adecuándonos a esta definición podemos todavía señalar la presencia del fenómeno cultural en animales no humanos. Determinadas prácticas llevadas a cabo por animales no humanos tienen un origen histórico, en el sentido de que se desarrollan en la historia de las comunidades de ciertos grupos de animales. Tomemos el caso de los chimpancés. En lo que atañe a estos animales en relación a esta cuestión, lo más significativo posiblemente no sea ya el modo en que utilizan sus herramientas, adecuando sus usos conforme a determinadas técnicas, ni que las elijan previamente, para valerse de aquellas más apropiadas. El hecho posiblemente más reseñable es que tales usos varían con respecto a la zona geográfica, esto es, al *área cultural* a la que los individuos pertenecen, mostrando así su dependencia de factores claramente aprendidos.[507] Y ello ocurre asimismo en

---

las aves, podemos fijarnos en el caso de las cacatúas, que utilizan hojas para recolectar nueces sin que estas se les caigan. Entre los mamíferos, las nutrias se valen de piedras planas a modo de yunques para partir conchas y otros, como los castores, llegan a hacer considerables intervenciones en el medio.

[506] Ver Mosterín, Jesús, *Filosofía de la Cultura*, Alianza, 1993, Madrid, p. 16.

[507] Se han llegado a distinguir hasta tres áreas distintas en la cultura de los chimpances, definidas por el tipo más característico de herramienta del que estos animales se valen. En cada una de estas, distintas técnicas para la obtención de alimento serían transmitidas de generación a generación. Así, en una primera área, localizada en África occidental (en la zona que va de Costa de Marfil a Senegal), los chimpancés usan piedras previamente seleccionadas para romper distintos frutos, utilizando para esto una piedra plana a modo de yunque y otra más pequeña para partir aquellos. En otra área (en Guinea Ecuatorial y al sur de Camerún) se valen de bastones que manejan para remover a tierra con el fin de capturar termitas. Y finalmente, en una tercera zona situada al oriente de África (en la que se encontrarían las áreas de Gombe y Mahale), utilizan, también con el fin de cazar termitas, tallos y hojas. La presencia de estas zonas culturales diferenciadas viene a

el caso de otros animales. (Luke Rendell y Hal Whitehead han mostrado que podemos encontrar patrones culturales entre los cetáceos. Así, se ha hallado que en su comunicación sonora las orcas poseen distintos patrones (que quizás podríamos llamar "dialectos" varían de zona a zona).[508] Estos son solo ejemplos de capacidades que los animales no humanos poseen que pueden ser difíciles de vislumbrar en condiciones normales. Debemos, en realidad, ser cuidadosos para no concluir que los animales no humanos carecen de ciertas capacidades de cuya posesión podemos no estar dándonos cuenta.

De este modo, constatamos que ni el uso de herramientas, ni la posesión de cultura, ni el hecho de vivir en comunidades con una historia propia pueden ser ya considerados atributos exclusivamente humanos, al margen de los motivos que podemos tener para negar su relevancia moral.

Por otra parte, viene a cuento referir que muchos animales a los que no se les ha dado otra alternativa que vivir en comunidades humanas aprenden toda una serie de sencillas pautas culturales y se guían conforme a ellas. Así, tras un periodo de aprendizaje, de socialización, de introducción en nuestro mundo cultural, reconocen aquellas conductas que los humanos les ordenan que no manifiesten, y manifiestan vergüenza o miedo cuando incurren en ellas. El caso, comentado ya, del comportamiento de distintos grandes simios mantenidos en cautividad es un

---

mostrar que los usos adoptados por estos animales son aprendidos y que en ningún caso pueden ser explicados en función de meros condicionantes de tipo biológico o innato. Se trata de prácticas que han sido enseñadas de madres y padres a hijos e hijas a lo largo de la vida de sus comunidades, comunidades que, por tanto, cabe decir que poseen una historia propia dentro de la cual podemos situar los distintos acontecimientos ocurridos en ella, como los diferentes descubrimientos e innovaciones surgidos en su seno y que al ser transmitidos y conservados constituirían el acervo cultural del grupo. La bibliografía sobre este tema es extensa. Véase, por ejemplo, Sabater Pi, Jordi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 1984.

[508] Rendell, Luke & Whitehead, Hal, "Culture in Whales and Dolphins", *Behavioral and Brain Science*, 24, 2001, 309-82.

ejemplo de esto.[509] Pero muchos otros animales, como aquellos que son utilizados en circos o acuarios, u otros que viven como lo que se llama animales "de compañía", adaptan también su conducta a patrones culturales humanos –en la mayoría de los casos por el simple miedo al castigo–. De hecho, tal capacidad de adecuarse a determinados patrones culturales ha sido explotada desde antaño para poder utilizar a estos animales con distintos fines (para beneficio humano y en su perjuicio).

Como en otros puntos anteriores en los que las capacidades individuales han sido aludidas, lo dicho aquí encuentra una explicación sencilla y consistente de acuerdo a un punto de vista evolucionista (como ocurría, según vimos, en el caso de otras capacidades). Aquello que conocemos como cultura es un fenómeno surgido a lo largo de la historia natural que se ha mantenido en función de las ventajas que proporciona a los sujetos participantes de él (como el aprovechamiento de la información obtenida de experiencias poco comunes, la conjunción de los esfuerzos individuales, la acumulación de conocimientos, etcétera). Ello no ha ocurrido exclusivamente en el caso de los humanos, por muchas características particulares que quepa señalar en este. De modo que no hay razón alguna para continuar afimando la exclusividad humana del fenómeno cultural. Esto al margen de que, como hemos visto ya, este no pueda ser defendido con éxito como un criterio válido para justificar una diferenciación moral que perjudique a quienes no sean seres culturales.

[509] En el caso de Chantek, los investigadores han puesto de manifiesto que este "aprendió a utilizar varias herramientas, como martillos, clavos y destornilladores, y a realizar tareas con herramientas que implicaban la sucesiva resolución de hasta veintidós problemas" (White Miles, "El lenguaje y el orangután", p. 71).

3.7. Defensas del antropocentrismo apelando a criterios metafísicos cuyo cumplimiento no es comprobable

3.7.1. Razones de tipo metafísico de carácter religioso

En ocasiones, se emprenden defensas del antropocentrismo basadas en consideraciones de carácter religioso. Ya Descartes ligaba su exclusión moral de los animales no humanos a planteamientos de este tipo, sosteniendo que

> Il n'y en a point qui élogne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que d'imaginer que l'âme des bêtes soit de même nature que la nôtre, et que, par conséquent, nous n'avons rien à craindre, ni à espérer, après cette vie, non plus que les mouches et les fourmis.[510]

La defensa de las posiciones de este tipo se ha efectuado conforme a toda una serie de distintos argumentos. Iremos viéndolos uno a uno.

3.7.1.1. *Imago Dei*

Una de las defensas del antropocentrismo más comunes desde una postura religiosa procede simplemente afirmando, como James Reichmann hace aquí:[511]

[510] Descartes, *Discours de la méthode*, p. 59.

[511] Como si desconfiase del poder de convicción de una afirmación tan difícil de constatar en la práctica, Reichmann se va a ver empujado a apoyar su posición echando mano de toda una serie de argumentos (con tal fin citará textos de lo más diverso y heterogéneo, desde pasajes bíblicos donde los animales son víctimas de distintas agresiones –con el fin de condonar estas– hasta referencias de Jane Goodall sobre los casos de agresividad y agresiones dados entre los chimpancés de Gombe, buscando con ello reforzar su posición contraria al reconocimiento de consideración hacia los animales no humanos).

> The nonhuman agent is not made in God's image.[512]

Esta asunción ha constituido un lugar común entre muchos de quienes han defendido una posición antropocéntrica. Sin embargo, es difícil (casi por definición) entender que es lo que estos quieren decir al hablar de *imago Dei*. Difícilmente podrá ser la apariencia física. Esta antropomorfización parece ofrecer una solución muy poco implausible. En primer lugar, incluso si aceptásemos el marco teológico en que una discusión sobre estas cuestiones puede darse, diríamos que esta idea es difícilmente compatible con la idea de un ser perfecto (una entidad divina) careciente de límite alguno (incluyendo límites físicos como los que una determinada constitución física establecería). Asimismo, podrían plantearse otras cuestiones a mayores en relación a esto que pueden ayudarnos a comprobar lo extraño de esta idea. Por ejemplo: ¿tendría la *imago Dei* lo que llamaríamos una piel negra, marrón, roja, amarilla o blanca? ¿Una apariencia masculina o femenina? Por no entrar en cuestiones más en detalle sobre su aspecto. Dependiendo de cuál fuese la respuesta en cada caso, el resultado sería que algunos humanos habrían sido creados de manera que participarían más de la imagen divina que otros. Y esta idea no casa con el ecumenismo que religiones como el cristianismo o el Islam profesan. Además, los humanos tenemos nuestra apariencia física como resultado de una serie de circunstancias que tuvieron lugar durante millones de años que hicieron que generaciones de organismos evolucionasen hasta llegar a tener la forma que actualmente tienen (para decirlo de manera simple, pues por supuesto ha sido un proceso realmente complejo). Podría ser el caso que tal proceso hubiese sido diseñado por una divinidad de tal manera que el resultado (los humanos contemporáneos) tuviese una apariencia que se adecuase a un cierto referente (su imagen). Pero parece demasiado curioso que se diese el caso de que una apariencia tan contingente como lo es la humana fuese asimismo la poseída por una entidad perfecta, libre de sujección a las contingencias de un proceso evolutivo como el recorrido por nuestros ancestros.

[512] Reichmann, *Evolution, Animal "Rights" and the Environment*, p. 374.

De manera que parece mucho más razonable considerar que si existe algo así como una *imago Dei* a la que se asemejan los humanos esta debe ser encontrada en un lugar diferente, no en su apariencia externa. Pero la cuestión es: ¿dónde? Como indica John Cobb:

> One must go on to say what feature of humanity is pointed to by this term. If it is reason, then one must acknowledge that some nonhuman animals participate more in the *imago Dei* than do some members of the human species. The same is true if one identifies the *imago Dei* with the ability to speak and to understand language.[513]

Y así podríamos seguir, buscando capacidades que supuestamente son específicamente humanas −como las capacidades para la agencia moral, por ejemplo− y encontrando que no lo son, porque, como hemos visto antes, no hay característica alguna que pueda distinguir a todos los humanos de otros animales. El argumento de la superposición de especies rebate la apelación a la *imago Dei*. Como hemos visto antes, la herencia genética común compartida por los humanos parece ser el único factor que podría trazar una línea clara entre ellos y los demás animales. Pero la naturaleza de la herencia genética, intrínseca de nuevo a las condiciones de vida específicas en un mundo como este en el que los seres vivos existimos, así como su carácter limitador, hace difícilmente concebible que pueda tampoco ser ahí donde pueda ser localizada la imagen divina. Por tanto, este argumento teológico para la consideración desfavorable de los animales no humanos parece ser poco claro y muy problemático.

[513] Cobb, John B., *Matters of Life and Death*, Westminster/John Knox Presss, Louisville, 1991, p. 33.

3.7.1.2. Definición de atributos *ad hoc*

Muchas defensas religiosas del antropocentrismo comienzan por aducir distintas capacidades individuales como si estas fuesen lo moralmente relevante. Un ejemplo de ello lo encontramos en el planteamiento defendido por Jesús Ballesteros. Alude este autor, con afirmaciones como la siguiente, a capacidades que cree exclusivas de los seres humanos para defender una perspectiva antropocéntrica:

> El ser humano es el único ser capaz de decir no a sus impulsos y abrirse a los demás debido a su capacidad de memoria y proyecto, mientras que el animal vive sometido al instante.[514]

Otro defensor del antropocentrismo desde una posición religiosa, Joaquín Fernández-Crehuet, afirmará:

> 1) La libertad se desarrolla con la voluntad (autoconducirse) y con el cultivo de la inteligencia en la búsqueda de la verdad para alcanzar la plenitud (formación de la consciencia).[515]
>
> 2) Al otorgarle el imperio de los fines, y al relacionarlo directamente con el Fin último y terminal, la libertad transforma al propio hombre en un fin, en un "para sí", el cual

[514] Ballesteros Llompart, Jesús, "Exigencias de la dignidad humana en Biojuridica", in Aparisi Miralles, Angela & Ballesteros Llompart, Jesús (coords.), *Biotecnología, dignidad y derecho: bases para un diálogo*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, 43-77, http://www.bioeticaweb.com/comentarios_juridicos/exigencias_de_la_dignidad _humana.htm [visitado el 17 de diciembre de 2004].

[515] Fernández-Crehuet Navajas, Joaquín, "Antropología al servicio de la bioética: el humanismo metafísico", *Cuadernos de Bioética*, 7, 1996, 462-69, p. 465.

> no puede ser nunca utilizado como simple medio para otros objetivos.[516]

A lo cual añade:

> El animal carece de estas posibilidades, por lo que su valor ontológico está a una distancia infinitamente infinita por debajo del mismo.[517]

Y aun otro proponente de esta perspectiva, J. Rosado, afirmará que los humanos serían seres superiores debido a una capacidad similar, la libertad, asumida como un criterio moralmente relevante que entiende como sigue:

> La capacidad de dirigirse a sí mismo con su voluntad libre al bien que puede captar con su entendimiento.[518]

Llega a esta conclusión dado que define de un modo muy específico el término "libertad", en relación a lo que denomina la "búsqueda de la verdad" para conseguir lo que llama "formación de consciencia". Como vemos, esta posición (que mantiene que es "la síntesis válida de deontologismo y consecuencialismo",[519] lo que parece demasiado exagerado) necesitaría referirse a asunciones religiosas o de otro tipo no susceptible de comprobación para mantenerse.

La posición de estos autores podría haber sido examinada perfectamente al dar cuenta de las defensas del antropocentrismo que aluden a la posesión exclusiva humana de ciertas capacidades individuales. Pero han sido presentados aquí porque tras aludir a tales criterios (que interpretan, por cierto, de un modo muy

[516] Ibid., p. 465.

[517] Ibid., p. 466.

[518] Rosado, J., "La licitud ética de los expertos en animales y la diferencia animal/hombre", *Cuadernos de Bioética*, 7, 1996, 443-53, p. 446.

[519] Fernández-Crehuet, "Antropología al serivicio de la bioética", p. 464.

cuestionable) los combinan con otros que introducen por motivos religiosos cuyo cumplimiento no es comprobable.

Ahora bien, como ya sabemos, la idea de que todos los seres humanos poseen ciertas capacidades se contrapone con lo que ocurre en la práctica. Así, cuando estos autores asumen tal problema, su posición cambia diametralmente. Buscan una fundamentación de los derechos humanos, y se encuentran con que esta no puede darse sobre la base de la posesión de las facultades que tradicionalmente han sido invocadas como características humanas (que ya hemos visto aducidas en defensa del antropocentrismo). La constatación de las diferencias entre humanos les muestra que, si ello fuese lo que marca la diferencia, un gran número de seres humanos serían excluidos. De ahí que rechacen tal posibilidad, a la que Ballesteros tilda de "universalismo abstracto". Afirma, en consecuencia:

> La negación de la universalidad de los derechos responde a la elevación de una de las propiedades del ser humano a condición indispensable para ser considerado persona y titular de derechos. Es lo que puede llamarse universalismo abstracto.[520]

Se da cuenta Ballesteros, pues, de que no es posible por esta vía llegar a justificar la "universalidad" que él busca (una exclusivamente humana) apelando a la posesión de ciertas capacidades.[521] Esto resulta interesante. Si las cosas son así, y ciertas características que muchos humanos poseen no deben ser consideradas un prerrequisito para poseer derechos, ¿por qué hace referencia Ballesteros a ellas cuando quiere trazar una diferencia entre humanos y no humanos? Su alusión a la irrelevancia de tales características parece así verse cuestionada por él mismo.

[520] Ballesteros, "Exigencias de la dignidad humana en Biojuridica".

[521] Se ha entrecomillado aquí "universalidad" debido a que no se refiere Ballesteros a una perspectiva universalista que tenga en cuenta a todos los individuos, sino a una que lo sea solo en relación a aquellos de la especie humana.

No siendo consciente, aparentemente, de este hecho, Ballesteros continuará su investigación buscando alguna característica que pueda ser compartida por todos y cada uno de los seres humanos, pues solo así podrá cimentar adecuadamente sus derechos. Así, dirá:

> Por ello la defensa universal de los derechos parece solo posible si se atiende al ser humano en su desnudez radical, ateniéndose al "hombre sin atributos", a la persona en su más radical indigencia.[522]

En este punto, cuando realizamos la operación a la que Ballesteros nos emplaza y dejamos aparte todos esos atributos que ya hemos visto que no son poseídos por todos los seres humanos, con lo que nos encontramos es básicamente con seres que solo comparten unas determinadas características genéticas (que incluso en determinados momentos pueden estar alteradas, no correspondiéndose plenamente con el estándar normal particular de los humanos). Sin embargo, olvida Ballesteros todo esto para echar mano de un recurso de fuera de este mundo, definiendo *ad hoc* una capacidad que se adecue a las necesidades requeridas para la defensa del antropocentrismo:

> Frente a todas las actitudes reduccionistas, el pensar clásico, cristiano, y contemporáneo (la fenomenología y sus derivados, el pensar anamnético, etc.) destaca la importancia del espíritu, señalando que la dignidad humana es universal y por tanto todo ser humano es persona. La dignidad humana va unida a la conciencia de la inseparabilidad entre desvalimiento biológico y excelencia espiritual.

[522] Ibid.

> Ello se manifiesta de un modo especialmente evidente en el momento inicial de la vida humana con la formación del cigoto.[523]

Del mismo modo, otro defensor de esta clase de planteamientos sostendrá que no son las capacidades de hecho de los humanos lo que los distinguirá moralmente de los demás animales, sino la posesión de una facultad previa que las posibilitaría:

> El lenguaje de los animalistas olvida con frecuencia que el estatuto moral propio del hombre no se da en ninguna otra especie. No tienen en cuenta que la noción de persona es solo aplicable al hombre, porque tiene una base ontolólógica y no solo fenomenológica. Se refiere a la raíz entitativa de los actos que caracterizan tanto la racionalidad humana (conocimiento universal, autodeterminación, responsabilidad, interioridad...) como el organismo humano y sus expresiones somáticas.
>
> La personalidad puede permanecer bajo el umbral de la consciencia como ocurre durante el sueño, puede no estar completamente desarrollada, como en la infancia, incluso es posible que la personalidad no se manifieste en los actos, por carencia de los presupuestos físico-psíquicos, lo que sucede en los enfermos mentales, por último, la personalidad puede estar oculta, como en el embrión, pero está presente desde el principio y por tanto contiene sus derechos.[524]

Como se puede apreciar, estos autores buscan excluir moralmente a los animales no humanos sin peligro de que haya humanos que se vean también exluidos mediante la alusión a capacidades reivindicadas como exclusivas y

[523] Ibid.

[524] Vidal Moreno, Cecilio J., "Bioética de la experimentación con animales", *Cuadernos de Bioética*, 7, 1996, 454-61, p. 456.

universales entre los humanos. Por ello, Ballesteros apela al "espíritu" y a la "dignidad humana", sin dar ninguna clase de explicación de en qué consisten (más allá de señalar su ligazón a "la conciencia de la inseparabilidad entre desvalimiento biológico y excelencia espiritual", algo extraño cuando, según su planteamiento, no habría que poseer la capacidad de tener tal conciencia para disponer de la citada dignidad).

A su vez, Vidal apela a la existencia de una determinada capacidad, "la personalidad" (entendida no como el carácter o forma de ser propio de cada persona, sino como el propio hecho o capacidad de ser persona), que sería también poseída por el mero hecho de ser humano –quizás el término más adecuado a utilizar tal vez podría ser "personeidad" ("personhood"), más que "personalidad"–. De ahí que se quiera señalar que posee "una base ontolólógica y no solo fenomenológica": con el fin de negar que su posesión dependa de cualquier otro factor que no sea el hecho de pertenecer a la especie *Homo sapiens*. Por ello se argumenta que tal facultad no puede ser identificada con ninguna capacidad cuya presencia podamos comprobar de facto en un individuo (como sus capacidades cognitivas). Se dirá que está ya presente aunque no se pueda manifestar de ningún modo por "ausencia de los presupuestos físico-psíquicos". Y se señala que es algo que se encuentra ya en el embrión humano (donde tales presupuestos tampoco se dan, pues no se ha dado aún el necesario desarrollo del organismo). En otras palabras, se niega que la existencia de la personalidad o personeidad dependa de la existencia de cualquier clase de sustrato material (como un cerebro, un sistema nervioso, o algún tipo de estructura física que pueda sustentar el surgimiento de cualquier forma de consciencia). Ahora bien, siendo esto así, ¿en qué consiste tal capacidad, dónde se encuentra, como accedemos a ella? solo se podrá tratar, al igual que en el caso de Ballesteros, de una realidad de tipo espiritual. Así, la existencia de las capacidades a las que aluden estos autores no es probada de forma alguna.[525] Nada se dice de los motivos por los que deberían ser moralmente

[525] Quienes defienden el antropocentrismo de este modo hacen valer esta clase de argumentos de forma especialmente reiterada a la hora de debatir distintas cuestiones

relevantes. Ni siquiera se detalla en qué consisten, más en concreto, tales capacidades, y en qué sentido se actualizan, cómo operan o cuál es el mecanismo mediante el que producen los resultados que estos autores le asignan. Tampoco se da, por otra parte, ninguna explicación del modo en el que tales capacidades hacen aparición en los organismos humanos, como defienden estos autores, en el mismo momento de la concepción. Tales ideas simplemente se afirman asumiéndose que han de ser aceptadas por sí mismas, pese a no estar sustentadas por ninguna premisa constatable.

3.7.1.3. La apelación a un orden axiológico preestablecido

Otra tentativa de justificar la desconsideración de los animales no humanos apelando a un criterio de base religiosa será la que defenderá Rosado aludiendo a la supuesta existencia de un orden axiológico determinado a partir de la creación divina del mundo. Así, señalará:

> El hombre, el animal y en general todas las criaturas tienen significado [...] son significativas en la medida en que realizan el plan divino de la creación sencillamente a través de su existencia [...] Estas reflexiones podrían moverse –aunque incluyen el gran tema de la creación– en el plano de lo alcanzable cognoscitivamente para la razón por medio de sus fuerzas naturales. El tema de la creación –es decir, de la

---

biomédicas en las que se pone en cuestión la relevancia moral de todo ente, aunque sea una mera célula, al que sea posible asignar el calificativo de humano, en claro contraste con la actitud mantenida con respecto a la experimentación con animales no humanos. A menudo esta visión se defiende afimando que la posesión de alma es lo moralmente relevante y que esta es creada inmediamente en el momento de la concepción. Ver, por ejemplo, Meyer, John R., "Human Embryonic Stem Cells and Respect for Life", *Journal of Medical Ethics*, 26, 3, 2000, 166-69.

> factura divina de las cosas– puede ser considerado perteneciente por entero en ese plano: es accesible al entendimiento humano, e incompatible solo con una actitud expresamente atea hacia el todo del ente [...] Hay diferencias en el significado de las cosas. Al hombre corresponde entre todas las cosas que son un significado especial, un significado mayor, que se fundamenta en la dimensión espiritual de su constitución corporal-personal. A través de que posee capacidades espirituales, a saber, un entendimiento abierto para la realidad de todo ente por un lado, y una voluntad libre, que supera las fronteras de lo material.[526]

Con un argumento como este nos volvemos a encontrar de nuevo, sin embargo, con el mismo problema que pudimos constatar en las propuestas anteriores de mismo signo. Afirmaciones como las que hace aquí Rosado no pueden resultar convincentes, por el hecho de que sus premisas no son comprobables. A pesar de los intentos que hace este autor por plantear lo contrario (defendiendo que el "tema de la creación" sería "alcanzable cognoscitivamente para la razón" y "accesible al entendimiento humano") sus posiciones distan mucho de poder ser constatables de un modo u otro. Las afirmaciones que hace no se ven acompañadas en el texto por ninguna clase de prueba que, partiendo de una posición que podamos asumir todas y todos de manera no controvertida, pueda llevarnos a aceptarlas. De este modo, solo cabe indicar al respecto que no disponemos de premisas que podamos aceptar como verdaderas, con lo que sus posteriores afirmaciones deben ser rechazadas, al no ser comprobables.

[526] Rosado, "La licitud ética de los expertos en animales y la diferencia animal/hombre", p. 444.

3.7.1.4. La negación del sufrimiento de los animales no humanos

Una última tentativa de exclusión de los animales no humanos de carácter teológico será la que intentará hacer valer Peter Harrison. Este procederá partiendo de una particular teodicea según la cual, dada la bondad divina, la razón de los males que sufrimos los humanos solo puede ser la de contribuir a la formación de nuestro carácter y, por ende, de nuestra alma. Pero, afirma este autor, como los animales carecen de alma no tiene sentido que sufran, ni siquiera que sientan el más mínimo dolor:

> If we ask whether the only evils present in the world result directly from the free actions of created agents, or contribute in some way to "soul-making" of such agents, we are bound to admit that, on the face of it, much animal pain does not.[527]

En este punto debemos volver a poner sobre el tapete las conclusiones a las que llegamos cuando analizamos la afirmación de que los animales no humanos no podían estar dotados de consciencia. A la luz de los resultados que entonces concluimos hemos de colegir que, a pesar las afirmaciones de neo-cartesianos como Harrison, las evidencias y argumentos de los que podemos disponer llevan a colegir que la posibilidad de experimentar sufrimiento (así como disfrute) no es una capacidad exclusiva de los humanos. No parece que todo ello pueda verse refutado mediante una línea argumental que no aporte una prueba concluyente o, al menos, de peso considerable en sentido contrario. Y menos si, como ocurre aquí, estamos frente a un argumento tan enormemente especulativo y endeble como el que esgrime Harrison. Este parece confíar en la verdad de sus premisas (a saber, la idea de que quien no posea un alma no puede sufrir y la de que los animales no poseen alma). Pero estas no resultan lo suficientemente convincentes como para aceptar

[527] Harrison, Peter, "Theodicy and Animal Pain", *Philosophy*, 64, 1989, 79-92, p. 79.

una conclusión (la de que los animales no pueden sufrir) que tenemos razones de tanta fuerza para tomar por falsa.

Más aun, habrá también argumentos de carácter teológico que contradigan las consideraciones de Harrison acerca del fenómeno del sufrimiento. Cobb apunta aquí a

> the Christian understanding that God suffers with all creation in their suffering. To inflict suffering on a calf is to inflict suffering on God as well.[528]

Por supuesto, esta posición resulta, como la de Harrison, ciertamente controvertida, en tanto que depende de un punto de vista religioso. Con todo, muestra que este puede ser asumido partiendo de una idea mucho más clara: la existencia del dolor no humano. Sus conclusiones pueden resultar en tal sentido menos increíbles, a pesar de compartir el problema de no ser verificables, por incluir menos premisas implausibles. Y en cualquier caso muestran que una perspectiva como la de Harrison no tiene porque ser aceptada necesariamente desde una perspectiva teológica.

3.7.1.5. ¿Son los animales no humanos un obsequio para los humanos?

A menudo se argumenta que los animales no humanos han sido dados a los humanos. Estos, así, pasan a ser concebidos de un modo instrumental, como medios para la satisfacción de los intereses humanos (Reichmann los define del siguiente modo: “the nonhuman animal: a gift to humankind”).[529] De acuerdo con esta idea, los humanos pasan a estar capacitados para utilizar a los demás animales del modo en que gusten. Esto no significa que no puedan tener ciertos deberes

[528] Cobb, *Matters of Life and Death*, pp. 38-39.

[529] Reichmann, *Evolution, Animal ‘Rights’ and the Environment*, p. 374.

limitando de alguna forma el modo en que puedan usarlos. Pero se afirmará que todas las responsabilidades que podamos tener en relación a los animales no humanos serán de clase indirecta, no hacia ellos, sino hacia su creador, según el modo en el que este haya determinado su uso:

> The human is required to make responsible use of God's gifts, to act otherwise is to display disrespect primarily toward the Giver of the gift rather than toward the gift itself.[530]

Tomando esta idea como punto de partida, pasará Reichmann a criticar todo planteamiento contrario al antropocentrismo y a atacar la defensa de los derechos animales.[531] Ahora bien, lo hace poniendo a las escrituras –y su exégesis propia de estas– como única fuente de verdad. De hecho, Reichmann representa a quienes quieren enfocar la cuestión sin considerar los hechos (esta actitud por parte de

[530] Ibid.

[531] Ataca Reichmann asimismo el vegetarianismo, afirmando: "Prescriptive vegetarianism has its true roots in paganism and certain Eastern religions which never succeeded in developing a clear awareness of the distinction between man and beast. Often lurking in the shadows cast by the vegetarian view is the belief in metempsychosis or reincarnation" (Reichmann, *Evolution, Animal 'Rights' and the Environment*, p. 368). Así, como vemos, emprende Reichmann una auténtica caza de brujas, sobre la base de que aquellos que se preocupan por la consideración moral de los animales tienen una agenda oculta en la que esconden convicciones basadas en extraños y lejanos credos religiosos.

A estas alturas, cuando estamos ya al tanto de la clase de argumentos de carácter ético que defienden la consideración moral de los animales no humanos, una supuesta asimilación de esta con determinadas confesiones religiosas no disfrutará de credibilidad. Afirmaciones como las de Reichmann simplemente muestran un desconocimiento del debate, o un intento de distorsionar este conscientemente. Su mejor refutación es la presentación de la cuestión que hasta aquí hemos realizado, que ha sido guiada exclusivamente por un contraste razonado de los distintos argumentos éticos en pro y en contra del especismo.

Reichmann es también ilustrada por su desagrado por los planteamientos científicos, como el evolucionismo, que no se adaptan a su enfoque metafísico). Afirma con desaprobación:

> 1) The darwinian explanation of the ontogenesis as well as the orthogenesis of the many different life-forms has provided the basis for the denial of a fundamental difference between the human and non human animal.[532]

> 2) With evolutionary theory the need for a pre-existing intelligence as a designer of the universe and as the ultimate source of all living things vanishes.[533]

Dado que las protestas de Reichmann chocan con las evidencias de las que podemos disponer parece difícil que resulten sostenibles de manera justificada, así como que lo sean mediante la apelación a una mera autoridad refrendada en las escrituras, como pretende este autor. Posiciones como las de Reichmann a menudo aluden a ciertos pasajes bíblicos que parecen respaldarlas. Ahora bien, incluso asumiendo un punto de vista religioso, no habría por qué aceptar acríticamente lo referido en tales textos al pie de la letra, no más de lo que lo son otras prescripciones similares que aprueban el uso de humanos. De hecho, en las escrituras que las religiones abrahámicas toman como referencia podemos encontrar numerosas muestras de esto. Las referencias a posiciones patriarcales o esclavistas son continuas, si bien en la mayoría de los casos ello no ocurre de manera explícita sino implícita, debido a que se da ya por asumida tal posición.[534] Quienes aceptan una lectura literal de estos textos en lo concerniente al uso de no humanos, habrán de aceptar igualmente lo dicho en esta en el caso del uso de humanos.

---

[532] Ibid., p. 65.

[533] Ibid., p. 53.

[534] Véase, por ejemplo, *Levítico*, 25, 44-46.

De acuerdo con esto, no debemos olvidar que la posición que mantiene Reichmann, aunque bastante extendida, constituye únicamente una interpretación particular de entre las posibles entre quienes aceptan un enfoque teológico para delinear su perspectiva moral. Así, Andrew Linzey ha presentado un punto de vista muy diferente. Defenderá la idea de que los animales humanos y no humanos habrían sido creados por su propio bien, no siendo el papel de estos últimos el de estar al servicio de aquellos.[535] De hecho, el papel de los humanos no consistiría en oprimir, sino más bien en la "custodia" o "salvaguarda" de estos.[536] El concepto tradicionalmente considerado como "dominio" en el sentido de "tiranía" [537] habría de ser leído más bien como "servicio", "cuidado" o "salvaguarda" ("*stewardship*"). Así, afirma Linzey:

> This view challenges the traditional notions that the world was made simply for human use or pleasure, that its purpose consists in serving the human species, or that the world exists largely in an instrumental relationship to human beings.[538]

De acuerdo con esta posición, Linzey sostiene que el abandono del uso de animales (incluyendo su consumo) constituiría un "ideal bíblico".[539] En su opinión, la renuncia a tal ideal –cuya condonación bíblica resultaría poco terminante,

[535] Ha defendido este autor asimismo la idea de un paradigma cristológico de empatización y respeto por aquel más débil que nosotros. Véase Linzey, Andrew, *Christianity and the Rights of Animals*, SPCK, London, 1987; *Animal Theology*, SCM Press, London, 1994.

[536] Ibid., pp. 45-61.

[537] Ibid., p. 34.

[538] Ibid.

[539] Ibid., pp. 125-37.

refiriéndose Linzey a ella como un "permiso ambiguo"– [540] sería resultado de la degeneración ocurrida en el mundo tras la "caída":

> Killing for food appears essential as we know it influenced as it is by corruption and wickedness. But such state of affairs is not as God originally willed it.[541]

Un mundo sin muerte de animales sería así el estado inicialmente concebido en la creación.

Desde un punto de vista judío, el rabino Stephen Fuchs también defenderá tal idea.[542] Añadirá a esta la convicción de que dejar de lado el consumo de animales satisface mejor lo que llama el "potential as a creature created in God's image",[543] que cabe suponer que los humanos tendrían. Si bien, como hemos indicado antes, no termina de estar claro qué puede significar realmente eso.

Otro argumento que presenta Linzey, que resulta de interés, alude a que una situación en la que no se dañe a nadie, incluidos los animales no humanos, parecería más acorde a un ideal pacífico como el que encarnaría el Edén:

> Few appreciate that Genesis 1 and 2 are each the products of much later reflection by the biblical writers themselves. How is it then that the very people who were not vegetarian imagined a beginning of time when all who lived were vegetarian (herbivore to be precise) by divine command?[544]

---

[540] Ibid., p. 127.

[541] Ibid., p. 129.

[542] Fuchs, Rabbi Stephen "Enhancing the Divine Image", in Armstrong, Susan J. & Botzler, Richard G., *The Animal Ethics Reader*, Routledge, London, 2003, 224-26, p. 225.

[543] Linzey, *Animal Theology*, p. 226.

[544] Ibid., p. 126.

Una vez que repasamos estos argumentos, hemos de concluir que incluso entre quienes afirman defender una aproximación a la cuestión de carácter teológico no existe un criterio común sobre cuál debe ser la conclusión a la que cabe llegar desde tal perspectiva. Da la impresión, a la luz de los argumentos arriba referidos, que no hay nada intrínseco en una religión como el cristianismo que implique una visión instrumental de los animales, a pesar de que esta se tornase mayoritaria a lo largo de la historia. Daniel Dombrowski ha afirmado:

> There is no reason why Christianity had to take the course it did regarding animals.[545]

Perspectivas similares han sido presentadas en el seno de las otras dos grandes religiones abrahámicas. Buena muestra de esto es la presencia de organizaciones e iniciativas en el mundo judío y en el islámico como pueden ser Jews for Animal Rights o la Muslim Vegan/Vegetarian Society, entre otras. Con todo, no está claro que incluso estas, que abogan por una consideración por los no humanos, rechacen completamente un punto de vista antropocéntrico.

3.7.1.6. Conclusión

Parece, pues, que las propuestas de corte religioso no van tampoco a poder saldar el debate a favor del antropocentrismo. Hay dos razones que llevan a afirmar esto.

i) *Ausencia de acuerdo*. En primer lugar hay que apuntar que no existe consenso al respecto entre distintos credos. La visión de los animales no humanos varía en cada caso. Asimismo, dentro de cada religión el debate sobre esta cuestión

[545] Dombrowski, Daniel A., *Vegetarianism: The Philosophy Behind the Ethical Diet*, Thorsons, London, 1984, p. 16.

dista de estar plenamente saldado, habiendo espacio para la controversia. De hecho, el recurso al argumento religioso es también posible desde un punto de vista contrario a la exclusión moral de los animales, en función de la posición que se asuma en tal debate.

ii) *Petición de principio*. Por otra parte, hay que decir que, en todo caso, y al margen de otras cosideraciones, los argumentos de base religiosa no están en condiciones de lograr un consenso a su favor, al descansar en supuestos que distan de ser evidentes para todo el mundo, dependiendo de una fe que puede ser o no profesada. Quienes mantienen convicciones religiosas pueden tal vez tener como objetivo que estas sean adoptadas por todos y todas, pero, en una discusión sobre cuestiones éticas con quienes no las compartan, su posición carece de poder de convicción, al no descansar en premisas que todos podamos aceptar.

De esta forma, vemos que tampoco las defensas de tipo metafísico de base religiosa del antropocentrismo resultan convincentes.

3.7.2. Razones de tipo metafísico no religiosas

Toda una serie de cosmovisiones han servido de base para defender la primacía moral de los seres humanos. Los defensores de estas han creído descubrir un determinado orden universal de carácter jerárquico, una suerte de pirámide ontológica en el que los seres humanos ocuparían el escalafón superior. La estructura del universo sería, así, inherentemente antropocéntrica, la propia forma de ser de las cosas sería la que nos dotaría a los seres humanos de una importancia peculiar.

Midgley ha apuntado a este tipo de concepciones al señalar:

> The centrality of Man (sic) has been pretty steadily conceived, both in the West and in many other traditions, not

> as an illusion of perspective imposed by our starting-point, but as an objective fact, and indeed an essential fact about the whole universe.[546]

Frederick Ferré ha defendido la posición así caracterizada por Midgley, afirmando:

> Biologically, psychologically, and metaphysically, this is not an egalitarian universe.[547]

Ello nos facultaría para desdeñar la satisfacción de los intereses de los animales no humanos a favor de la de los humanos, pues su misma existencia se encontraría subordinada a la satisfacción de estos.

Una de las defensas más conocidas de este tipo de posiciones ha sido la llevada a cabo por Aristóteles. Es bien sabido el modo en que este afirmó que

> mandar y ser mandado no solo son hechos, sino también convenientes, y pronto, desde su nacimiento, algunos están dirigidos a ser mandados y otros a mandar.[548]

De esta concepción de la naturaleza de cada ser dedujo Aristóteles la necesidad de la esclavitud tanto de no humanos como de ciertos humanos. En el caso de estos últimos, señala el estagirita:

> Cuál es la naturaleza y cuál la función del esclavo resulta claro de lo expuesto. El que siendo hombre no se

[546] Midgley, Mary, *Utopias, Dolphins and Computers: Problems of Philosophical Plumbing*, Routledge, London, 1996, p. 98.

[547] Ferré, Frederick, "Moderation, Morals and Meat", *Inquiry*, 29, 1986, 391-406, p. 404.

[548] Aristóteles, *Política*, 1254a 21-23 [edición manejada: Tecnos, Madrid, 2004].

> pertenece por naturaleza a sí mismo, sino que es un hombre de otro, ése es, por naturaleza, esclavo.[549]

Así, la visión aristotélica del orden de las cosas implica que la esclavitud será no solo aceptable sino deseable, debido a la propia naturaleza de los distintos seres. Es así comprensible que de acuerdo con este planteamiento la esclavitud no sea una práctica marginal sino, de hecho, una institución basada en lo que se considera natural. Así, afirma que

> las partes primeras y mínimas de una casa son el señor y el esclavo, el marido y la esposa, y el padre y los hijos.[550]

Y esta posición es igualmente mantenida, sobre la base del mismo argumento, en el caso de los animales no humanos. También la naturaleza de estos define su esclavitud. El paralelismo con la esclavitud humana es claro:

> Al referirnos [...] al hombre y los demás animales sucede lo mismo [...] para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre [...] Del mismo modo es necesario que suceda entre los humanos.[551]

Por tanto, no es extraño que Aristóteles justificase el que llamó "el arte de la guerra" tanto contra animales no humanos como contra aquellos humanos que a pesar de ser esclavos por naturaleza se resistan a serlo, una guerra que habrá de resultar naturalmente buena.[552]

Podemos ver así que los argumentos de este tipo pueden ser usados del mismo modo para defender la privación de consideración moral tanto de no humanos

[549] Ibid., 1254a 14-16.

[550] Ibid., 1253b 5-7.

[551] Ibid., 1254b 10-15.

[552] Ibid., 1256b 22-25.

como de humanos. Ello socava la utilidad que puedan tener para defender una perspectiva antropocéntrica. La defensa de la esclavitud humana por parte de Aristóteles que acabamos de ver es sobradamente conocida. Pero no lo es tanto el paralelismo, palmario, entre esta y la defensa de la esclavitud de los animales no humanos.

En cualquier caso, es necesario analizar las razones para mantener una posición como esta, por si encontramos que resultan convincentes, o que en realidad Aristóteles hizo un uso equivocado de ellas. De acuerdo con esto, es preciso examinar dos modos distintos de defender esta posición. El primero basará su argumento en ciertos supuestos metafísicos en referencia a capacidades individuales que son consideradas específicas humanas. El segundo seguirá, en cambio, una línea de argumentación naturalista según la cual los distintos entes que existen ocupan una posición determinada en el mundo que establece la consideración moral que merecen.[553]

3.7.2.1. Supuestos metafísicos en relación a los atributos individuales

Hemos visto ya que muchos de los criterios que han sido presentados en defensa del antropocentrismo son a menudo acompañados por supuestos metafísicos subyacentes que juegan un papel importante en la decisión moral implicada pero que no son necesariamente explicitados ni sometidos a análisis

[553] Es importante tener en cuenta cuál es realmente la clase de posición que se está incluyendo aquí bajo el epígrafe de la alusión a supuestos metafísicos. Por supuesto, cabe indicar que cualquier posición que mantengamos asumirá, implícita o explícitamente, una serie de postulados metafísicos, comenzando por la ontología moral particular que asumamos cuando definamos cuál es el objeto de la moral y qué entes consideramos como susceptibles de ser afectados por ella. Pero, en este caso, estamos considerando posiciones en las que la reflexión ética se ve reducida a una reflexión acerca de la estructuración ontológica del mundo de cuyos resultados se deriven las prescripciones relativas a cómo considerar a cada ser.

crítico. Esto ocurre particularmente en el caso de las apelaciones a los atributos individuales. Así, a menudo se apela a las facultades racionales que un gran número de seres humanos poseen para deducir el supuesto lugar privilegiado de todos los seres humanos dentro del universo. La idea de que la racionalidad sería una capacidad moralmente relevante iría aquí mediada por una convicción metafísica: más que plantear que la racionalidad es directamente relevante a la hora de ser moralmente considerable, quienes defienden este enfoque han sostenido que la racionalidad es lo que sitúa a los humanos por encima del resto de los individuos en la gran cadena del ser. Y esto, a su vez, supondría que los humanos gozarían de prioridad moral, pues cada ser poseería una determinada significación moral en función del lugar ocupado en tal jerarquía.[554] Tibor Machan, de quien hemos visto ya algún posicionamiento, sostendrá una visión de este tipo, indicando que la existencia de entidades con distintas capacidades probaría la existencia de lo que llama "a hierarchical structure in nature".[555] En tal jerarquía, los humanos ocuparían el lugar principal debido a su capacidad para tener responsabilidades:

[554] Cabe aquí apuntar el planteamiento de Locke, que, aunque alude en algún momento a concepciones de tipo religioso, se basa en un argumento que en sí prescinde de estas. Escribe Locke: "Reason [...] teaches all makind who will but consult it, that, being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty and possessions [...] Being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us, that may authorize us to destroy one another, as if we were made for one another's uses, as the inferior ranks of creatures are for ours" (Locke, John, *The Second Treatise of Government: An Essay concerning the True Original Extent and End of Civil Government*, §5 [edición manejada: Basil Blackwell, Oxford, 1976]).

[555] Machan, "Why Humans May Use Animals", p. 10; véase también Machan, Tibor, *Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorite*, Rowman & Littlefield, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 33.

> Normal human life involves moral tasks, and that is why we are more important than other beings in nature.[556]

Por esta razón, los humanos disfrutarían una posición privilegiada, teniendo derechos de los que otros seres carecerían:

> The higher status of human life in the chain of living beings and the nature of being human provide grounds for ascribing to human beings basic rights that would not make sense to ascribe to other animals.[557]

Esta idea la pretenderá también justificar otro autor, Nicholas Agar, al indicar la presencia de

> a very large gap between the values realized in any human being and those in any nonhuman individual.[558]

Hemos considerado ya las alusiones a las capacidades individuales. Pero en este caso con lo que nos encontramos es con una versión modificada de tal argumento. No es que las capacidades referidas sean tomadas por moralmente relevantes en sí, sino que son vistas como determinantes para gozar de un cierto estatuto ontológico que les garantice una consideración moral especial. Paola Cavalieri ha dicho de estas perspectivas:

> They seek to define the treatment of beings on the basis of a particular metaphysical account of their nature and of reality in general.[559]

---

[556] Machan, "Why Humans May Use Animals", p. 10.

[557] Ibid., p. 13.

[558] Agar, Nicholas, "Biocentrism and the Concept of Life", *Ethics*, 108, 1997, 147-68, p. 150.

Cavalieri pone un ejemplo de este tipo de perspectivas comparando la consideración que el valor que los embriones humanos y los animales no humanos sintientes reciben de acuerdo a la concepción metafísica de su naturaleza:

> The conclusion, normally, is that the embryo, since it is human, is rational by nature and is a kind of entity that should be treated as an end, and that the nonhuman, since she is a mere animal, is by nature irrational and is a kind of entity that may be treated as a means. It doesn't matter that the embryo is not even conscious and that the nonhuman may be quite rational: what is important is that the "ontological" nature of the beings is not affected by any "phenomenal" (that is, empirical) aspect. Neither does it matter that one could argue against the idea that rationality alone may warrant the special dignity of being an end in itself: what is important is that, in the given metaphysical framework, the (allegedly) rational entities are at the top of the great chain of being.[560]

Las semejanzas entre la lógica suyacente en el caso de las posiciones de este tipo y de las defensas religiosas del antropocentrismo, que acabamos de repasar, son notables. Con todo, existen diferencias entre ambos enfoques. Aquellas concepciones que podemos denominar meramente como metafísicas y no necesariamente religiosas no entenderían que la constitución moral del universo es el producto de un acto creador de un ente supraterrenal, ni que precisa de la intervención providencial de este. Por el contrario, sostendrían que tal constitución resulta inherente a la propia estructura que el universo posee por sí mismo. Defenderían, asimismo, que esta puede ser conocida sin necesidad de una revelación otorgada por un ente divino: sería, en lugar de esto, descubierta por el

---

[559] Cavalieri, Paola, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 25.

[560] Ibid.

uso de nuestro propio entendimiento. De una forma u otra, podríamos descubrir, mediante el ejercicio de nuestra razón o conforme a alguna clase de intuición, que existe un orden natural jerárquico en el cual cada elemento estaría en posesión de un valor ontológico determinado.

A pesar de estas diferencias, los enfoques de tipo metafísico no se van a distinguir de los religiosos en un punto esencial: su apelación a hechos no constatables. Respecto a esto cabe plantearse, como hace de nuevo Cavalieri, lo siguiente:

> What would we say now if, as happened for centuries in pre-Galilean physics, that tendency of water to flow downhill were to be explained with the fact that the "proper place" of water is down? Certainly we would object that explanatory categories are being used incorrectly. Science has long since rejected the idea that a descriptive explanation of nature can refer to a different realm such as that of values. And, as has rightly been emphasized, this transformation does not simply entail substituting one explanation for another but implies instead adopting a different kind of explanation that conforms to the peculiar character of the domain involved. A similar problem can be found in ethics.[561]

Como se aprecia, Cavalieri elige un ejemplo de la historia de la ciencia, un campo en el que durante siglos se han hecho afirmaciones inferidas de consideraciones metafísicas generales previas que prescindirían de una observación y reflexión centrada en su objeto propio. En el ámbito de la ética, apunta Cavalieri, esto ocurriría también. Los supuestos éticos no se encuentran basados en inferencias de lo que resultaría relevante derivadas de un análisis de su objeto de estudio, sino en creencias dadas en un plano metafísico anterior no dependiente del carácter de nuestras decisiones morales. Esto significa no tener en cuenta lo que

[561] Ibid., p. 26.

debería resultar relevante para la discusión. Lo que es más, estas concepciones metafísicas se asientan en premisas que no pueden ser probadas. Descansan, en última instancia, en suposiciones mantenidas por quienes las propugnan, suposiciones que no tienen por qué ser aceptadas por los demás. Si no podemos apelar a criterios susceptibles de ser sometidos a escrutinio de todo el mundo, entonces es que nos encontramos frente a una posición que estaría reincidiendo en los problemas ya señalados al analizar las defensas del antropocentrismo sobre criterios religiosos. El argumento en que descansa la apelación a ambos criterios se ve refutado por razones de carácter semejante en ambos casos. Por consiguiente, no será necesario repetir aquí lo ya indicado en el apartado anterior: lo dicho entonces llevará igualmente a tener que rechazar los enfoques de este tipo.

Confundiendo factores que se refieren y que no se refieren a la cuestión

En este punto, Machan contraataca afirmando que quienes mantienen un punto de vista alternativo al que él mantiene estarían en realidad defendiendo una posición que, en lo que atañe a sus supuestos metafísicos, sería equivalente a la suya. Afirma que su argumento está basado en supuestos similares a aquellos asumidos por quienes defienden que todos los animales con la capacidad de sufrir y disfrutar sean tenidos en cuenta. Dice sobre esto:

> That there are things of different degree of value or importance in nature is at least implicitly admitted by animal rights advocates, so there is no need to argue about that there. When they insist that we treat animals differently from the way we treat, say, rocks so that we may use rocks in ways that we may not use animals, say to build our homes, animal rights testify, at least implicitly, that animals are more important than rocks.[562]

[562] Ibid.

Esta objeción no resulta válida. Confunde Machan el carácter de la distinción esgrimida por quienes han planteado la necesidad de considerar moralmente a los animales no humanos. Esta no es de carácter metafísico. ¿Qué es lo que define los criterios que pretenden establecer diferenciaciones morales en base a consideraciones metafísicas? Que dividen y jerarquizan las distintas entidades existentes en base a concepciones que, aun estando fundadas en la experiencia de nuestro mundo, no resultan confirmables por esta. Y, una vez establecida tal división de lo existente en categorías ontológicas separadas, se pretende que estas sean relevantes a nivel moral. De ahí la apelación al lenguaje del "degree of value or importance".

Sin embargo, no toda conclusión ética ha de proceder de este modo tan cuestionable. Puede buscarse un criterio que resulte moralmente relevante sin necesidad de asunciones metafísicas. En el caso de la diferencia entre la consideración de los animales sintientes y las rocas, el argumento utilizado no ha de coincidir con el que presupone Machan. Una cosa es decir que los animales deben ser tratados de modo distinto a las rocas y otra muy distinta afirmar que son más importantes que estas, como Machan asume, en base a consideraciones metafísicas. Pues, ¿qué quiere decir exactamente "ser más importante"? Cuando decimos que algo es de importancia nos referimos, a no ser que asumamos una determinada posición metafísica como la de Machan, a que lo es en función de un baremo concreto. Ahora bien, lo que es importante según un determinado parámetro no tiene por qué serlo en relación a otro (como vimos al analizar el argumento de la relevancia). El hecho de que se afirme que los animales deben ser tratados de un modo distinto a las rocas no implica que se sostenga que poseen un estatuto metafísico distinto, o que disfrutan un rango diferente en una jerarquía de entes universal. Supone únicamente que los animales tienen atributos que resultan relevantes a la hora de ser afectados por el trato que les propiciemos, y que ello no ocurre en el caso de las rocas. Así que lo que justifica que los animales sean considerables moralmente, y las rocas no, es simplemente que aquellos poseen determinadas características moralmente relevantes, a diferencia de las rocas. Los animales que pueden sufrir y disfrutar pueden verse perjudicados o beneficiados

por nuestros actos, y ese es el motivo para tenerlos en cuenta, lo que no ocurre en el caso de las piedras. De aquí no se deriva ninguna concepción metafísica del universo que defina una estructura jerárquica. No se afirma que los animales sean más importantes, solamente que tienen intereses a considerar. Si tomamos como baremo, por ejemplo, la relevancia para un estudio geológico, resultarán mucho más importantes las rocas que los animales. A diferencia de lo que ocurre en el caso del argumento de Machan, las consideraciones que llevan a esta conclusión no se basan en asunciones sobre la naturaleza metafísica de los distintos entes que pueblan el mundo. La objeción que plantea aquí Machan ha de ser, pues, rechazada.

3.7.2.2. Una argumentación naturalista

Un modo diferente de intentar justificar el antropocentrismo por medio de premisas metafísicas procede asumiendo que la posición que cada cual ocupa en el mundo determina la consideración que debe recibir. Esta posición descansa en las siguientes ideas:[563]

a) *Jerarquía teleológica del mundo natural*. En primer lugar, la asunción de que el mundo en el que vivimos muestra la presencia de una jerarquía entre los diferentes seres que viven en él, que manifiesta el modo en el que estos se relacionan entre sí. De tal forma, el hecho de que unos seres se valgan de otros como medios para su propia pervivencia (básicamente, aunque no solo, al alimentarse de ellos) mostraría que ese debe ser el orden establecido en el mundo en que vivimos. Esta sería una forma diferente de intentar justificar la existencia de

[563] Cabría formular otros planteamientos que defendiesen una jerarquía ontológica según criterios naturalistas de corte distinto, conforme a los cuales, en lugar de fijarnos en la cadena trófica lo hiciésemos en otras circunstancias interpretadas de un modo jerarquizante.

una "gran cadena del ser". De acuerdo con tal idea, los animales no humanos estarían en una posición más alta que la ocupada por las plantas, y, entre ellos, los animales que se alimentan de otros estarían a su vez en los lugares más elevados. Finalmente, entre todos ellos, los humanos estarían en la posición más destacada (dejando de lado a las distintas entidades sobrenaturales, que, dependiendo de cuál sea la formulación de la idea de la cadena del ser, pueden ser incluidas en esta o no).

b) *Relevancia moral de la jerarquía natural*. En segundo lugar, la existencia de esta cadena del ser justificaría la atribución de diferentes grados de valor a cada entidad. Conforme a esto, aquellas que ocupan las posiciones más altas deberán tener prioridad en nuestras decisiones morales. De forma que, dado que las cosas funcionan de un cierto modo en el mundo, ello nos muestra que esta sería la forma en la que lo existente debe ser. Las conclusiones éticas se derivan, así, de la ordenación ontológicamente escalonada en vertical de lo que hay.

En este punto, una posición de este tipo nos puede resultar familiar. Hemos oído ya antes que lo que debe ser es simplemente lo que es. Las posiciones que apelaban a las relaciones de poder como lo relevante se basaban en una asunción de este tipo. Sin embargo, va a haber una diferencia entre estas posturas y la que estamos examinando aquí. Las posiciones que apelaban a relaciones de fuerza basaban su argumento en el hecho de que los más poderosos no tienen necesidad de considerar a los menos fuertes, y esto mismo, su propia situación de poder, resulta suficiente para que no lo hagan. En cambio, en este caso, lo relevante no son en sí las relaciones de fuerza, sino la jerarquía ontológica de lo existente. Ahora bien, las relaciones de fuerza nos ayudarían a discernir cuál es tal jerarquía. De este modo, ver la forma que tales relaciones tomarían en la naturaleza ayudaría al trazado de nuestra posición moral. En este punto, la perspectiva asumida por Aristóteles resulta también conocida:

> Si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, es necesario que todos esos seres existan naturalmente para utilidad del hombre.[564]

Tomás de Aquino mantendrá una posición semejante, sosteniendo que

> por disposición divina se conserva la vida de los animales y de las plantas, no por sí mismos, sino para el hombre.[565]

Desarrollaría esta idea aplicando el siguiente paralelismo:

> En el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para los animales, y los animales para el hombre.[566]

Un planteamiento como este resulta difícil de mantener hoy en día. Tal concepción del mundo como una colección de artículos dispuestos para el uso de aquellos situados en los eslabones superiores no va a resultar sostenible. Al menos desde mediados del siglo XIX, la interpretación del mundo que se nos ha mostrado es otra muy distinta. La afirmación de la existencia de una "gran cadena del ser" teleológicamente determinada en un sentido como el descrito no tiene base

[564] Aristóteles, *Política*, 1256b.

[565] Ibid.

[566] Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, parte II-II, cuestión 64, artículo 1 [edición manejada: BAC, Madrid, 1998].

científica.[567] Por otra parte, es de interés señalar que, incluso aunque aceptásemos un argumento como el de la cadena del ser, tendríamos serias dificultades para fijar cómo se establecería tal jerarquía. En primer lugar, muchos depredadores pueden ocupar según las circunstancias un lugar superior o inferior en la cadena trófica, y ello incluye a los humanos. Esto lo mostró ya en su momento Porfirio, uno de los primeros críticos de estos argumentos. Si aceptamos, como parece hacerse al plantearse este argumento, que, puesto que agredimos y nos comemos a otros animales, ha de derivarse que estos se encuentran en el mundo para que les demos tal uso, entonces

> tendríamos que reconocer de inmediato que nosotros mismos habríamos nacido por causa de animales tan perniciosos como los cocodrilos, las ballenas y las serpientes. Porque, en absoluto, ninguna utilidad recibimos de ellos y, en cambio, ellos a los hombres que caen a su alcance los apresan, los destruyen y los utilizan como pasto, no actuando en ello con mayor crueldad que nosotros, si se exceptúa el hecho de que a ellos los mueve a esta injusticia la necesidad, y, en cambio, nosotros, por arrogancia, por desenfreno, como un juego muchas veces, damos muerte a la mayoria de los animales en anfiteatros y cacerías.[568]

Por otra parte, los depredadores situados en los últimos escalafones de la cadena trófica son también comidos por los parásitos, y por organismos que se nutren de sus cuerpos cuando fallecen. Dadas las complejas relaciones existentes en

[567] Bekoff ha indicado sobre esto: “the use of the words ‘higher’ and ‘lower’and activities such as linedrawing to place different groups of animals ‘above’ and ‘below’ others are extremely misleading and fail to take into account the lives and the worlds of the animals themselves” (Bekoff, “Deep Ethology, Animal Rights, and the Great Ape/Animal Project”, p. 286).

[568] Porfirio, *Sobre la abstinencia*, 3, 20, 6.

este sentido, la pretensión de trazar una jerarquía ontológica sobre esta base resultaría, no ya descaminada, si no también ingenuamente simplista e imposible de formular con rigor.

Todo esto cuestiona que sea factible distinguir el lugar que tendría que ocupar cada ente en la supuesta "cadena del ser". Pero el punto central aquí radica en la propia idea de que podamos asumir que el hecho de que unos seres puedan en un momento dado utilizar a otros sea algo que determine el "estatuto ontológico" de estos últimos. Este intento de presentar un modo empírico de justificar la propia noción de "estatuto ontológico" carece de éxito. Al argumentar del modo indicado estaríamos incurriendo en la que Stanley Godlovitch ha denominado "falacia funcionalista".[569] Esta consistiría en asumir que, debido a que hacemos uso de un ente, se sigue que, como dice el propio Godlovitch, "x is of some determinate nature in order that we may use x in some way".[570] Nos encontraríamos así ante un claro caso de *non sequitur*.

En segundo lugar, en lo que toca al otro supuesto asumido por esta posición, como se ha indicado ya con anterioridad, del hecho de que una determinada situación tenga lugar no se infiere el que esta sea deseable o simplemente aceptable. Un gran número de prácticas que consideramos injustificables (asesinatos, violaciones, abusos de todo tipo) nos han estado acompañando desde siempre y ello no las vuelve no ya (como el argumento implicaría) deseables, sino ni siquiera meramente aceptables.

En realidad, parece que las distintas concepciones metafísicas de las que se deriva una consideración desfavorable de los animales no humanos (hagan o no apelaciones de tipo religioso) vienen a constituir construcciones en base a actitudes antropocéntricas previas.

Respecto de una cuestión como esta, Rawls ha afirmado:

---

[569] Godlovitch, Stanley, "Utilities", in Godlovitch, Stanley; Godlovitch, Rosalind & Harris, John (eds.), *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, Taplinger, New York, 1971, 173-90, p. 178.

[570] Ibid.

> A correct conception of our relations to animals and to nature would seem to depend upon a theory of the natural order and our place in it. One of the tasks of metaphysics is to work out a view of the world which is suited for this purpose.[571]

Parece que, más que llegar a conclusiones en relación a esta cuestión sobre la base de concepciones metafísicas basadas en nuestro interés, lo más apropiado al respecto sería erigir una ética normativa que se vea libre de prejuicios y no cree a nuestra conveniencia una imagen del mundo natural. Y la propia idea del "orden natural" parece ser poco fiel a este propósito.

Sobre el uso del término "naturalista" en este punto

Para concluir este punto es de interés introducir una aclaración relativa a la terminología utilizada. El adjetivo "naturalista" ha sido utilizado muy extensamente y en contextos tan distintos que puede darse el riesgo de que su uso, más que clarificar, tiende a confundir la cuestión. Por este motivo es preciso explicar el sentido con el que ha sido usado en este punto.

En primer lugar, cabe referir en qué sentido no ha sido utilizado. Es claro que el significado que le hemos asignado aquí es distinto del aplicado en metaética para referir aquellas posiciones que habrían caído bajo la acusación de Moore de incurrir en la falacia de igual nombre. Y resulta diferente, asimismo, de los otros dos sentidos con los que a su vez el propio Moore utiliza tal término: i) el primero, para distinguir dentro de estas, aquellas que llama "metafísicas" y las que denomina en rigor "naturalistas" ("theories which owe their prevalence to the supposition that good can be defined by reference to a natural object");[572] y ii) el segundo, para distinguir todavía una vez más, dentro de estas últimas, entre las hedonistas y las

[571] Rawls, *A Theory of Justice*, p. 512.

[572] Moore, *Principia Ethica*, p. 39.

demás teorías, para las que usa igualmente Moore el término "naturalista" (y que vendrían a identificar "bueno" con alguna cualidad natural diferente de "placentero").[573]

Por el contrario, el sentido empleado aquí es normativo. Estamos ante una apelación a lo natural como normativamente relevante. ¿En qué sentido? Podría pensarse que vendría a corresponderse con uno de los sentidos que Mill distinguiría en su ensayo *Nature*.[574] Mill da cuenta de dos sentidos en los que podemos decir que nuestra conducta ha de adecuarse al curso de la naturaleza (el primero de ellos, entendiendo como referente natural "all the powers existing in either the outer or the inner world and everything which takes place by means of those powers"[575] y el segundo de ellos "what takes place without the agency, or without the voluntary and intentional agency, of man".[576] Cabría considerar que la posición que hemos visto se ajustaría a la segunda de las posiciones así apuntadas por Mill. Sin embargo, este no es exactamente el caso. Lo que ocurre en la naturaleza no es aquí invocado directamente como moralmente relevante, sino con el fin de mostrar un orden ontológico subyacente. Obsérvese que el hecho de ocupar un lugar superior en la cadena trófica o de tener poder sobre otros puede verse como un atributo cuya posesión es algo comprobable. En este sentido, si este fuese realmente el criterio que estuviésemos tratando tendríamos que haberlo analizado en otro lugar. Esto es así debido a que vendría a caer dentro de otra categoría distinta: aquella, que hemos analizado ya anteriormente, que incluiría a las capacidades individuales. Sin embargo, tal posición difiere de la que estamos presentando aquí. Esta no apela directamente a tales circunstancias fácticas como moralmente relevantes en sí mismas. Lo que hace es apuntar que son indicativas de la posesión de ciertos atributos metafísicos que serían los que a su vez resultarían moralmente relevantes. Lo que el sentido aquí considerado referiría sería la idea de que los distintos entes

[573] Ibid., pp. 39-40.

[574] Mill, John Stuart, *Nature*, X 373-402.

[575] Ibid., X 375.

[576] Ibid.

tendrían un estatuto ontológico que determinaría la consideración moral que merecerían. El uso del término "naturalista" vendría aquí a cuento debido a que, conforme a esta posición, podríamos conocer tal jerarquización ontológica porque se manifestaría en el orden fenoménicamente presente en el mundo natural (derivándose así que este deba ser acatado).

3.8. Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 3

A lo largo de este capítulo hemos comprobado que ninguna de las defensas del antropocentrismo tiene éxito.

Aquellas de carácter definicional, al no dar ninguna razón en su favor, solo podrían resultar convincentes si ya las aceptásemos todo el mundo de partida, lo cual no tiene por qué ser el caso en absoluto.

Las que apelan a capacidades individuales o a relaciones descansan en criterios que no pueden ser satisfechos por todos los humanos y que resultan difícilmente relevantes. Vimos esto a la luz del argumento de la superposición de especies y el argumento de la relevancia. Ante el primero se han presentado toda una serie de respuestas, pero ninguna de ellas tiene éxito. Resulta absolutamente concluyente a la hora de negar que los criterios mencionados puedan distinguir entre humanos y no humanos: ni todos los humanos tienen las capacidades a menudo consideradas como prototípicas humanas ni todos ellos mantienen relaciones con los demás humanos como los defensores del antropocentrismo en ocasiones sostienen. En lo que toca al segundo argumento referido, el de la relevancia, este nos mostró que, si aceptamos que los factores en base a los que debemos tomar nuestras decisiones han de ser relevantes para aquellos resultados que se deriven de ellas, prácticamente todos los criterios invocados en defensa del antropocentrismo habrán de ser vistos como injustificados. Solo uno de ellos podrá considerarse realmente válido: el que apela a la capacidad de tener experiencias positivas y negativas. Ahora bien, vimos que este criterio no es satisfecho exclusivamente por los humanos: también un gran número de animales lo cumple.

De manera que este no solo no resulta válido para justificar el antropocentrismo, sino que constituye la base para cuestionarlo y poder señalar que los seres a tener moralmente en cuenta serán muchos más que los humanos.

Finalmente, las defensas del antropocentrismo que se basan en criterios cuyo cumplimiento no es comprobable apelan, por definición, a razones que (como en el caso de las posiciones definicionales) no pueden resultar convincentes a no ser que adoptemos de partida una concepción fideísta respecto de la existencia, y posesión exclusiva humana, de los atributos señalados. No resulta así extraño que no haya consenso a su alrededor incluso entre quienes aceptan el marco general de creencias en el que surgen.

Encontramos, así, que no pueden justificar el antropocentrismo ni sus defensas definicionales, ni las basadas en una alusión a las capacidades individuales, ni las que apelan a criterios relacionales, ni las que descansan en criterios cuyo cumplimiento no resulta verificable. El antropocentrismo debe ser, pues, rechazado, resultando injustificables todas las distintas posiciones que la asuman, así como todas aquellas consecuencias que se deriven de su seguimiento.

Una vez llegado este punto, podemos concluir, a la luz de todas las razones mencionadas, que *el antropocentrismo, la asignación de centralidad a la satisfacción de los intereses de los seres humanos, constituye, al carecer de justificación, una posición especista.*

Asimismo, cabrá indicar, a la vista de lo que el argumento de la relevancia lleva a concluir, que el criterio para considerar a un ente como considerable moralmente será la posibilidad de tener experiencias negativas o positivas que este posea. Y este criterio es satisfecho por un gran número de animales.

¿Ha sido exhaustivo el análisis aquí realizado?

Hay una objeción que podría presentarse al llegar este punto. Quizás alguien quiera sostener que este análisis, pese a lo abarcante que haya podido ser, se ha limitado a aquellas posiciones que han sido defendidas hasta el momento.

Conforme a esta idea, se diría que no se ha dado cuenta en él de todas las *posibles* defensas del antropocentrismo. Cabría quizá pensar que tal vez existe alguna posición que verdaderamente resultaría válida para justificar el antropocentrismo, pero que no ha sido descubierta o presentada hasta el momento.

Parece, no obstante, que tal objeción debe ser rechazada. Podría ser que los defensores y defensoras del antropocentrismo hubiesen dejado de lado hasta ahora algún argumento clave a su favor. Un supuesto así parece subestimar la imaginación y la capacidad de reflexión que un gran número de teóricos y teóricas han puesto en práctica para tratar con este problema, en particular a lo largo de las últimas tres décadas (en las que el tema ha ganado atención), pero también, de manera general, a lo largo de toda la historia de la antropología filosófica, que ha estado repetidamente acompañada de la búsqueda de tal criterio.

Por otra parte, es evidente que el análisis que se ha llevado a cabo aquí no puede haber dado cuenta todas las posiciones concebibles, por la sencilla razón de que su número es infinito. Ahora bien, sí ha cubierto los distintos tipos generales en los que cabría clasificar estos, de modo que los argumentos empleados a lo largo de este capítulo operarían de modo semejante en el caso de otras posibles posiciones no incluidas aquí. Asimismo, no debemos olvidar que las conclusiones a las que se ha llegado en este capítulo no son meramente negativas. No solo se ha mostrado qué criterios resultan inválidos. También se ha señalado cuál es apropiado: aquel que resulta relevante a la hora de sufrir daños o beneficios, esto es, la capacidad de sufrir y disfrutar, tal como se ha apuntado líneas más arriba. Los argumentos repasados llevan a concluir que cualquier criterio basado en consideraciones de otro tipo necesariamente fallará a la hora de determinar lo que resulta moralmente relevante.

4
EL ESPECISMO Y LA CUESTIÓN DE LOS LLAMADOS “GRADOS DE FUERZA”

Hemos visto hasta aquí que ninguna de las defensas del antropocentrismo tiene éxito, y que este, por tanto, es una forma de especismo. Ahora bien, el hecho es que se sostiene en ocasiones que lo que torna a las diferenciaciones de especie justificables o injustificables vendría ser el “grado de fuerza” con el que operan. De acuerdo con esta visión, lo que resultaría cuestionable sería privar de consideración por completo (o en una gran medida) a los intereses de quienes sufren una discriminación de especie, pero no una privación de consideración menos significativa. Una consideración moral desventajosa de quienes no pertenecen a una cierta especie que no tuviese tales consecuencias resultaría aceptable.

Los distintos argumentos expuestos en las secciones anteriores han de ser suficientes para concluir que un planteamiento de este tipo no va a resultar aceptable. En cualquier caso, para eliminar posibles confusiones que puedan surgir sobre la cuestión, en este capítulo examinaremos esta posición. De hecho, independientemente de que hayamos de concluir que no es un punto de vista acertado, su análisis nos permitirá arrojar luz sobre una dimensión importante de la cuestión del especismo. Este capítulo se encargará de examinar, pues, las diferentes formas que la discriminación especista puede tomar en lo que toca a la diferente desconsideración que puede conllevar para quienes sufren tal discriminación. Las

distinciones que se puedan establecer con respecto a este aspecto serán diferentes de las que reconocimos a la hora de ver las distintas maneras en que se podía intentar justificar una distinción de especie. Esto no parece difícil de ver: una cosa es el tipo de argumento que se emplee para defender la pertinencia de la consideración desfavorable de quienes no pertenecen a una cierta especie y otra distinta será la fuerza con la que esta opere.

Una vez solucionada esta cuestión estaremos en posición de analizar algunos de los posicionamientos prácticos más comunes a la hora de considerar el uso de los animales no humanos.

4.1. En busca de una denominación para las distintas perspectivas que asumen el especismo

Un buen punto de inicio para considerar esta cuestión puede constituirlo el examen de las propuestas presentadas al respecto por los teóricos que se han ocupado de ella. Nos centraremos en las realizadas por Donald VanDeVeer y Rachels.

VanDeVeer ha propuesto un modo de clasificar sus diferentes versiones (se centrará en el especismo antropocéntrico para plantear su formulación). Ha distinguido tres distintas formas de especismo: "especismo radical", "extremo" y "sensible a los intereses".[577] El especismo radical (*Radical Speciesism*) consistiría

[577] La alternativa a estas posiciones especistas sería, como señala VanDeVeer, lo que ha sido conocido como "igualitarismo de especie" (la consideración igualitaria al margen de la especie). Pero una solución como esta no agrada a VanDeVeer, de modo que, de forma llamativa, propone una segunda alternativa, que denomina "igualitarismo de dos factores". Lo que define esta posición es que respeta la consideración igualitaria a no ser que haya una diferencia entre las capacidades psicológicas de los individuos implicados. VanDeVeer no ha proporcionado un argumento claro a favor de la relevancia moral de las características psicológicas, y no hay razón para considerar que una posición como esta pueda ser llamada igualitaria más que cualquier otro tipo de "igualitarismo" de dos

en la total desconsideración por los intereses de quienes no pertenecen a cierta(s) especie (en este caso, la humana), o la negación de la existencia de estos. En cuanto al especismo extremo (*Extreme Speciesism*), su adopción entrañaría que

> a basic interest of the animal is subordinated for the sake of promoting even a peripheral interest of a human being.[578]

Finalmente, el que denomina especismo sensible a los intereses (*Interest Sensitive Speciesism*) determinaría un modo de toma de decisiones en el que

> an interest of the animal is subordinated for the sake of promoting a like interest of a human being (or a more basic one) but one may not subordinate a basic interest of an animal for the sake of promoting a peripheral human interest.[579]

Una distinción similar fue trazada por Rachels, quien diferenció dos tipos distintos de especismo: "moderado" (*mild*) y "radical", dependiendo de si los intereses humanos para cuya satisfacción sacrificamos intereses de animales no humanos son vitales o triviales.[580] La clasificación de Rachels resultaría más simple que la de VanDeVeer. Pero compartiría con ella una concepción básica de las distintas formas que una diferenciación moral puede adoptar en la práctica, en la que la idea del "grado de intensidad" juega un papel central.

Dejando de lado su simplicidad, las clasificaciones de este tipo dan lugar a varias dificultades. Podemos distinguir en ellas tres problemas menores y uno

---

factores que permitiese una consideración igualitaria a no ser que hubiese una diferencia en el color de la piel o el sexo de los individuos implicados.

[578] VanDeVeer, Donald, "Interspecific Justice", *Inquiry*, 22, 1979, 55-79, p. 61.

[579] Ibid., p. 62.

[580] Rachels, *Created from Animals*, p. 182.

mayor, que resultarán lo suficientemente serios como para descartarlas. Veremos en primer lugar los problemas menos relevantes.

i) *Definición imprecisa*. El primer problema surge por la vaguedad de una distinción como la que estas clasificaciones trazan: ¿cómo podemos discernir los intereses triviales de los que no lo son? ¿Acaso podemos decir que se trata de aquellos intereses que no son vitales? Una definición así no parece apropiada: resulta excesivamente amplia. El interés que tengo por que no se me amputen los brazos no es, convendremos, un interés trivial. Sin embargo tampoco es, en rigor, un interés *vital*, pues puedo vivir sin brazos. VanDeVeer habla a estos efectos de intereses "serios".[581] Pero la imprecisión a la hora de distinguir entre qué intereses entran y cuáles no en esta definición sigue abierta. Como señala el propio VanDeVeer:

> The principle is vague. There is no precise way of determining which interests are basic, which serious, and which are more peripheral or how to rank interests precisely.[582]

Esto significa, pues, que carecemos de un estándar claro en función del cual efectuar la estimación que las clasificaciones de este tipo dictaminan.

ii) *Atención en los efectos visibles, no en la lógica subyacente*. La segunda objeción consiste en que las distinciones de VanDe Veer y Rachels tienen que ver con las consecuencias visibles del especismo, pero no dan pista alguna sobre el modo en que estas son derivadas (únicamente el término "sensible a los intereses" puede tal vez hacerlo en cierto sentido). Parece que sería más apropiado distinguir

[581] VanDeVeer, "Interspecific Justice", p. 63.

[582] Ibid., p. 74.

las diferentes posiciones de acuerdo con su lógica interna (que es lo que implica que tengan unas consecuencias u otras).[583]

iii) *Terminología susceptible de crear confusión*. Finalmente, la nomenclatura utilizada por estos autores puede llevar a una comprensión inadecuada de las posiciones que denota. El uso de términos como "radical" o "extremo" es susceptible de llevarnos a considerar que otras posiciones especistas resultan más aceptables, especialmente cuando estas reciben nombres como "moderado" o "sensible a los intereses". Esto puede, de algún modo, llevarnos a pensar que la incorrección de una posición especista dependerá de una cuestión de grado y no de su arbitrariedad inherente.

Todos estos problemas tienen su raíz en una dificultad más profunda, aunque también ligada a la clase de nomenclatura introducida por VanDeVeer y Rachels:

iv) *La idea de que en cada caso estamos frente a formas diferentes de especismo*. Las denominaciones apuntadas parecen transmitir la idea de que estamos en cada caso ante posiciones cualitativamente diferenciadas, incluso aunque estas tengan en común la idea de la relevancia moral de la pertenencia a la especie, aludan a los mismos criterios para ello, etc. Sin embargo, no encontramos aquí tal pluralidad de criterios: la posición especista mantiene su misma lógica interna en todos los casos. Hay un solo principio especista (la idea de que la especie

[583] En este problema vendría a incurrir también la posición de Attfield. Este distinguirá entre la que llama "Sole Value Assumption" –la idea de que solo los intereses humanos tienen valor– y la que denomina "Greater Value Assumption" –la idea de que los intereses humanos tienen mayor valor que los de otros seres– (véase Attfield, *A Theory of Value and Obligation*, p. 86). Esta definición vendría a describir, ciertamente, la diferencia fundamental en términos prácticos entre las diferentes posiciones especistas, en este caso antropocéntricas. Cabe decir que, con todo, la nomenclatura de Attfield no incurre en los otros dos problemas que hemos referido junto a este, pues no es imprecisa como la de VanDeVeer y Rachels y no parece que tenga necesariamente que suscitar confusión.

traza una línea moralmente relevante) en todos ellos. Las disimilitudes que percibimos entre las posiciones delineadas por VanDeVeer o Rachels no se deben a que se basen en diferentes criterios, sino a algo diferente: los otros criterios que cada una de estas posturas ha adoptado como relevantes *además del especista*. No es el criterio que discrimina en función de la especie lo que varía, sino los otros criterios que se tienen en cuenta además de este. Imaginemos, por ejemplo, que consideramos relevante la capacidad de sufrir, de modo que asumimos que los intereses de cada ser con tal capacidad deben ser tenidos en cuenta. Sin embargo, damos más importancia al dolor humano por el mero hecho de ser humano, incluso en aquellos casos en los que el sufrimiento padecido por otros animales es mayor que el experimentado por los humanos. Esta posición podría ser descrita, de acuerdo con clasificaciones como las de VanDeVeer y Rachels, como especismo sensible a los intereses o moderado. Pero ¿dónde radica la diferencia entre esta posición y otra que estos autores estuviesen dispuestos a tildar de especismo radical? ¿Se encuentra esta en el criterio especista que ambas posiciones asumirían? La respuesta es que no. La diferencia radica en el hecho de que una de ellas considera también otro criterio (en este caso la capacidad de sufrir) como relevante, mientras el otro únicamente tiene en cuenta la pertenencia a la especie. Dado esto, resulta desorientador diferenciar entre tipos de especismo, pues no hay una distinción real entre los supuestos especistas asumidos por estas diferentes posiciones.[584] Lo que define la diferencia entre cada una de las posiciones es solo que en algunas de ellas el especismo se ve combinado con otros criterios, y en otras no ocurre así. Por ello, la distinción que debemos trazar será entre aquellas posiciones que simplemente asumen un criterio especista y aquellas que combinan este con otros principios distintos.

[584] Veremos más sobre esto en el apéndice "Consideración moral, diferenciación moral y discriminación", en el capítulo 10, en el que se tratarán las discriminaciones en general.

4.2. Diferentes posiciones especistas

De acuerdo a lo que acabamos de ver, el modo en que deberíamos enfocar los diferentes tipos de actitudes especistas no sería como diferentes versiones de un criterio que puede adoptar varias formas, algunas más fuertes o radicales y otras más moderadas. Por el contrario, lo que encontramos son diferentes perspectivas en relación a cuál debería ser el criterio o criterios para ser considerable moralmente. Algunas llevarán a concluir que, para saber si alguien es considerable moralmente, simplemente necesitamos saber si tal individuo pertenece a cierta especie (en el caso del antropocentrismo, la especie *Homo sapiens*). Otras asumirán que hay varios criterios, entre los cuales deberá contarse el anterior. Ante esto, parece que deberíamos distinguir entre posiciones especistas simples y combinadas, siendo las primeras aquellas que privan completamente de consideración a quienes discriminan y las segundas aquellas que dan a estos una cierta consideración. Hay, con todo, una objeción que plantear a un esquema como este. Podría suceder que una posición especista fuese combinada con otra formulada sobre otros criterios que estableciesen alguna diferenciación moral distinta de la especista, pero sin que esta última proporcionase consideración alguna a los seres considerados desfavorablemente en función del criterio especista. Supongamos, por ejemplo, que combinamos un criterio especista con uno racista intrahumano. No estaríamos, ciertamente, ante una posición especista simple. Sin embargo, se trataría de un planteamiento que privaría totalmente de consideración a los animales no humanos. Esto implica que ni todas las posiciones que dejan a estos sin considerar son especistas simples ni todas las especistas combinadas les garantizan cierta consideración (aunque sí ocurra, claro está, que todas las que les dan una cierta consideración pero los discriminan son especistas combinadas). Los criterios con los que puede ser combinada una posición especista pueden a) otorgar consideración a individuos discriminados por la diferenciación especista; b) quitársela a individuos favorecidos por esta; y c) la suma de a y de b: otorgar consideración a algunos o todos los discriminados por el especismo y quitársela a algunos o todos los favorecidos. De este modo, en rigor, en lugar de distinguir entre

posiciones especistas simples y combinadas, hay que diferenciar las distintas posiciones especistas según estén combinadas o no con criterios que proporcionen una cierta consideración a quienes sufren una discriminación especista. Ahora bien, los términos resultantes de tal categorización vendrían a ser excesivamente largos para una utilización cómoda (a saber: "posiciones especistas combinadas con criterios que proporcionen una cierta consideración a quienes discrimina el especismo" y "posiciones especistas no combinadas con criterios que proporcionen una cierta consideración a quienes discrimina el especismo"). Es por ello que, para una comunicación más sencilla, se hablará aquí de posiciones especistas simples y combinadas. Aunque se trata de una terminología menos exacta, parece que resultará más manejable. No se entrará a considerar, pues, aquellos criterios que pueden ser combinados con el especismo sin proporcionar consideración a quienes son discriminados por este.[585]

4.2.1. Posiciones especistas simples

Las posiciones especistas de carácter simple serán aquellas que defenderán que los individuos que no pertenecen a una cierta especie han de carecer de consideración alguna. De esta forma, no se asume como relevante ningún otro criterio más allá de la pertenencia a la especie (independientemente de los motivos por los que este sea defendido, que pueden ser de lo más diverso).

Quienes defienden esta postura pueden adoptar dos puntos de vista diferentes. En primer lugar, habría que distinguir la posición sostenida por quienes consideran

[585] Parece lógico, por otra parte, dejar tales criterios de lado en la medida en que no afectan a la cuestión que estamos tratando. Otra cosa ocurrirá en el caso de los criterios que den consideración solo a algunos de los individuos discriminados por el especismo. El análisis de las posiciones resultantes de su combinación con el especismo resultará más complejo que el de las posiciones que aquí llamaremos especistas combinadas, pero responderá a una lógica semejante en lo que toque a aquellos aspectos relevantes para la cuestión del especismo.

que los animales no humanos no poseen intereses. Esta sería el punto de vista mantenido, por ejemplo, por Descartes o Harrison. Estos afirmarán que los animales no humanos no pueden ser beneficiados o perjudicados en modo alguno. Así, dado que los animales no humanos no poseen intereses, no resultan considerables moralmente.

Otros autores argumentan de un modo muy distinto. Estos no negarán que los animales no humanos posean intereses, sino que mantendrán que podemos (o debemos) dejarlos completamente de lado. Será este el caso de autores como Spinoza o Kant, entre muchos otros cuya argumentación no va dirigida a resolver la cuestión de si los animales tienen o no intereses, sino a rechazar que los tengamos que respetar. Spinoza, por ejemplo, tras negar que debamos tener en cuenta los intereses de los animales no humanos, indicará:

> No niego, sin embargo, que los brutos sientan; pero sí niego que por eso no nos sea lícito proveer a nuestra utilidad y usar de ellos según nos plazca y tratarlos como más nos convenga.[586]

Una posición como esta asentaría la base de la consideración moral, por lo tanto, en factores distintos de la posesión de intereses.

Finalmente habrá algunos teóricos que combinen ambas posiciones. Un representante de esta posición será Carruthers. Este dedicará la mayor parte de su argumentación a defender que no nos deberíamos preocupar de los animales no humanos incluso aunque tuviesen intereses. Pero añadirá a esto otra línea argumental totalmente distinta destinada a mostrar por qué los animales no humanos no pueden tener intereses –aunque si este fuese el caso sus demás argumentos resultarían redundantes–.

[586] Spinoza, *Ética*, 4/37e1[d].

4.2.2. Posiciones especistas combinadas con otros criterios

Otras posiciones, aunque tendrán por considerables moralmente a los seres que no pertenezcan a una cierta especie, los continuarán tratando desfavorablemente. Tendrán en cuenta sus intereses, pero no de modo pleno. Esto significa que se favorecerá la satisfacción de los intereses de los miembros de una especie (o especies), incluso cuando su peso es menor. Por tanto, como se apuntó arriba, podemos ver que lo que se ha adoptado aquí es un enfoque pluralista, puesto que dos o más principios han sido aceptados como moralmente relevantes, siendo la pertenencia a la especie uno de ellos. Este criterio es, así, combinado con otros (de ahí el nombre de este tipo de posiciones). Un ejemplo (que ha sido presentado ya) de este tipo de posiciones se daría si considerásemos que la sintiencia fuese un criterio relevante, pero lo combinásemos con una discriminación especista.

Siendo esto así, queda claro que dentro de esta segunda clase encontraremos un número notable de posiciones diferentes, en las que el tipo de consideración dado a aquellos individuos que no son miembros de la especie privilegiada dependerá de dos factores: a) el número de principios aceptados además de la pertenencia a la especie y b) la preeminencia o subordinación de esta última con respecto a los demás principios aceptados.

De esta forma, autores y autoras como Diamond, Midgley, Mary Anne Warren, Næss o Callicott (por nombrar solo a unos pocos) han defendido la consideración de los intereses de los animales no humanos, pero, aun así, han mantenido la preeminencia de los intereses humanos en caso de conflicto, aunque estos no tengan un peso mayor. (Así, han seguido un enfoque conforme al planteamiendo del "bienestar animal", pero, de forma consecuente con su posición, han rechazado la idea de los derechos animales[587] o de la consideración ecuánime

[587] No se ha de entender aquí necesariamente una posición vinculada a derechos morales, sino la idea de que los animales no humanos han de disfrutar de derechos legales, posición que ha sido mantenida desde distintas posiciones teóricas por quienes consideran que

de intereses).[588] Un planteamiento que representará muy claramente este tipo de posiciones va a ser el defendido por Diamond, que insistirá en que "to treat the notion of human beings as important"[589] no significa privar totalmente de consideración a otros animales. VanDeVeer llegará a una conclusión parecida, indicando:

> That some subordination of animal interests is, in general, acceptable and that some is not is evident.[590]

A su vez, Næss niega que el valor intrínseco de los seres humanos sea mayor que el de los demás seres conscientes, pero establece una graduación entre las obligaciones que debemos a estos.[591] Así, proclamará:

> Human beings have more and very much stricter (ethical) obligations toward human beings than toward nonhuman beings.[592]

---

deben ser considerados moralmente en sentido pleno (dado el actual sistema legal basado en el que la noción de derecho juega un rol clave).

[588] En ocasiones, autores como estos, defensores de planteamientos bienestaristas, han utilizado el témino derechos de un modo simbólico, como sinónimo de consideración, sin referirse a derechos legales institucionalizados que prohiban el uso de animales como bienes de consumo. Ver a respecto de esto Francione, Gary, *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Temple University Press, Philadelphia, 1996.

[589] Diamond, "The Importance of Being Human", p. 59.

[590] VanDeVeer, "Interspecific Justice", p. 76.

[591] Esto en cierto sentido puede chocar con su defensa de la existencia de una "singularidad" de la especie humana. Ver ibid.

[592] Næss, Arne, *The Selected Works of Arne Næss: Deep Ecology of Wisdom*, vol. X, Springer, Dordrecht, 2005, p. 98. Contrástese esta visión con la de, por ejemplo, Michael Meyer, que pese a conllevar una discriminación que no prive de consideración a los animales no humanos, al igual que Næss, lo hará a partir de la apelación a atributos poseídos individualmente, como la "posesión de dignidad". Meyer, Michael, "The Simple

La conclusión será que la ponderación de intereses habrá de llevarse a cabo, según el filósofo noruego, como sigue:

> The dimensions of *peripheral* needs of humans must be compared with *vital* needs of other species, if there is a conflict.[593]

Mosterín compartirá tal visión, diciendo que

> lo que es objetable en el especismo no es que dé más importancia a la propia especie que a las otras, sino que no dé ninguna importancia a las demás.[594]

Y la misma posición será defendida por Benson, que afirmará:

> The sort of speciesism that is objectionable is the view that only human suffering and human life matter and that other animals, just because they are not human, may be used as we will.[595]

Así, como vemos, con posicionamientos de este tipo se busca justificar cualquier clase de posición especista, siempre que esta no sea de carácter simple. Esto es, se acepta que discriminemos a un sujeto solo en función de un criterio arbitrario, como es el de la especie, a condición de que tal discriminación no implique privar totalmente de consideración a tal individuo. En otras palabras: el especismo es considerado aceptable siempre que otros criterios sean tenidos en

---

Dignity of Sentient Life: Solipsism and Humanism", *Journal of Social Philosophy*, 32, 2001, 115-26.

[593] Næss, *The Selected Works of Arne Næss*, vol. X, p. 171.

[594] Mosterín, *¡Vivan los animales!*, p. 224.

[595] Benson, "Duty and the Beast", p. 537.

cuenta, de modo que puedan garantizar cierta consideración por los animales no humanos. Las consecuencias de todo ello solo dependerán de las otras razones que se tengan en cuenta junto a las especistas y del peso que a ellas se dé (así, la posición de Mosterín hacia el abandono del uso de animales será más renuente que la de Benson).[596]

4.3. El especismo en sí ha de ser evaluado del mismo modo independientemente de que sea combinado con otros criterios o no

Podría pensarse que esta posición constituiría una suerte de "tercera vía" que prohibiría abusar de los animales no humanos de un modo significativo. Después de todo, como Sapontzis señala:

> We not only "give more weight" to human interests than to animal interests; we routinely disregard the interests of animals (in life, liberty, and the pursuit of happiness) in the attempt to satisfy human interests.[597]

Sin embargo, una afirmación como esta puede ser de algún modo engañosa, pues desvía la atención del asunto central aquí en cuestión. El hecho de que la discriminación de los animales no humanos tenga lugar del modo en que denuncia Sapontzis no significa que si la desconsideración sistemática de los intereses de los animales no humanos no tuviese lugar podría estar justificado priorizar la satisfacción de los intereses humanos. De hecho, Sapontzis critica al especismo como tal. Pero hacer hincapié en las formas más duras de discriminación puede llevar a que se entienda lo contrario.

En conclusión, toda consideración desfavorable injustificada en función de la especie es especista, al margen del grado de fuerza con que se efectúe. No es

[596] Ver ibid., pp. 547-48 y Mosterín, *¡Vivan los animales!*, p. 260.

[597] Sapontzis, "The Meaning of Speciesism and the Forms of Animal Suffering", p. 35.

necesario que los intereses minusvalorados sean de carácter esencial: si los intereses de dos individuos tienen el mismo peso, pero priorizamos los de uno de ellos únicamente en función de su especie, estaremos siendo especistas. A menudo se presta una atención insuficiente a esta cuestión. Un ejemplo de ello lo encontramos en Singer, que en su obra *Liberación animal* afirma que

> el especista permite que los intereses de su propia especie predominen sobre los intereses esenciales de los miembros de otras especies. [598]

Vemos que –dejando de lado la objeción relativa al hecho de que no son las especies, sino sus miembros, quienes son discriminados por el especismo– el apunte que realiza aquí Singer puede llevar a confusión acerca del alcance del término especismo. Esto sería así debido a la matización que realiza cuando afirma que para ser especistas los intereses de los miembros de otras especies discriminados han de ser esenciales. Como ya hemos visto, una discriminación arbitraria no tiene que ser muy llamativa para seguir siendo una discriminación arbitraria. Y en la cita que hemos tomado de Singer este desliz es singularmente chocante, máxime cuando leemos la frase dentro del resto del pasaje de donde se encuentra tomada:

> El racista viola el principio de igualdad al dar más peso a los intereses de los miembros de su propia raza cuando hay un enfrentamiento entre sus intereses y los de otra raza. El sexista viola el mismo principio al favorecer los intereses de su propio sexo. De modo similar, el especista permite que los intereses de su propia especie predominen sobre los intereses esenciales de los miembros de otras especies. El modelo es idéntico en los tres casos.[599]

[598] Singer, *Liberación animal*, p. 35.

[599] Ibid.

Como vemos en este pasaje, Singer tiene la intención de trazar una analogía entre el especismo y otras formas de discriminación intraespecíficas humanas. Sin embargo, al señalar esta analogía vacila Singer y, posiblemente con el fin de evitar una reacción hostil, no la plantea en sus términos precisos. De esta forma cuando caracteriza las actitudes racistas o sexistas no exige que los intereses que estos infravaloren resulten esenciales: si es una discriminación por sexo o por el color de la piel, es una discriminación racista o sexista. El requisito de la "esencialidad" de los intereses discriminados es introducido en exclusiva en el caso del especismo. Podría tal vez decirse que ello mostraría que, después de todo, el hecho de ser consciente de la existencia de un tipo de discriminación arbitraria, y de ser crítico con ella, no lleva a que nuestra crítica se vea a menudo limitada por nuestros prejuicios. Sin embargo, esta no parece ser la interpretación correcta de este pasaje. Parecería bastante extraño que Singer adoptase una posición de este tipo. Más bien parece que está ora tratando de conseguir un mayor apoyo de sus lectores ora (lo que parece más probable) queriendo hacer hincapié en que en el caso del especismo los intereses de los animales no humanos que son rutinariamente discriminados a favor de intereses humanos triviales son esenciales. (Estratégicamente, todo esto da la impresión de resultar poco acertado, pues, parece que su caso resultaría defendido de un modo mucho más robusto indicando que aunque los intereses tengan un peso equivalente una discriminación arbitraria resultaría injustificable, como cree Singer).

De todas formas, independientemente de la posición que Singer adopte, lo que nos interesa aquí mostrar es el hecho de que cualquier posición que discrimina a alguien sobre la base de su especie es especista, independientemente de la clase de consideración que quien sufre la discriminación vaya a recibir finalmente. En consecuencia, todas aquellas posiciones que se asienten en tal idea serán censurables. Quizás la adopción de una posición especista simple puede conllevar secuelas más graves en la práctica en lo que al grado de daño causado se refiere, pero ello no vuelve aceptables las que se derivan de otras formas de especismo. Tampoco el especismo se torna legítimo por el hecho de ser combinado con cualquier otro criterio que sí resulte moralmente relevante. De hecho, obsérvese

que, si aceptamos que un criterio inaceptable puede dejar de serlo si se ve combinado con otros criterios, podremos tornar aceptable *cualquier* criterio. Todo criterio, por inaceptable que sea, puede ser combinado de alguna forma con otros, con lo que tendríamos así un truco bien sencillo para justificar cualquier posición. Sin embargo, parece que este no va a constituir un mecanismo de justificación aceptable, en la medida en que la combinación de un principio no implica modificar un ápice su propia lógica.

Cabe apuntar sobre esto que parece que el motivo por el que se hacen tales matizaciones con respecto a las posiciones especistas puede ser únicamente el hecho de que este tipo de discriminación sea todavía ampliamente aceptado. Tal y como ya se ha dicho, en el caso de otras discriminaciones que responden a patrones idénticos, pero que reciben una consideración general muy diferente, esta clase de argumentos no sería tomada como aceptable. Podemos, así, presumir qué ocurriría si en lugar de referirnos al especismo hablásemos de racismo. Supongamos que alguien pretendiese hacer consideraciones semejantes, afirmando que lo que resulta condenable es un racismo fuerte (como, por ejemplo, el manifiestado en la trata de esclavos), pero no así un racismo moderado (que únicamente conllevase la imposibilidad de tener acceso a un trabajo o a una vivienda en igualdad de condiciones, impedimentos para tener una educación en igualdad de condiciones, el hecho de no ser querido como miembro en muchas familias, etcétera). Imaginemos que se argumentase para defender tal visión que esta no implicaría, como la anterior, una privación completa de consideración moral para estos sujetos. Parece que tal defensa de esta posición probablemente tendría escaso éxito. Da la impresión de que una distinción de este tipo parece solo un intento de relativizar y justificar estas últimas actitudes, en realidad cortadas por el mismo patrón que la anterior. Que sus consecuencias puedan ocasionar un daño menor no hace que tal forma de racismo no sea igualmente rechazable. El motivo es que la discriminación arbitraria sobre la que descansan es la misma en cada caso. Toda forma de racismo debe ser, por lo tanto, cuestionada, pues ha de serlo la premisa racista sobre la que se apoya cada una de ellas. No hay distintos tipos de racismo en cada caso. E

igualmente ocurre en el caso del especismo. No cabe diferenciar entre distintos tipos de racismo o especismo sobre la base del grado de fuerza.

Cabe indicar finalmente, de acuerdo con lo que se ha planteado hasta aquí, que tampoco una consideración igualitaria (que rechace las discriminaciones)[600] puede ser escalonada con matices como los que los anteriores defensores del especismo introducían. ¿Cabría diferenciar entre una posición a favor de la consideración igualitaria fuerte (que aceptase una igualdad total de trato) y otra débil (que la afirmase a nivel general, pero que hiciese determinadas excepciones, o que implicase discriminaciones cuyas consecuencias no afectasen a intereses vitales)? La respuesta ha de ser negativa, por simple definición de lo que significa la consideración igualitaria. Igualitaria en este sentido solamente puede ser la primera posición. Una consideración igualitaria "débil" simplemente no es una consideración igualitaria: es un planteamiento discriminatorio, aunque combine un criterio discriminador con otros que no lo sean. En cuanto aceptamos una exclusión por motivos arbitrarios, por ligera que pueda esta parecernos, estamos dejando de sostener una consideración igualitaria.[601] Así, consideración igualitaria y especismo

[600] Se llama aquí "igualitaria" a la posición que asume el principio de igual consideración de todos los intereses implicados. Como veremos en otro capítulo posterior, ha de distinguirse esta postura del igualitarismo, la posición que defiende que se ha de adoptar un criterio distributivo que busque igualar los beneficios o perjuicios que reciba cada individuo. Para diferenciar ambas posiciones se distingue aquí entre "igualitario" e "igualitarista".

[601] Se comprende así que una posición como la de Jan Deckers resulte contradictoria en sus propios términos. Ha defendido este autor lo que llama un "egalitarian speciesism": una discriminación especista de los animales no humanos combinada con un igualitarismo entre humanos. Dado que el especismo no es igualitario, esta denominación equivale a una que pueda ser llamada "igualitarismo no igualitario". En línea con lo indicado con anterioridad, hay que señalar que una posición así viene a equivaler a un "racismo igualitario": igualdad entre quienes sean de ascendencia europea y discriminación racista de quienes no la tengan. Véase Deckers, Jan, "Why Current UK Legislation on Embryo Research is inmoral: How the Argument from Lack of Qualities and the Argument from

son posiciones incompatibles. No hay una zona común donde puedan interseccionar. Cuando se combina la consideración igualitaria con un criterio discriminador, el resultado es una posición discriminatoria.

4.4. Discriminaciones especistas particulares

En ocasiones, se argumenta que los animales no humanos no deberían ser discriminados por los humanos de manera general, de modo que el peso de sus intereses debería ser estimado de modo igualitario, al igual que lo debería ser el de los intereses humanos. Pero se aceptan excepciones para esto en algunas circunstancias particulares. Esto ocurre fundamentalmente en el caso de la muerte, cuando se señala que, pese a tener un interés en no sufrir y disfrutar, los animales no humanos carecen de un interés significativo en vivir (trataremos este tema en el siguiente capítulo). Si efectivamente fuese el caso que los animales no tuviesen tal interés, entonces una posición como la descrita no sería discriminatoria. Pero si encontramos que no es así, y que la desconsideración por su interés en vivir no se basa en un factor relevante, estaremos frente a un caso de discriminación. Esta se trazaría solo en función de una variable particular (en este caso, la relativa al daño ocasionado por la muerte). Habría que dar cuenta de esto exponiendo que, como hemos visto, estos teóricos mantienen una posición especista combinada. Pero esta explicación sería insuficiente: habría que aclarar además que la discriminación trazada sería de tipo particular, dado que mediante ella no se discrimina de modo general, sino solo en lo que respecta a un factor determinado.[602]

En realidad, las discriminaciones de este tipo vienen a ser combinaciones de discriminaciones, pero no en su intensión, sino en la extensión sobre la que se

---

Potentiality Have Been Applied and Why They Should Be Rejected", *Bioethics*, 19, 2005, 251-71.

[602] Esto se explica más en detalle en el capítulo 10.

despliegan. En ciertos casos entra en juego una discriminación especista, mientras que en los demás las decisiones morales se toman en función de otros criterios.

Cabe indicar, en cualquier caso, que estas formas de discriminación parece que realmente a lo que responden no es más que a una forma concreta de aplicación de una discriminación general. Lo que ocurre es que, debido al contenido particular de los intereses de quienes discriminan, esta se torna ocurrente solo en determinados casos y no en otros, conforme convenga a la satisfacción de los intereses que quienes discriminan valoran más o menos.

4.5. Ejemplos de posiciones especistas combinadas y no combinadas

Los planteamientos que se sostienen en relación a la consideración moral de los animales no humanos son a menudo complejos, como acabamos de ver. Ello puede dar lugar a confusiones a la hora de entender su lógica y, así, analizar su validez. Veremos a continuación ejemplos de posiciones especistas combinadas y no combinadas que, por su peculiaridad, podrían quizás ser consideradas de forma equivocada.

4.5.1. Un ejemplo de posición especista combinada: "utilitarismo para los animales, kantismo para los humanos"

Nozick ha caracterizado como sigue la que sería una actitud hacia los animales no humanos que, en su opinión, estaría muy generalizada:

> We can easily refer to it, let us label this position "utilitarianism for animals, Kantianism for people." It says: (1) maximize the total happiness of all living beings; (2) place stringent side constraints on what one may do to human beings. Human beings may not be used or sacrificed for the

> benefit of others; animals may be used or sacrificed for the benefit of other people or animals *only if* those benefits are greater than the loss inflicted [...] Following Orwell, we might summarize this view as: *all animals are equal but some are more equal than others*.[603]

No resulta extraño que Nozick, que no simpatiza con el utilitarismo, presente la cuestión de este modo, pues en su exposición parece poder apreciarse una disposición poco favorable hacia esta teoría. En cualquier caso, lo que vendría a suceder de acuerdo con esta posición combinada es que los seres humanos podrían beneficiarse de la maximización general de bienestar si el coste descansase en los animales de otras especies, pero se verían privados de los beneficios de tal maximización en la medida en que ciertos intereses de otros seres humanos pudiesen verse afectados. Desde un punto de vista deontológico es claro que esta posición resulta discriminatoria. Pero también lo será desde un punto de vista utilitarista. Esto se debe a que según la fórmula de Nozick hay una serie de individuos cuyos intereses son tenidos en cuenta en la computación de la utilidad general, pero que sin embargo no contribuyen a esta apropiadamente. Cuando la maximización de la utilidad total requiera el sacrificio de algún interés individual, este se aceptará si es un animal no humano quien lo posee, pero no si es un miembro de la especie humana. Desde una posición utilitarista se sostendría que los seres humanos se verían dañados por el hecho de que los demás miembros de su especie fuesen intocables. Pero resulta claro que, por encima de esto, los demás animales serían dañados aun más.[604]

En realidad, este tipo de actitud no está tan extendida como Nozick realmente supone. No parece que sea la que realmente se sostenga de forma mayoritaria en el caso de nuestra relación con los animales. Si ello fuese el caso, el uso de animales en el ámbito que nos ocupa tendría que recibir una atención significativa, y no es así. Los animales no humanos son utilizados en un enorme número de situaciones

[603] Nozick, *Anarchy, Sate and Utopia*, p. 39.

[604] Esta diferencia será si cabe más palpable para un utilitarismo de la regla.

en las que, al margen de que no se use a humanos, los beneficios no superan a los costes. Y en lo que toca a la reflexión que esto suscita, cabe indicar que (si realmente el planteamiento que Nozick presenta fuese asumido), aunque esta fuese más reducida que la dedicada a los casos humanos, tendría que haber alguna en una medida mínimamente notable, lo cual, como se indicó en su momento, no ocurre. Todo esto sin entrar a discutir que el hecho de recibir una consideración en función de un criterio utilitarista precisase una discusión menor que la necesaria si este fuese de tipo kantiano, lo que no parece que sea el caso.

En cualquier caso la inconsistencia de un posicionamiento como este, basado en dos principios que entran en contradicción de forma clara, por lo cual, si se analiza la cuestión sin prejuicios, puede concluirse que resulta inaceptable.

4.5.2. Un ejemplo de posición especista no combinada: la perspectiva de los "deberes indirectos"

Un modo ciertamente particular de dar cuenta de nuestras responsabilidades cuando estamos en una posición en la que podemos dañar a los animales no humanos es el que ha sido defendido por quienes sostienen que no tenemos deberes directos hacia los animales, sino deberes indirectos en relación a ellos. Esta perspectiva defenderá que los animales no humanos no son considerables moralmente, pero que debemos, de todos modos, actuar como si lo fuesen, pues esto será mejor para los humanos. Se asume a veces que esta posición constituiría un ejemplo de posición especista combinada. La razón para ello es que la línea de acción que defiende para nuestro trato de los animales no humanos en la práctica resulta similar a la que propugnaría una posición especista combinada. Veremos a continuación si este es efectivamente el caso. Comprobaremos, asimismo, los argumentos de los que podemos disponer para aceptar o rechazar una posición de este tipo.

El argumento a favor de los deberes indirectos

Hay una forma burda de defender los deberes indirectos hacia los animales no humanos, que es la que los concibe meramente como útiles susceptibles de sufrir daños. Tomás de Aquino, por ejemplo, afirma:

> El que mata al buey de otro peca ciertamente no porque mate al buey, sino porque daña al hombre.[605]

Una posición de este tipo puede ser vista claramente como una posición especista sin combinación alguna que la matice. Se puede hablar de deberes indirectos en un caso así del mismo modo en el que se podría hacer en relación a cualquier instrumento que facilite o permita la satisfacción de los intereses de otros seres humanos).[606] Sin embargo, va a haber una forma más refinada de sostener una perspectiva de este tipo cuyo análisis requiere más atención. Esta se basará en los daños potenciales que los humanos podrían recibir. Una de las defensas más conocidas de este punto de vista es la que lleva a cabo Kant. Es bien conocido el modo en el que, en la distinción entre fines y medios que efectúa en su segunda formulación del imperativo categórico, señala a los seres humanos como los únicos considerables moralmente, prescribiendo:

> *Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio.*[607]

En línea con esto afirma Kant:

---

[605] Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Parte II-II, cuestión 64, artículo 1.

[606] Obsérvese que tal posición asignaría deberes indirectos no ya solo hacia las obras de arte o los objetos que valoramos más, sino, virtualmente, hacia todo cuanto haya cuya existencia no nos sea indiferente.

[607] Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 4:429.

> El *respeto* se aplica siempre solo a personas, nunca a cosas. Estas últimas pueden despertar en nosotros *inclinación*, y cuando son animales (verbigracia, caballos, perros, etc.), incluso *amor* o también *terror*, como el mar, un volcán, una fiera, pero nunca *respeto*.[608]

Como resultado de esto, sus conclusiones a la hora de determinar hacia quién han de dirigirse nuestras responsibilidades serán las siguientes:

> Los seres inanimados están enteramente sometidos a nuestro arbitrio y los deberes para con los animales son tales en la medida en que nos conciernen. De acuerdo con ello, reduciremos todos estos deberes a los deberes para con los demás hombres.[609]

En opinión de Kant, los animales no humanos, en tanto que seres carentes de racionalidad, son criaturas que no merecen ser consideradas moralmente. Así, no habrá objeción a su uso como meros medios para la satisfacción de fines humanos.

De este modo, parece que no deberá haber diferencia alguna entre el trato merecido por un animal no humano y el que debamos deparar a una silla o una piedra. Se correspondería esta conclusión con aquella a la que llegarían autores como Descartes o Harrison, derivada de una posición especista simple. Sin embargo, Kant va a intentar evitar que su planteamiento lleve a tal desenlace práctico. Para ello va a introducir una puntualización que diferencie a los animales no humanos de las demás cosas. Dirá así Kant que deberemos evitar la crueldad con los animales no humanos. Pero no porque con ello vayamos a obrar mal hacia estos (algo que desde un punto de vista como el presentado por Kant sería un

---

[608] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, 5:76 [edición manejada: Espasa-Calpe, Madrid, 1981].

[609] Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, 27:413 [edición manejada: Crítica, Barcelona, 1988].

sinsentido), sino por los riesgos que ello entrañará para los seres humanos. La razón para ello la hará descansar Kant en la afirmación de que

> el hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para con sus congéneres.[610]

Dirá Kant sobre cuando no se ejercita un comportamiento bondadoso con los animales no humanos que con ello

> se embota en el hombre la compasión por su sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres.[611]

El motivo para ello sería el siguiente:

> Dado que la naturaleza animal es análoga a la humana, observamos deberes hacia la humanidad, cuando por analogía los observamos hacia los animales y promovemos con ello de modo indirecto nuestros deberes hacia la humanidad.[612]

Este argumento ya habría sido usado por Tomás de Aquino, al afirmar que los motivos por los que "la Sagrada Escritura ha prohibido en algunas ocasiones usar de crueldad con los animales, como por ejemplo matar un ave que esté

[610] Ibid., 27:459.

[611] Kant, *La metafísica de las costumbres*, 6:443.

[612] Ibid.

empollando" [613] no consistirían en una preocupación por los propios animales no humanos. Por el contrario, se basarían en los deberes indirectos hacia el agente humano o terceros humanos susceptibles de ser afectados por este. Hemos visto ya un modo en el que Tomás de Aquino defiende esta idea. Pero también argumentará en línea con la posición de Kant, indicando que la afirmación de los deberes indirectos tendría entre sus fines el de

> quitar del espíritu del hombre toda crueldad que pueda luego ejercer con los demás hombres, pues si alguien se acostumbra a ser cruel con los animales fácilmente lo será con sus semejantes.[614]

Esta idea ha sido examinada en la actualidad por Scott Wilson. Wilson dará una explicación más en detalle de esta posición, indicando que los actos crueles hacia los animales no humanos

> makes him [el agente moral humano] more likely to commit other acts that are analogous in important ways to the original act.[615]

La razón para defender tal idea sería la siguiente:

> If a person can imaginatively identify with the pain of an animal and yet not to find that pain itself to be a reason to refrain from engaging in behavior that harms the animal, then

[613] Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, III, Capítulo CXII, 7 [edición manejada: Porrúa, México D. F., 1977].

[614] Ibid.

[615] Wilson, Scott, "Indirect Duties to Animals", *Journal of Value Inquiry*, 36, 2002, 15-25, p. 21.

> he is the kind of person who is insensitive to the pain of others.[616]

Otro defensor de esta perspectiva, Devine, respalda esta idea, señalando:

> That someone disposed to be cruel to animals is likely also to be cruel to human beings is at best a plausible psychological speculation.[617]

Pero quizás sea Narveson quien, de entre los defensores de este enfoque, ha explicado este vínculo de manera más clara, al indicar:

> An interest in seeing animals suffer is psychologically very comparable to an interest in seeing people suffer: indeed, since humans are much more capable of expressing their pains than animals, one would expect sadists to prefer human victims – and experience, to my limited knowledge, bears this out. There is certainly a public interest in exterminating attitudes such as that. Thus the standard attitude toward animals, which is that they are not to be wantonly misused, though they certainly can be used for human purposes in ways that will undoubtedly be uncomfortable or fatal to them, has some basis in common psychology.[618]

De este modo, estamos ante un planteamiento centrado exclusivamente en los intereses humanos, que, si no deja vía libre a cualquier clase de agresión a los animales no humanos, es solamente debido a la introducción de la clásusula antropocéntrica de los deberes indirectos hacia los no humanos. Como indica Kant:

---

[616] Ibid., p. 24.

[617] Devine, "The Moral Basis of Vegetarianism", p. 503.

[618] Narveson, "On a case for Animal Rights", pp. 46-47.

> En resumen, nuestros deberes para con los animales constituyen deberes indirectos para con la humanidad.[619]

Podemos así entener claramente el motivo por el que esta posición recibe el nombre de "perspectiva de los deberes indirectos". Se trata de deberes que no se dirigen realmente hacia los animales no humanos. Las obligaciones de esta clase pueden ser similares a las directas en relación al tipo de acción que al agente moral se exige. Pero hay una diferencia fundamental entre unas y otras desde el momento en que tener un deber indirecto hacia o concerniendo a alguien o algo no implica que tal ente sea considerable. En realidad, lo que se deriva de una perspectiva de este tipo es justo lo opuesto. Si tal entidad fuese considerable moralmente tendríamos deberes directos hacia ella. Por supuesto, podemos tener deberes hacia alguien que sean tanto directos como indirectos (si, por ejemplo, se trata de un ser considerable moralmente y, además, ocasionarle un daño implica también dañar a otros individuos dependientes de él). Pero si los deberes que podemos tener en relación al trato que debemos dar a tal ser son únicamente indirectos, entonces se sigue que tal individuo no recibe consideración moral alguna: las únicas obligaciones que tendremos hacia él vendrán dadas en función de los intereses de terceros. Ser considerable moralmente no supone solo que otros puedan tener deberes hacia uno, sino también que tales deberes serán directos.[620]

Es interesante señalar que una posición semejante la hemos analizado ya en el caso de los seres humanos. Vimos ya que autoras y autores como Krebs o

---

[619] Kant, *Lecciones de ética*, 27:460.

[620] Es interesante observar que, incluso conforme a esta posición, se opone Kant a al menos gran parte de los experimentos con animales indicando: "son [...] abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos" (Kant, *La metafísica de las costumbres*, 6:443). Dado que un gran número de los experimentos llevados hoy en día con animales no humanos podrían ser reemplazados por procedimientos sin animales encontramos que incluso una posición centrada en deberes indirectos como la de Kant los rechazaría de forma terminante.

Carruthers han mantenido que deberíamos proporcionar una protección indirecta a aquellos seres humanos que no cumplen determinados requisitos. Sin embargo, hay una diferencia notable entre una postura como la que acabamos de ver y la de Krebs o Carruthers. La pretendida protección que los deberes indirectos otorgan a los animales no humanos no resulta en absoluto significativa. Sin embargo, ello no ocurre cuando los que se encuentran involucrados son seres humanos. En estos casos el propósito búscado parece ser el de justificar no su exclusión, sino su protección. Y una protección que no sea trivial, sino, por el contrario, tan efectiva como la que, en su opinión, merecen los otros seres humanos.

La paradoja implicada por la perspectiva de los deberes directos: un enfoque que se rebate a sí mismo

Esta posición puede ser cuestionada seriamente. En su argumentación puede constatarse una inconsistencia relativamente clara. Podemos apreciarlo fácilmente mediante una observación en detalle de esta. El argumento procede como sigue:

1. Los animales no humanos no satisfacen los requisitos para ser considerables moralmente.
2. No tenemos deberes directos hacia los animales no humanos.
3. Los humanos satisfacen los requisitos para ser considerables moralmente.
4. Tenemos deberes directos hacia los humanos.
5. A la hora de saber qué deberes directos tenemos hacia los humanos la posibilidad de que los humanos sufran daños como efecto de la crueldad resulta relevante.
6. Los animales no humanos y los humanos son análogos a la hora de sufrir daños como efecto de la crueldad.
7. La crueldad hacia los animales no humanos puede llevar a la crueldad hacia los humanos.

8. Tenemos deberes directos hacia los humanos que implican no comportarnos cruelmente con los animales no humanos.
9. Tenemos deberes indirectos hacia (o concerniendo a) los animales no humanos.

En los pasos 5 y 6 radica el *quid* de la cuestión que lleva a la paradoja arriba indicada. Por una parte, se dice que los animales no humanos carecen de los requisitos precisos para ser dañados de modo moralmente relevante. Por el otro, se afirma que tienen la cualidad de sufrir daños de un modo análogo a como lo pueden ser los humanos. Nadie piensa que de la afición por dar patadas a las piedras se pueda derivar una tendencia a agredir a la gente. No se considera que haya un paralelismo entre ambas conductas. Pero tal paralelismo sí existe –como lo afirman los propios defensores del enfoque de los deberes indirectos– entre animales y humanos. La clave radica en la necesidad de trazar una analogía entre humanos y no humanos si queremos efectivamente mostrar que el modo en que tratemos a un animal no humano puede influir en cómo se vean afectados los humanos. De este modo, la contradicción se muestra con claridad. Se asiente a la idea que humanos y no humanos comparten ciertas capacidades que son moralmente relevantes. Ahora bien, si es así, esto debería llevar consigo que los animales no humanos sí satisfacen el criterio para la considerabilidad moral. No hay razón para que las características moralmente relevantes entren en juego cuando tratamos con humanos y no cuando otros animales se ven implicados.

Una reformulación del argumento

Por otra parte, es importante señalar que la existencia de una relación entre agresiones a animales no humanos y agresiones a humanos es francamente dudosa. Esta es afirmada en ocasiones debido a una confusión entre agresión y crueldad. Y es que, como mucho, podemos afirmar que se da una conexión entre estas en el caso de las acciones realizadas con el fin específico de ocasionar un daño, esto es,

aquellas movidas por la crueldad, pero no cuando el daño es únicamente una mera consecuencia de una acción que tiene otro fin (nuestro beneficio al usar a los animales no humanos). Y la inmensa mayoría de las agresiones a los miembros de otras especies son ejemplos de este último tipo de casos. Si efectivamente se pudiese afirmar la conexión causal entre violencia contra los animales no humanos y contra humanos, quienes utilizan a los animales no humanos estarían bajo sospecha de inminentes agresiones contra humanos. O, como mínimo, lo estarían quienes trabajan para satisfacer la demanda de tal uso criándolos o matándolos. Sin embargo, este no es el caso. Alguien puede pasarse el día en un trabajo que implique ocasionar sufrimiento y causar la muerte a un gran número de animales no humanos y, al terminar la jornada laboral, colgar la bata, volver a casa y ser un ciudadano normal. Toda una serie de mecanismos psicológicos de distanciamiento que, como ha indicado Raymond Corbey,[621] hemos ingeniado para no ver a los animales no humanos como sujetos sintientes parecen resultar bastante exitosos. El hecho de que existan determinados individuos que disfruten con la crueldad y que dirijan sus impulsos tanto contra animales no humanos como contra humanos[622] es interesante en la medida en que muestra que, pese al éxito de tales mecanismos, la idea de que la capacidad de sufrir es compartida por unos y otros sigue subyaciendo en una u otra medida. Pero no puede ser algo esgrimido para establecer como una norma dicha conexión entre agresiones a humanos y a otros animales, pues la mayoría de los daños que se ocasiona a estos últimos se encuentran motivados por fines distintos de la satisfacción de impulsos crueles.

Así las cosas, no debería resultar extraño que quienes defienden esta visión no afirmen que dañar a los animales no humanos puede llevar a dañar a humanos, sino solo que es posible que dañar a los animales de ciertos modos conduzca a ello. Regan mantiene que esta posición será la que Kant sostendrá, explicando que

---

[621] Corbey, “Simios ambiguos”.

[622] Una serie de autores se han fijado en tal vínculo. Ver por ejemplo Lockwood Randall, & Ascione, Frank R. (eds.), *Cruelty to Animals and Interpersonal Violence*, Purdue University Press, West Lafayette, 1998.

> Kant does not maintain that using animals as *means* will lead to the effects in question, what he does maintain is that *maltreating* them will.[623]

De este modo, esta posición comportaría una oposición no al uso de animales no humanos, sino solo a ciertas formas en las que este tiene lugar.[624] Wilson respaldará la interpretación de Regan, escribiendo acerca de este punto:

> An indirect theorist is not defending the claim that it is wrong to harm animals in the process of satisfying important human interests. An indirect theorist must only defend the claim that it is wrong to harm animals for trivial reasons. A butcher that kills animals is not acting for trivial reasons, but is instead working to support himself and his family. Certainly the reasons why we perform actions will influence how the actions affect our characters [...] Even if butchers do not commit more murders, this will not affect the current debate.[625]

Por tanto, las premisas para defender tal punto de vista serán las dos siguientes:

1. Como se asume generalmente que dañar a los animales no humanos para la satisfacción de ciertos fines institucionalizados es algo moralmente correcto, hacerlo no parece que vaya a inducirnos a dañar a los humanos.

[623] Regan, Tom, "Broadie and Pybus on Kant", *Philosophy*, 51, 1976, 471-72, p. 472.

[624] A pesar de reflejar solo la visión de Regan sobre la posición kantiana, parece que una afirmación como esta no carece de razón, dado que, como ya vimos, Kant considera que los animales no humanos caen dentro de la categoría de las cosas, que pueden ser utilizadas con fines humanos.

[625] Wilson, "Indirect Duties to Animals", p. 22.

2. Como se asume generalmente que dañar a los animales no humanos para la satisfacción de propósitos que no son considerados aceptables es algo moralmente incorrecto, hacerlo parece que puede inducirnos a dañar a los humanos.[626]

Como se puede apreciar, esta nueva presentación del argumento no descansa ya en la idea de que exista una relación entre el daño ocasionado a los animales no humanos y el infligido a los humanos. Lo que se indica con él es que tal relación se limita únicamente a los casos en los que el móvil de las agresiones que unos y otros sufren no es considerado aceptable de manera general. Wilson expresa esto con gran claridad. Afirma este autor que para fundamentar la defensa de los deberes indirectos no debemos considerar aquello que es propiamente correcto (de hecho, renuncia a emprender la tarea de descubrir esto), sino únicamente aquello que la gente *cree* que es correcto.

> We must rely on what people believe the facts to be [...] a person who harms animals and thinks that it is wrong to do so is not deterred from doing things he thinks are wrong. If such a person thinks that it is likewise wrong to harm human beings, then that fact may not be enough to deter him from doing so. This explanation is one that an indirect theorist can use because most people already believe that it is wrong to harm animals for trivial reasons. Since this is a belief that most people hold, regardless of their theoretical

[626] Es importante darse cuenta de que las posiciones de Kant y Wilson en este punto no coinciden. Como veremos más adelante, hay varias posiciones que son en ocasiones confundidas, pero que no refieren exactamente lo mismo: a) La idea de que es aceptable usar a los animales no humanos siempre y cuando no sean dañados innecesariamente en el proceso; b) La idea de que es aceptable usar a los animales no humanos para fines necesarios, pero no para propósitos triviales; y c) La idea de que es aceptable usar a los animales no humanos, pero no ser cruel con ellos.

> commitments, it is perfectly legitimate for an indirect theorist to use the belief in his explanation.[627]

La base para tal posición será presentada por Narveson cuando mantiene que

> the standard attitude toward animals, which is that they are not to be wantonly misused, though they certainly can be used for human purposes in ways that will undoubtedly be uncomfortable or fatal to them, has some basis in common psychology.[628]

La idea que subyace en este movimiento parece ser que lo que puede llevar a alguien a dañar a humanos no es dañar animales como tal, sino dañarlos si pensamos que estamos haciendo algo moralmente incorrecto.[629]

Aunque parece que esta explicación de las razones para aceptar deberes indirectos resulta mucho más creíble que la anterior, sigue estando poco claro hasta qué punto puede ser acertada. De todos modos, como veremos, incluso aunque esta suposición pueda ser correcta, no tendrá éxito a la hora de defender la perspectiva de los deberes indirectos.

[627] Ibid., p. 21.

[628] Narveson, "On a Case for Animal Rights", p. 47.

[629] Es importante darse cuenta de que en sí la perspectiva de los deberes indirectos no sostiene necesariamente la idea de que usar es correcto animales no humanos pero no así tratarlos cruelmente. Lo que esta posición simplemente mantiene es que en la medida en que dañar a los animales no humanos en ciertas condiciones promueve el daño a los humanos, tenemos el deber de no hacerlo.

La reformulación del argumento no evita la paradoja

La versión modificada del argumento descansa todavía en suelo muy poco firme. No evitará la paradoja que hemos visto ya, y añadirá otra más. Examinaremos esta más adelante. Pero antes es interesante comprobar que, de hecho, algunos de los propios defensores de este enfoque no parecen sostener una posición en línea con lo que este giro en el argumento implicaría. El propio Kant no parece estar de acuerdo con las restricciones que esta modificación plantea. Ello nos muestra una contradicción en su planteamiento. Puesto que los animales no son más que objetos, no es nada malo de por sí matarlos o atormentarlos, dice Kant. Lo es solo en la medida en que ello puede llevar a que se atormente o mate a seres humanos. Ahora bien, hemos convenido en que el uso de animales no humanos como medios para fines humanos no es algo que implique necesariamente un carácter cruel o insensible, ni que lleve a que los humanos vayan a recibir un trato semejante. De manera que el sufrimiento y muerte de los animales no humanos utilizados como medios no puede verse *en sí* como algo negativo. Sin embargo, esta no parece ser la posición de Kant. Podemos verlo examinando un ejemplo que nos ofrece para ilustrar su visión. Dice Kant:

> Cuando un perro ha servido durante mucho tiempo fielmente a su amo, he de considerar esos servicios prestados como análogos a los humanos, por lo que debo retribuírselos y procurarle un sustento hasta el final de sus días cuando ya no pueda servirme más.[630]

Claramente está hablando aquí Kant de un uso de los animales no humanos como recursos. Indica Kant para mostrarnos cuáles deberían ser nuestros deberes indirectos que el dueño de un perro debe continuar alimentándolo aunque este ya no le preste ningún servicio, y que lo contrario sería un acto de crueldad por su parte. Pero ¿por qué debería esto ser interpretado así? El propietario del perro que

[630] Kant, *Lecciones de ética*, 27:459.

mata a este cuando ya no le es de utilidad no lo hace movido por el sadismo o con el fin de utilizarlo para un fin moralmente inaceptable: muy al contrario, su intención es únicamente ahorrarse el dinero y las preocupaciones que le ocasiona encargarse de él, una vez que ello no le revierte ninguna contrapartida. Así que Kant estaría aquí oponiéndose a que se cause daño a los animales no humanos en un contexto en el que tiene lugar un uso de estos como recursos, pero no necesariamente un trato cruel, esto es, guiado por el mero placer de causar sufrimiento. Esto pone en evidencia hasta qué punto la reformulación del argumento resulta insatisfactoria. (Si la analogía ha de hacerse valer también en estos casos, ello implicará que resultará también aplicable en el caso de todos los demás usos de animales no humanos como recursos).

Pues bien, aquí la cuestión se redirige al punto del argumento de Wilson para iluminar lo que buscábamos mostrar: que este argumento no esquiva la primera paradoja. A lo que el argumento se refiere es a lo que los agentes morales humanos normalmente opinan sobre causar daño a los animales. Se basa en la idea de que esto se considera usualmente incorrecto si no se lleva a cabo "por motivos necesarios". Ahora bien, si ello es así, el argumento de Kant en relación al caso del perro carecerá de fuerza en gran parte de los casos, pues efectivamente su propietario puede perfectamente considerar que hace lo adecuado al matar a su animal. De acuerdo con sus convicciones (que es lo que conforme al argumento de Wilson tendríamos en cuenta), no habría nada de cruel en ello.[631] Puede indicarse

[631] Si el fin buscado es el de satisfacer determinados intereses humanos, cuando se dé el caso de que existan otros intereses humanos que sean considerados de mayor importancia, sin duda estos prevalecerán sobre aquellos. Y esto será lo que ocurra la mayoría de las veces, en la medida en que nos encontremos ante un interés por utilizar a los animales no humanos como medios para la consecución de nuestros fines. Los casos en los que un uso de los animales no humanos se considera "innecesario" constituyen una reducidísima parte de lo que son las agresiones que padecen los animales no humanos. La inmensa mayoría de los animales que sufren y mueren a manos humanas lo hacen como resultado de su empleo en ámbitos de explotación institucionalizados. Así, aunque tal uso implique que hagamos sufrir a los animales no humanos, ello vendrá a ser considerado un "mal

que, aunque el propietario del perro opinase esto, podría ser que muchos no estuviesen de acuerdo con él. Pero si de lo que hablamos es de carácter moral, parece que nos tendríamos que centrar en las opiniones del agente.[632]

Por otra parte, la distinción entre daños necesarios e innecesarios no aparece como resultado de la creencia en que los animales no humanos sean dañados solo cuando son utilizados en ciertos modos y no cuando lo son de otras maneras. La distinción entre aquellos daños que se consideran aceptables y aquellos que no es trazada en función de razones de tipo diferente. Se deriva de la clase de intereses que podemos tener en utilizarlos y de si estos son compartidos de manera general o no. A este respecto es crucial apuntar que existe un interés en utilizar a los animales no humanos de ciertas formas institucionalizadas (entre ellas su uso como modelos para la experimentación biomédica) que constituye un obstáculo muy serio a la hora de tener sus intereses en cuenta cuando se plantea la posibilidad de llevar adelante tal uso. Diferentes maneras de dañar a los animales son consideradas de modo igualmente distinto debido a ello. Pero todo esto, como podemos ver, no implica contemplar a los animales no humanos como seres sin intereses. Al contrario: si no fuese así, la distinción entre usos necesarios e innecesarios de ellos sería baladí. De carecer los animales no humanos de interés alguno susceptible de ser tenido en cuenta resultaría absurdo trazar una distinción entre usos necesarios e innecesarios.

Una alternativa a esta posición puede ser, por supuesto, la idea de que la opinión comúnmente sostenida se encuentra equivocada, de modo que la creencia en la existencia de intereses de los animales no humanos resulta incorrecta. Esta es, ciertamente, otra forma posible de enfocar la cuestión. Los defensores de la

---

necesario", no porque no haya forma de evitarlo, sino porque implica para nosotros o nosotras renunciar a la satisfacción de un interés menor frente a un interés de mayor peso.

[632] Podríamos suponer, para evitar objeciones a este respecto, que nadie más que el propietario fuese a conocer la muerte del perro, pero esta puntualización resulta innecesaria, pues el hecho de que los demás consideren cruel una acción no quiere decir que lo haga quien efectivamente la comete, y es de esto último de donde cabe inferir una influencia perversa en la disposición moral del agente.

perspectiva de los deberes indirectos podrían pensar que los animales no humanos carecen de intereses, pero que, dado que los agentes morales humanos usualmente consideran que los tienen (erróneamente), tendrían este hecho en cuenta, pues influiría en la conducta de estos. Ahora bien, no hasta el punto de reconocer que tengamos deberes directos hacia seres no humanos.

Esta explicación parece ciertamente extraña. Si estuviese acertada, parece que quienes defienden este enfoque deberían ocuparse de explicar a los demás que realmente sus convicciones son equivocadas. Pero, en realidad, parece que entre quienes asumen el punto de vista de los deberes indirectos encontramos a autores que efectivamente creen que los animales no humanos sufren y disfrutan. El propio Wilson lo afirma, apuntando que

> there are important differences between baseballs and people, the most important being that baseballs cannot experience anything, and so it is impossible to be cruel to a baseball.[633]

Rebuscando entre las posibles alternativas, sería posible llegar a considerar si es que los defensores de esta perspectiva no podrían estar ocultando sus intenciones de cara a obtener los mejores resultados. Sabiendo que la mayoría acepta la idea de que los animales no humanos tienen intereses, los defensores de este enfoque no se preocuparían de rebatirla, sino de utilizarla para mejorar las actitudes morales hacia otros humanos. Esta resulta una hipótesis aun más rebuscada, y no se adecua mucho, por lo demás, a la posición kantiana. En cualquier caso, es útil mostrar que, incluso si ese fuese el caso, el reconocimiento de los no humanos como seres con intereses es inevitable para las perspectivas centradas en los intereses indirectos (incluso en su versión modificada). Y esto es, al mismo tiempo, lo que abre la puerta a su rechazo.

[633] Wilson, "Indirect Duties to Animals", p. 22.

La conclusión habrá de ser, así, que los animales no humanos deberían ser considerables moralmente como lo son los humanos. ¿Cómo puede ser, pues, que quienes defienden los deberes indirectos no den el paso del reconocimiento de estos al de los deberes directos? Wilson ofrece una respuesta a esta cuestión que veremos a continuación.

El argumento de Wilson para prescindir del análisis de la cuestión

Wilson afirma que no es necesario que quienes defienden que nuestros deberes hacia los no humanos sean solo indirectos abandonen tal posición, puesto que ello significaría examinar la cuestión más allá de lo que resultaría necesario:

> It may be true that morality certainly should apply directly to anything that can be the object of cruel actions. However, we cannot be sure of this until we have examined the foundations of morality and axiology. The strategy under consideration is to avoid just these kinds of further debates.[634]

Resulta sorprendente que una posición como esta sea aceptada, puesto que significa renunciar a investigar cuál debe ser la fuente de nuestros deberes, cuando lo que intentamos es precisamente solucionar tal problema. La solución que tal actitud pueda implicar difícilmente va a ser fiable. No parece que pueda ser un modo aceptable de solucionar un problema limitarse a examinarlo solo hasta cierto punto y renunciar a ir más allá. Procediendo de tal manera nuestras conclusiones se derivaran de análisis parciales. Más aun, probablemente lo serán en los dos sentidos del término. En primer lugar, resultarán incompletas. Y, por otra parte, hay fuertes motivos para suponer que se derivarán de premisas elegidas arbitrariamente.

De hecho, el propio Wilson hace descansar su enfoque en una asunción que, de seguir su modo de proceder, resultará inadecuada. Si aceptamos el

[634] Ibid., p. 24.

planteamiento escéptico de Wilson, habremos de concluir que la idea de que los seres humanos son los únicos seres considerables moralmente no puede tampoco asumirse como cierta a no ser que examinemos las bases de la moralidad y la axiología. Sin embargo, de manera no fundamentada, Wilson indica que se podrían dar por asumidos y no problemáticos tales supuestos en el caso de los humanos y no en el de los demás seres conscientes.

Para concluir, como hemos visto, Wilson intenta evitar las paradojas a las que la perspectiva de los deberes indirectos se ve abocada afirmando que no necesitamos examinar en detalle la cuesión. Pero una vez que lo hacemos descubrimos que tales paradojas resultan inesquivables.

4.6. Casos prácticos: el especismo y el uso de animales no humanos

Hemos visto ya las diferentes posiciones teóricas posibles que defienden de un modo u otro la consideración desfavorable de los animales no humanos, así como algún ejemplo de ellas. A continuación, con el fin de aclarar más en detalle la cuestión que estamos tratando, nos acercaremos a algunos de los puntos de vista que en el plano práctico se mantienen a propósito del uso de animales no humanos. Efectuaremos un análisis de estos a la luz de lo que hemos podido concluir hasta este punto, indicando qué clase de posiciones teóricas se encuentran en su base e infiriendo, así, la clase de valoración que corresponda hacer de ellos.

4.6.1. La perspectiva del bienestar animal

Una postura sostenida muy a menudo por los partidarios del uso de los animales no humanos con el fin de contrarrestar las conclusiones derivadas del rechazo del especismo es la que ha sido denominada la "perspectiva del bienestar animal" –que

Francione ha identificado con el término "bienestarismo" (*welfarism*)–.[635] (No ha de confundirse esta acepción de este término con la que, en la teoría del valor, indica que el bienestar es el único criterio conforme al cual debemos considerar que algo es o no bueno, o con la que en ética normativa dice que nuestras razones para actuar dependen totalmente del bienestar resultante de nuestras acciones y omisiones).[636]

Desde este punto de vista se acepta que se utilice a los animales no humanos, pero con una condición: han de establecerse ciertas disposiciones para ello en función de las consecuencias que pueda tener para su bienestar.

Ejemplos de esta posición los encontramos en afirmaciones como las siguientes, que critican determinados daños que estos sufren sin cuestionarse verdaderamente si el contexto donde se dan es aceptable:

> Que nadie estime liviano el peso de su responsabilidad. Mientras prosiga el maltrato de los animales, mientras resuenen los gemidos de las bestias sedientas en los vagones de ferrocarril sin que se les preste atención, mientras tanta brutalidad impere en nuestros mataderos, mientras los animales tengan que sufrir en nuestras cocinas la muerte dolorosa a manos inexpertas, mientras tengan que soportar un trato intolerable de los hombres sin corazón, o sean abandonados al juego cruel de los niños, todos compartimos la culpa.[637]

[635] Véase sobre esto un libro muy importante dentro de la literatura sobre el movimiento contra el uso de animales, *Rain without Thunder*, de Francione, que examina en profundidad el bienestarismo, así como su contraste con la perspectiva abolicionista de la explotación animal del antiespecismo.

[636] No existe siquiera una relación lógica entre ambas acepciones del término, podemos tener una concepción bienestarista de lo bueno sin adoptar necesariamente la posición del "bienestar animal", así como se puede aceptar esta última sin ser un bienestarista en teoría del valor.

[637] Schweitzer, Albert, *Civilización y ética*, Sur, Buenos Aires, 1962, p. 355.

Cabría, sin embargo, interpretar de varios modos distintos lo que el principio bienestarista vendría a prescribir. Buscaremos a continuación una definición más exacta para analizar esta perspectiva. Para hacerlo, resulta adecuado comenzar valorando las distintas posibles caracterizaciones de las que podemos disponer de aquello en lo que consistiría la "perspectiva del bienestar animal", para ver cuál resulta más adecuada.

4.6.1.1. Diferentes definiciones posibles de la perspectiva del bienestar animal

Hay dos modos fundamentales de entender en qué consiste el bienestarismo, según se ponga el acento en el modo en que se usa a los animales no humanos o en la clase de uso que de ellos se hace. A partir de esta diferenciación pueden ser apuntadas otras distintas. Estas darán lugar a las diferentes propuestas de definición que a continuación repasaremos.

i) La oposición al sufrimiento "innecesario" ocasionado a los animales no humanos durante su uso

En el que ha sido el examen más exhaustivo del bienestarismo hasta el momento, Francione describe esta posición como sigue:

> Over the past century or so, concern about animals' interests was limited to ensuring that they were treated "humanely" and that they were not subjected to "unnecessary" suffering. This position, which is known as the *animal welfare* view, assumes the legitimacy of treating animals instrumentally as means to human ends as long as certain "safeguards" are employed.[638]

[638] Francione, *Rain without Thunder*, p. 1.

De acuerdo con esta definición, lo que caracteriza al bienestarismo es la idea de que el uso de los animales no humanos para satisfacer nuestros propios fines es aceptable a condición de que sean protegidos hasta cierto punto. Esto implicaría la introducción de una serie de disposiciones destinadas a garantizar que se inflige a los animales no humanos el menor sufrimiento posible. De acuerdo con esto, la postura del bienestar animal no cuestiona, por tanto, su consideración como recursos a nuestra disposición (lo que en el ámbito del derecho implica su consideración como objetos de propiedad); lo que hace es poner límites al modo en que su uso ha de tener lugar. La definición que así podremos dar de esa posición será, pues, la que sigue:

> *La perspectiva del bienestar animal$_1$ es aquella que acepta la utilización de animales no humanos siempre y cuando el sufrimiento que se inflija a estos sea minimizado.*

De esta forma, en la práctica la adopción de esta perspectiva supone la búsqueda de reformas del modo en el que los animales no humanos son utilizados sin que ello implique el rechazo de su uso en sí. [639] Así, un defensor del uso de animales como herramientas de laboratorio dirá que

> la observancia de las normas sanitarias e higiénicas deberá cumplirse estrictamente para procurar el bienestar del propio animal. Sería una falta grave de ética hacerle sufrir innecesariamente.[640]

[639] Ello llevará a la paradoja de que una visión así será compartida por una serie de autores que escriben con la intención de defender los intereses de quienes utilizan a los animales y por otros que lo hacen con la defensa de los animales en mente (siendo el discurso final de unos y otros prácticamente idéntico, en gran número de casos indistinguible entre sí). Ver ibid.

[640] Vidal, "Bioética de la experimentación con animales", p. 458.

Asimismo, vimos también al inicio de esta investigación que en la Declaración de Helsinki, que promueve el uso de animales no humanos en el campo de la experimentación biomédica, también se indica que:

> Se debe cuidar también del *bienestar de los animales utilizados* en los experimentos

Del mismo modo, un defensor del uso intensivo de animales no humanos, Stanley Curtis, sostendrá también que quienes apoyan tal uso deben de todos modos proponerse

> [to] engender the highest level of welfare possible in food animals.[641]

Con todo, no está claro que tales caracterizaciones se correspondan con la definición dada arriba. Obsérvese que lo que defiende la posición definida arriba es evitar el malestar de los animales no humanos, lo cual es solo una parte de lo que implica asegurar su bienestar (con lo que el uso para denotar esta posición del término "bienestar" resulta un tanto paradójico).

Parece, en cambio, que garantizar el bienestar tendría que conllevar también el asegurar que sus posibilidades de disfrute no son cortadas –algo que puede ocurrir de otros modos, como en el caso de su muerte, pérdida de libertad, de integridad física, etc–.

[641] Curtis, Stanley E., "The Case for Intensive Farming of Food Animals", in Mickley, & Fox (eds.), *Advances in Animal Welfare Science*, 245-55, p. 254. Toma Curtis como marco para el bienestarismo no la cría de animales como tal, sino su cría intensiva.

ii) La oposición al daño "innecesario" ocasionado a los animales no humanos durante su uso

Podría pensarse que un modo en el que la objeción que acabamos de plantear puede ser parcialmente respondida puede pasar por cambiar nuestra definición de la perspectiva del bienestar animal. Quizás no necesitamos asumir que esta posición intenta únicamente evitar el sufrimiento "innecesario" cuando los animales no humanos son usados. Podemos concebir sus objetivos de un modo más amplio y, así, definir la posición bienestarista como sigue:

> *La perspectiva del bienestar animal$_2$ es aquella que acepta la utilización de animales no humanos siempre y cuando el daño que se inflija a estos sea minimizado.*

De acuerdo con esta nueva definición, una serie de medidas, que la caracterización anterior de esta posición no incluiría bajo el paraguas bienestarista, pasan a poder ser consideradas como tales. La referencia al "daño", en lugar de al "sufrimiento" (que es, como se puede apreciar, donde radica la diferencia entre ambas definiciones) lo permite. Como se argumentará en el siguiente capítulo, podemos padecer daños no solo cuando sufrimos, sino también cuando nuestras posibilidades de disfrutar de cosas positivas se ven cortadas. Pues bien, el uso de animales no solo implica causarles sufrimiento, sino también reducir sus posibilidades de experimentar placer, bienestar, satisfacción… Por tanto, es razonable considerar que una visión bienestarista podría incluir también entre sus metas la reducción de estos daños (en la medida, por supuesto, en que esto sea posible sin que se termine con el uso de animales no humanos en cuestión). Por ejemplo, ciertas reformas típicamente bienestaristas intentan limitar las restricciones de libertad padecidas por los animales (proveyéndoles, por ejemplo, de más espacio en los lugares en los que viven). En algunos casos podemos decir que lo que estas medidas pueden conseguir es poco más que reducir el sufrimiento que estos animales padecen, si hablamos, por ejemplo, de animales que viven en

espacios tan reducidos que prácticamente no pueden moverse. Pero, en casos menos extremos, además de su sufrimiento, estas reformas también reducen las limitaciones impuestas en sus posibilidades de disfrute. De modo que, en la medida en que tales limitaciones constituyen un daño, estos cambios representan una reducción de los daños totales que se ocasiona a los animales, no solo al disminuir su sufrimiento, sino también, simplemente, al aumentar sus posibilidades de disfrute. Asimismo, una reforma bienestarista podría evitar que se matase a ciertos animales no humanos. Pensemos en algún uso de estos que no tuviese por qué implicar necesariamente su muerte. Supongamos que, de todos modos, tal uso tiene lugar hoy en día matando a los animales empleados. Una reforma que impidiese que se matase a estos animales no constituiría una mejora destinada primariamente a reducir su sufrimiento (aunque podría también eliminar el dolor que padecerían al ser matados, claro). Sin embargo, acabaría con uno de los daños que se les impone: su muerte. Todas estas medidas pueden ser ciertamente vistas como bienestaristas. (Debemos tener en cuenta, en todo caso, que gran parte de los usos de los animales –o al menos los más significativos– implícitamente suponen limitar su libertad y/o su muerte. De modo que no es extraño que, en la práctica, las políticas del enfoque del bienestar animal se centren en reducir su sufrimiento).

Parece, pues, que una definición modificada como la que aquí se ha propuesto resulta más exacta. El bienestarismo se define de forma más precisa indicando que busca no solo la minimización del sufrimiento, sino, de manera general, la reducción de todos los daños sufridos por los animales al ser usados, siempre y cuando, no lo olvidemos, estos no resulten inherentes a tal uso (pues, de lo contrario, el enfoque asumido pasaría a ser uno que busque el fin de tal uso de animales no humanos).

iii) La oposición a la utilización "innecesaria" de animales no humanos

Una perspectiva que es usualmente cofundida con la posición que acabamos de ver es aquella que se opone a los que son descritos como usos "triviales" de los

animales no humanos. Este punto de vista asume que ciertos propósitos para los que estos son usados resultan importantes, y, de este modo, justifican dicho uso. Pero otros propósitos serían, en cambio, frívolos o insignificantes y, por lo tanto, utilizar animales no humanos para conseguirlos sería moralmente incorrecto. Lo que definiría, pues, si un cierto uso de los animales no humanos resultaría aceptable sería el motivo por el que este sería llevado a cabo. De acuerdo con esta perspectiva, definiríamos la posición bienestarista como sigue:

> *La perspectiva del bienestar animal$_3$ es aquella que mantiene que utilizar a los animales no humanos para satisfacer intereses de seres humanos es aceptable siempre y cuando hacerlo sea necesario.*

En consonancia con este punto de vista, uno de sus defensores, Kevin Dolan, distingue entre los que llama "degrees of acceptability of the use of animals". Sigue una estrategia consistente en proceder "graduando lo correcto y lo incorrecto" ("grading right and wrong").[642] De acuerdo con esta, dibujará una escala dentro de la cual podrán ser incorporadas todas aquellas prácticas y actitudes hacia los animales que pueden ser consideradas aceptables (en la que incluye el interés, la preocupación, la ayuda, la protección, el entretenimiento, la producción, el trabajo, la investigación, el deporte, la lucha…). Una vez trazado tal esquema, a la hora de evaluarlo moralmente únicamente rechazará como inaceptable lo que llama, sin dar mayores explicaciones, "abuso".[643] El factor para encontrar diferencias entre ellas no radica en ninguna consideración más o menos objetiva sobre la naturaleza del daño causado al animal, sino únicamente en el grado de controversia que podría surgir socialmente a la hora de afirmar tal aceptabilidad. Lo que se considera "necesario" no será definido en términos objetivos y, así, la idea de lo que es un uso "innecesario" de los animales no humanos podrá resultar enormemente variable.

---

[642] Dolan, Kevin, *Ethics, Animals and Science*, Blackwell, Oxford, 1999, p. 276.

[643] Ibid., p. 265.

iv) La oposición al ocasionamiento de daño "innecesario" a los animales no humanos a la hora de su uso

No es difícil comprobar que estas dos posiciones se encuentran comúnmente relacionadas en la práctica. Muchos y muchas de quienes aceptarían una de estas posturas verían también correcta la otra. Dolan, que, como vemos, defiende la oposición a los "usos innecesarios", asumirá también la perspectiva de la minimización del daño, afirmando:

> From an ethical point of view, sight must never be lost of the importance of animal welfare.[644]

De hecho, lo que ha ocurrido en la práctica es que la mayoría dentro del movimiento por el bienestar animal ha mantenido no solo que el daño innecesario a aquellos no humanos que son utilizados debería ser reducido, sino también que ningún uso "innecesario" debería tener lugar. Más aun, podría sostenerse que entre estas posiciones hay un vínculo no solo práctico, sino también conceptual. Podríamos dar así una versión modificada (más simple) de bienestarismo. Esta sería la siguiente:

> *La perspectiva del bienestar animal$_4$ es aquella que mantiene que dañar a los animales no humanos para satisfacer intereses de seres humanos es aceptable siempre y cuando hacerlo sea necesario.*

La diferencia entre esta definición y la de *bienestar animal$_3$* radica en el hecho de que el término "utilizar" es sustituido aquí por "dañar". Habría dos razones para preferir esta alternativa:

[644] Ibid., p. 268.

a) Sería de utilidad para evitar la objeción de que pueda haber usos de los animales no humanos que no los dañen. Hay un cierto sentido en el que se podría decir que estos son posibles: si, por ejemplo, sacamos una foto de un animal podemos estar tal vez usando a este para nuestros propios propósitos, no obstante, no necesitamos dañarlo en modo alguno, y así tal uso puede ser plenamente compatible con una posición que rechace el bienestarismo y tenga en cuenta únicamente los factores relevantes de un modo imparcial.

b) Las otras definiciones que hemos presentado anteriormente se verían incluidas en ella.

Hay, con todo, algunas objeciones que pueden ser presentadas a estas afirmaciones:

En relación a "a)", parece que en general podemos hablar del uso de animales como tal implicando un uso que es dañoso para ellos. Hay dos razones para ello. En primer lugar, no debemos olvidar que, en la práctica totalidad de los casos en los que el uso de animales no humanos tiene lugar, este se da en el marco de una práctica institucionalizada para fines que implican necesariamente, como mínimo, su cautividad y/o muerte. Así, al especificar que solo nos referimos a aquellos usos que dañan a los animales, podemos dar la impresión de que algunos de estos usos ampliamente extendidos de los animales no humanos no les causan necesariamente un daño –lo que claramente no es el caso–. Por otra parte, parece que si empleamos el término "uso" de modo un tanto más concreto podemos entender que nos referimos a un uso que implica una manipulación. Para sacar una foto de un animal no necesitamos alterar su actividad, no necesitamos ni siquiera entrar en contacto con él. Pero podemos entender que cuando hablamos del uso de animales nos referimos a un empleo que conlleva entrar en contacto con ellos e imponerles unas ciertas condiciones físicas (que van del confinamiento a la mutilación o la muerte). En tal sentido, parece que hablar de "uso" sigue resultando funcional.

Una objeción a esta terminología ha sido presentada por Ferré, que ha afirmado lo que sigue:

> Becoming a means is not necessarily being 'used' in the objectionable sense of the term. On the contrary, part of the fulfillment one has in life is the sense of contributing to the legitimate ends of others.[645]

La afirmación de Ferré parece acertada. Sin embargo, no puede ser trasladada al caso del uso actual de los animales no humanos. Ferré está de hecho utilizando este argumento para justificar, no solo los usos de los no humanos a los que podríamos no objetar si estuviésemos en su lugar, sino también, a través de su desestimación de la referencia al uso como tal, aquellos que sí que ciertamente rechazaríamos (básicamente, como se ha indicado más arriba, los de carácter institucionalizado). Asimismo, puede ser cierta su afirmación de que "part of the fulfillment one has in life is the sense of contributing to the legitimate ends of others", pero utilizar a los demás como medios de un modo que les daña y que de encontrarnos en su lugar no estaríamos dispuestos a sufrir para conseguir los beneficios que obtenemos de ello no parece algo justificable. El argumento, de hecho, termina resultando un tanto irónico.

Tampoco en lo relativo a "b)" esta caracterización resulta completamente satisfactoria. No define de un modo mínimamente claro qué podríamos considerar "innecesario". Como hemos visto (y volveremos a ver de nuevo), este es un problema que resulta inherente a la idea de que hay usos aceptables e inaceptables de los animales no humanos. Y obsérvese que en el caso de las definiciones basadas en la minimización del sufrimiento o el daño estos problemas están presentes de un modo menos marcado. Tales definiciones fijan de modo menos borroso los objetivos del bienestarismo (reformar el uso de animales no humanos para minimizar el daño que les es ocasionado). Obviamente, pueden surgir divergencias a propósito de qué daños son inherentes a cada práctica, pero la ambigüedad aquí es mucho menos notable que si queremos acabar con usos

[645] Ferré, "Moderation, Morals and Meat", p. 394.

"innecesarios", pues en este otro caso la vaguedad sobre qué queremos decir con esto es mucho mayor.

Al margen de esto, una posición que aceptase todo tipo de usos de animales no humanos, independientemente de lo triviales que estos pudiesen ser (o pareciesen ser), pero que intentase minimizar el daño que los animales sufren al llevar estos adelante sería, ciertamente, una posición bienestarista. De aquí se sigue que el bienestarismo no implica necesariamente oponerse a aquellos usos de los animales no humanos que son considerados "innecesarios". Más aun, desde un punto de vista bienestarista, un cierto uso de los animales no humanos podría resultar objeto de censura, aun cuando fuese considerado "necesario", si, pudiendo minimizarse el daño que se les inflige no se asumiese ningún esfuerzo para hacerlo. (incluso aunque, en términos prácticos, presumiblemente quienes se oponen a los llamados usos "innecesarios" de los animales no humanos estarían también a favor de minimizar el daño que se les inflige al ser usados).[646] Esto muestra que los criterios presentados en una definición como la de la perspectiva del bienestar animal$_4$ deben resultar tanto necesarios como suficientes para que una posición sea considerada bienestarista.

v) La oposición al uso "innecesario" de los animales no humanos y al daño "innecesario" de estos a la hora de su uso

Podría afirmarse, todavía, que una definición correcta de bienestarismo debería incluir alguna suerte de suplemento con el fin de tener en cuenta el vínculo

[646] Un ejemplo práctico de esto lo podríamos encontrar en las matanzas de animales como medida preventiva para la expansión de la gripe aviar. Hay quienes consideran estas medidas necesarias (aunque, obviamente, no serían llevadas a cabo si los implicados perteneciesen a especies cuyos miembros gozasen de una mayor consideración moral). Ahora bien, en estas matanzas ninguna medida es tomada para minimizar el daño ocasionado a los animales, que son aglutinados en sacos, abrasados con cal viva y enterrados, todo ello en pleno estado de consciencia.

práctico que tiene con la perspectiva opuesta a los "usos innecesarios". Para intentar dar cuenta de esto podríamos intentar combinar los dos tipos de definiciones presentadas anteriormente. El resultado podría ser una caracterización como la que sigue:

> *La perspectiva del bienestar animal$_5$ es aquella que mantiene que usar a los animales no humanos para satisfacer intereses de seres humanos es aceptable siempre y cuando hacerlo sea necesario y el daño que se inflija a estos sea minimizado.*

En apoyo a esta definición podemos decir que las mismas intenciones motivarían ambas posiciones. Sin embargo, ello no parece un argumento contundente para extender la definición que hasta aquí hemos visto como más adecuada (la de "la perspectiva del bienestar animal$_2$"). Con todo, debemos tener en cuenta que los dos enfoques que pretendemos hacer casar aquí no defienden exactamente lo mismo. Si lo que entendemos que resulta importante es solo que los animales no humanos no sufran más daños de los necesarios cuando son utilizados, no nos opondremos necesariamente a ciertos usos de estos. Inversamente, oponerse a algunos usos de los animales es distinto de rechazar únicamente la minimización del sufrimiento que padecen al ser utilizados. Y parece arbitrario que la lógica del bienestarismo pueda sostener a la vez que algunos usos de los animales no humanos sean aceptables (siempre que el daño que padezcan sea minimizado) y que algunos otros (que podrían de hecho tener lugar con una minimización del daño sufrido por sus víctimas) no lo sean. Para ver esto es útil imaginar qué ocurriría cuando surgiesen contradicciones entre ambos principios, como ya se ha apuntado algo más arriba. Hay quien puede defender que, desde este punto de vista, una cierta práctica que implique el uso de animales no humanos debería llegar a su fin, mientras otros dirían que lo que se necesita es su reforma bienestarista. ¿Cómo podemos decidir cuál de estos es el enfoque auténticamente bienestarista? Necesitaríamos un criterio extra para poder tomar una decisión en este punto (un criterio cuya adopción no dejaría de ser arbitraria). Pero, incluso aunque

encontrásemos tal factor decisivo, nuestros problemas no terminarían entonces. Supongamos que efectivamente dispusiésemos de tal criterio. Pensemos en aquellos casos en los que este resolviese la cuestión a favor de la idea de que solo los usos necesarios son aceptables, de manera que tuviésemos que concluir que el enfoque auténticamente bienestarista consistiría no en reformar la práctica concreta en cuestión, sino en terminar con ella en su conjunto. Podría haber quien, con todo, sostuviese que tal práctica no estaría injustificada en sí misma, y que lo que habría que hacer es llevarla a cabo minimizando el daño infligido a los animales que no fuese no inherente a la práctica en sí. ¿Cómo caracterizaríamos una posición como esta, a la luz de que no podríamos ya denominarla bienestarista? Tendríamos que acuñar una nueva etiqueta. Ahora bien, parece que ello no resultaría muy razonable, dado que tal posición no estaría más que asumiendo un planteamiento idéntico al que habríamos tildado de bienestarista (la única diferencia vendría dada porque en algunos casos su combinación con un criterio diferente impediría su aplicación). Parece una solución mucho más lógica asumir que tal posición constituiría realmente una forma de bienestarismo, incluso aunque fuese una que a muchos seguidores del bienestarismo les desagradase.

De este modo, una definición de las posiciones bienestaristas consistente no podría mantener a la vez las dos opciones arriba indicadas (minimización del daño –o sufrimiento– y rechazo de ciertos usos en sí mismos). Pero no solo esto: el supuesto que acabamos de ver nos lleva a cuestionar asimismo que una posición centrada en el rechazo de ciertos usos pueda ser considerada bienestarista. Esta deja fuera de su ámbito posiciones que parece que definitivamente tendríamos que tildar de bienestaristas. A la luz de esto, debemos rechazar que tanto la definición de la perspectiva del bienestar animal$_5$ como las dos anteriores (la tercera y la cuarta) puedan ser buenas candidatas para explicar lo que el enfoque bienestarista defiende. Vemos así que hay razones para optar, en definitiva, por la definición centrada en la minimización del sufrimiento o del daño. Y comprobamos en su momento que había motivos para decantarnos por esta segunda alternativa. De acuerdo con esto, hemos de concluir que la definición más adecuada de la posición

bienestarista es la que se corresponde con la de la perspectiva del bienestar animal$_2$:

> *La perspectiva del bienestar animal es aquella que acepta la utilización de animales no humanos siempre y cuando el daño que se inflija a estos sea minimizado.*

Una vez definido el punto de vista bienestarista, podemos pasar ya a evaluarlo a la luz de lo que hemos visto hasta aquí.

4.6.1.2. Tentativas de justificación de la perspectiva del bienestar animal

El bienestarismo como expresión práctica explícita de especismo combinado

El que posiblemente sea el argumento más usual a la hora de defender una posición bienestarista no es otro que su derivación de un planteamiento especista.[647] A estas alturas sabemos ya que en la medida en que un punto de vista

[647] Cabe aquí preguntarse si la adopción de un punto de vista bienestarista implica necesariamente la de una posición especista. Ello depende de si en la aceptación del principio bienestarista asumimos que solo los animales no humanos pueden ser utilizados o que también otros seres pueden serlo.
Recordemos la definición dada: "la posición del bienestar animal es aquella que acepta la utilización de animales no humanos siempre y cuando el daño que se inflija a estos sea minimizado". En principio, de la lectura de este parece seguirse que no se asume el supuesto citado. Aun así, cabría entender la cuestión de modo distinto si ponemos el acento en el hecho de que son animales no humanos y entender que: "la posición del bienestar animal es aquella que acepta la utilización *de animales no humanos* [de estos y no de otros seres]..." o "aquella que acepta la utilización de animales *no humanos* [de estos animales y no de otros (esto es, los humanos)]...". Estas interpretaciones parecen ser las que efectivamente se llevan a cabo en la inmensa mayoría de los casos. Con respecto a esto podríamos pensar que lo que ocurre es que se combina el planteamiento bienestarista

descanse en una postura especista no va a poder tener éxito. Veremos a continuación de qué forma ocurre esto en el caso del bienestarismo.

Es habitual que, al presentar un planteamiento de este tipo, no se proceda mediante un análisis de los diferentes argumentos implicados como efectuado en capítulos anteriores, sino intentando presentar la postura bienestarista como una suerte de "tercera vía", una solución "moderada" entre otras aproximaciones a la

---

con uno especista. Pero parece que realmente lo que sucede es que el bienestarismo es una posición inherentemente especista. Si no lo fuese, entonces es claro que podemos aceptar un planteamiento bienestarista, y con él la utilización de los animales, pero sostener también que los seres humanos puedan ser tratados del mismo modo. Una posición de este tipo es la que defiende (en principio) Singer. Su obra *Liberación animal* se presenta inicialmente como contraria al especismo. Esto se percibe claramente en su defensa de una consideración igualitaria de todos los intereses implicados en nuestras decisiones morales. Más adelante veremos que todo ello ha sido puesto en cuestión, pues se ha indicado en ocasiones que su enfoque reflejaría en ciertos puntos un sesgo de especie. Ahora bien, supongamos por ahora que la obra de Singer no flaquea en ningún momento en su rechazo del especismo. Lo cierto es que ello no implica que se trate de una obra que defienda el fin del uso de los animales. La posición utilitarista de Singer permite el uso de cualquier sujeto (sea humano o no), siempre que el resultado final maximice la satisfacción de las preferencias de los sujetos implicados. Con lo cual, aunque en la mayoría de las situaciones Singer estará en contra de la utilización de los animales, se encontrará también dispuesto a aceptar algunos casos en los que esta se dé, si la utilidad total aumenta con ello (si bien debemos tener en cuenta que estos serán los menos, debido a la disminución de la utilidad marginal que Singer contempla). Ahora bien, es claro que esto no sucederá únicamente en el caso de los animales no humanos. El planteamiento de Singer será aplicable del mismo modo en el caso de aquellos seres humanos que también se encuentren en una situación como la de los animales no humanos cuya utilización se pueda plantear.

Por otra parte, es también posible rechazar el uso de animales sin abandonar una posición especista. Podemos dar arbitrariamente prioridad a los intereses humanos, pero de un modo lo suficientemente limitado como para que ello nos lleve a condenar la utilización de los animales.

cuestión que son tenidas por "extremas". Estas dos posiciones "extremas" serían el rechazo del especismo y el propio especismo sin ser combinado con otros planteamientos. Las "terceras vías" que se presentan como alternativa consistirán, así, en distintas combinaciones del especismo con otras posiciones.

Edwin Hettinger argumentará en esta dirección, afirmando:

> Both extremes – the absolute prohibition of all animal use, as well as Cohen's[648] speciesist encouragement of such use – should be avoided.[649]

De acuerdo con esto, aquellos usos de los animales no humanos que implican que sus intereses sean frustrados de formas que parecen menos aceptables para el público en general en un contexto histórico y geográfico concreto son en ocasiones tildados de abuso o explotación. Tales usos son presentados como menos justificados, implicándose con ello tácitamente que otros usos son perfectamente acepables. Podemos ver un ejemplo de tal posición en el siguiente pasaje de Dolan:

> Rather than accept the stance of the extreme attitudes which would either deprive both animals and humans of mutual companionship and many other worthwile benefits of animal-human relations, or besides condone any use or abuse of animals as justified by the culture in which it may occur, it behoves us to look more closely at the matter. It is already

[648] Es interesante constatar que Cohen es de hecho otro defensor de un punto de vista bienestarista, si bien da menos peso a consideraciones no especistas que Hettinger. Ha defendido la implementación de las llamadas "tres erres" (reemplazo, refinamiento y reducción) en los experimentos con animales (lo que no implica cuestionar estos si llevarlos a cabo fuese conveniente de acuerdo con intereses humanos). Véase Cohen, "Reply to Tom Regan", 225-61, p. 240.

[649] Hettinger, "The Responsible Use of Animals in Biomedical Research", p. 125.

> obvious that there is a difference between the *use* and *abuse* of animals by humans.[650]

Las propuestas de este tipo, apelando a los términos medios, resultan a menudo operativas desde un punto de vista propagandístico, pues hacen aparecer nuestra posición como mesurada y razonable. Es importante tener en cuenta que, dado que hay intereses en usar a los animales no humanos virtualmente en todo momento, hay también siempre un interés en hacer que su satisfacción aparezca como necesaria. Por esa razón se construye una distinción entre sufrimiento (o daño) "necesario" e "innecesario".

Con ello se pretende contrarrestar la argumentación en rechazo del especismo, de modo que los corolarios que se desprenden de esta puedan ser descartados. Esto puede hacerse porque, como apunta Francione:

> Almost everyone – including those who use animals in painful experiments or who slaughter them for food – accepts as an abstract proposition that animals ought to be treated "humanely" and not subject to "unnecessary" suffering.[651]

De este modo, defender que el sufrimiento "innecesario" debería ser rechazado no conlleva grandes compromisos. En la medida en que no se aclara realmente lo que ello conlleva, puede ser algo defendido sin que se rechace el uso de animales no humanos. Por esta razón, tal afirmación se ha convertido hoy en día en un lugar común, y es mantenida mientras se continúa dañando a las víctimas de tal uso. Constituye un eslogan atractivo, pero que carece de significación real para evitar que los animales no humanos sean dañados (ello resulta especialmente notable en el caso de la privación ocasionada por la restricción de libertad y la muerte, aunque también ocurre en otras situaciones).

---

[650] Dolan, *Ethics, Animals and Science*, p. 264.

[651] Francione, *Rain without Thunder*, p. 1.

Un argumento como este no debería resultar muy persuasivo a estas alturas. Cuando se afirma que el uso de animales no humanos como recursos supone un "mal necesario" lo que se quiere decir no es, evidentemente, que exista alguna clase de necesidad lógica de la que se deriva, como lo es que si *p* implica *q* y no es el caso que *q*, entonces no es el caso que *p*. Tampoco se puede hablar de alguna clase de necesidad física, en el sentido de que sea algo que, dadas las leyes de las ciencias físicas y naturales, tenga necesariamente que ocurrir. Lejos de esto, lo que se quiere decir es, simplemente, que se considera de manera general que tal utilización de los animales no humanos es algo que nos interesa lo suficiente como para que no estemos dispuestos a asumir el esfuerzo que el abandono de tal uso supone. Este es un interés que se acepta socialmente como incuestionable, debido a las reticencias, ampliamente compartidas, a renunciar al uso de animales, o por lo menos a su uso para ciertos propósitos. Por esto, Stephen Clark se ha referido como sigue a este tipo de argumentación:

> "Avoidance of unnecessary suffering" – a caveat recognized as effectively meaningless and irrelevant.[652]

Del mismo modo, Kenneth Shapiro ha comentado:

> The concept unnecessary is a rubber fence.[653]

Sabemos ya que cualquier discriminación arbitraria en función de la especie resulta injustificable, sea esta defendida de modo simple o mediante su combinación con otros criterios diferentes. Como resultado de esto, dado que el uso de animales conlleva una discriminación arbitraria –puesto que tal uso es rechazado si los que van a ser utilizados son seres humanos, y de hecho se lleva a cabo con el

[652] Clark, *The Moral Status of Animals*, p. 5.

[653] Shapiro, Kenneth Joel, *Animal Models of Human Psychology*, Hogrefe and Huber, Seattle, 1998, p. 257.

fin de beneficiar a estos–[654] este habrá de ser considerado como una forma de abuso o explotación. La distinción entre "uso" y "abuso" resulta así ficticia.[655]

Defensas especistas no combinadas del bienestarismo

En principio, una posición especista no combinada no apoyaría ninguna clase de perspectiva bienestarista, al no tener por qué considerar en lo más mínimo los intereses de los animales no humanos. Sin embargo, como hemos visto algo más arriba, podría ser posible que ello fuese así en algunos casos, por ejemplo, de sostenerse un planteamiento basado en la idea de los deberes indirectos.[656]

---

[654] La propia distinción entre uso y abuso de seres humanos es raramente planteada, asumiéndose comúnmente que su uso ya implica un abuso.

[655] Las serias consecuencias implicadas por el uso de animales son a menudo encubiertas, para no tener que llevar adelante un cómputo ecuánime que tenga estas en cuenta por medio de la alusión a la "necesidad". Ahora bien, llegado este punto, la propia alusión a esta cuestión muestra implícitamente que se supone que los animales no humanos son dañados por el hecho de ser utilizados. Si no se asumiese que los animales sufren un perjuicio no se hablaría de daños innecesarios. Ahora bien, es claro que si una determinada práctica causa un daño a los animales no humanos lo hará independientemente del propósito con el que tal práctica es llevada a cabo. De hecho, como vimos también con anterioridad, si las cosas fuesen diferentes carecería de sentido considerar que dañar a los animales no humanos para cualquier clase de motivo pudiese ser incorrecto. Si la justificación de su uso se busca es porque se asume que se les causa un daño. Son vistos, pues, como seres con intereses.

[656] No consideramos aquí otro tipo de planteamientos, como aquellos que defienden regulaciones en el uso de animales basadas en prescripciones de tipo religioso. Quizás podrían interpretarse así las regulaciones acerca de cómo se ha de matar a un animal para la obtención de carne *kosher* y *halal* respectivamente en la religión judía y la islámica. Pero ello sería el caso si únicamente se viesen estas regulaciones como órdenes arbitrarias, cuando en su intención original estaba el aminorar sufrimientos a los animales utilizados (aunque hoy ya no cumplan tal propósito, sino que sea a la inversa).

Tentativas de justificar el bienestarismo mediante una argumentación no especista

Ha habido otro tipo de defensas del bienestarismo que, de tener éxito, podrían hacer que este fuese compatible con un posicionamiento no especista. Estas se basan en argumentos como los que se exponen a continuación.

a) *Provecho mutuo del uso humano de los demás animales.* Algunos teóricos han planteado que del uso de animales no humanos se beneficiarían mutuamente los seres humanos y los animales no humanos que estos usan. Defienden así que los seres humanos tenemos ciertos deberes hacia los animales no humanos que surgen de los servicios que estos nos prestan.[657] Cabría, así, hablar de la existencia de un "contrato animal".[658] Esta postura es de hecho defendida por muchos de quienes también afirman que nuestro uso de estos se encuentra justificado. Una de quienes[659] la sostienen es Anderson. Esta llega a afirmar que los animales no

[657] Una teórica como Noddings ha afirmado con respecto a los animales no humanos "domésticos": "I ought to protect them if I value their sevices" (Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984, p. 158). Esto puede ser interpretado de dos maneras: (a) tenemos obligaciones morales hacia los animales no humanos que usamos en contrapartida por los beneficios recibidos gracias a tal uso; o (b) dado que los utilizamos (como instrumentos para nuestros fines), debemos cuidarlos para que podamos rentabilizar mejor su uso.

[658] Véase Morris, Desmond, *The Animal Contract: Sharing the Planet*, Virgin Books, London, 1900.

[659] Otra teórica que ha aportado argumentos para defender esta posición ha sido Midgley. Esta ha partido de una visión positiva de la domesticación humana de otros animales, basando sus argumentos para la consideración de los animales no humanos en la idea de que estos formarían parte de las mismas comunidades de las que los humanos formaríamos parte (de manera semejante al modo en que da razones a favor del antropocentrismo). Señala Midgley que "all these communities are themselves multi-species ones. It is one of the special powers and graces of our species not to ignore others,

humanos deberían ser reconocidos como poseedores de derechos. Sin embargo, su argumento va a implicar en la práctica un rechazo de lo que un reconocimiento real de derechos significaría. El motivo es que un factor en el que basa este es la alusión a la relevancia de la pertenencia a una sociedad, con lo que el motivo en el que descansa la idea del respeto por lo menos por algunos animales no humanos sería el hecho de haber sido domesticados. La conclusión paradójica a la que llega es esta:

> Domestic, zoo and lab animals have more extensive rights than wild animals.[660]

Resulta difícil de comprender, realmente, que aquellos animales que no son empleados como recursos por los seres humanos carezcan de derechos y aquellos que se ven sujetos a ella si los tengan. Parece que si Anderson defiende tal idea es porque tiene en mente solo los derechos positivos, y no los negativos. En el caso de los animales no humanos sin duda tenemos razones para defender que, como los humanos, disfruten de derechos positivos que defiendan sus intereses. Pero también tienen intereses en que se les reconozcan derechos negativos (esto ocurre, por ejemplo, debido a que tales derechos les proporcionarían protección contra su uso sistemático en el ámbito biomédico). Y también, por otra parte, cabe decir que si los animales explotados tienen derechos (incluidos los derechos positivos), también deben tenerlos los que viven en la naturaleza.

De hecho, no debemos dejar de recordar que una posición de este tipo muy probablemente sería considerada inaceptable si, en lugar de animales no humanos, se propusiese utilizar seres humanos de un modo que, aunque implicase el final de su vida o restricciones severas de libertad, conllevase como contrapartida obligaciones hacia ellos de las que se beneficiarían. Incluso aunque se tratase, por ejemplo, de niños pequeños que desconociesen que esa era su situación y que no se

---

but to draw in, domesticate and live with a great variety of other creatures" (Midgley, *Animals and Why they Matter*, p. 111).

[660] Anderson, "Animal Rights and the Values of Nonhuman Life", p. 285.

viesen afectados de manera notable por su explotación, ello difícilmente podría ser considerado aceptable. Esto lleva a pensar que este planteamiento, a pesar de no derivarse explícitamente de una posición especista, estaría realmente reflejando prejuicios de este tipo.

Cabe añadir a esto, finalmente, que la idea de la existencia de un "contrato animal" resulta altamente cuestionable, desde el momento en que los animales no humanos que los humanos utilizan no han dado su consentimiento para tal uso.[661]

b) *La alusión a los beneficios para los animales no humanos.* Como podemos ver, la anterior línea de argumentación se encuentra dirigida básicamente a convencer a quienes ya están de acuerdo con la idea de que los animales no humanos pueden ser usados para fines humanos de que tal uso impone en quienes los utilizan ciertos deberes hacia ellos. Pero hay también otro argumento comúnmente repetido a la hora de defender el uso de animales, dirigido a mostrar por qué tal uso se encuentra justificado. Esta se presenta por medio de la afirmación de que tal uso beneficia de hecho a los animales no humanos que son utilizados, pues son así traídos a la vida. Una posición de este tipo fue sostenida (en un texto temprano)[662] por Roger Crisp. Este mantuvo en su momento que deberíamos rechazar el consumo de animales criados en interiores en régimen intensivo (pues su vida no merecería realmente la pena para ellos), pero tendríamos asimismo que consumir aquellos criados en régimen extensivo (que así se beneficiarían de ello al existir).[663]

---

[661] Considérese, así, la argumentación presentada en Palmer, Clare, "The Idea of the Domesticated Animal Contract", *Environmental Values*, 6, 1997, 411-25.

[662] Crisp, Roger, "Utilitarianism and Vegetarianism", *International Journal of Applied Philosophy*, 4, 1988, 41-49.

[663] Para una crítica del argumento desarrollado en este artículo de Crisp, véase Stephens, William O., "Five Arguments for Vegetarianism", *Philosophy in the Contemporary World*, 1, 1994, 25-39; y Llorente, Renzo, "Utilitarianism and Vegetarianism Reconsidered", *Télos*, 13, 2004, 163-76.

Daremos cuenta algo más adelante de la idea que estaría en la base de este argumento, cuando analicemos la cuestión de la muerte. Veremos entonces que es dudoso que una posición como esta pueda estar justificada. De cualquier modo, no puede perderse de vista que, si lo fuese, sería aplicable también en el caso de los humanos. En la medida en que nos opongamos a que los humanos puedan ser traídos a la existencia para ser utilizados (incluso aunque esta sea la única manera en la cual podrían haber nacido) debemos, del mismo modo, oponernos a una práctica similar en el caso de los no humanos con intereses. (Téngase en cuenta que aquí no se trata de aquellos que no poseen ciertas capacidades o no mantienen ciertas relaciones, sino de todos los seres humanos con intereses propios). Quienes defienden la perspectiva del bienestar, sin embargo, no aceptan traer humanos al mundo con el fin de utilizarlos a pesar de que su nacimiento resultase un beneficio para ellos. Esta diferencia en el trato propuesto para unos y otros lleva a concluir, de nuevo, que aquí hay prejuicios especistas subyaciendo.

Cabe indicar, finalmente que las posiciones de este tipo minusvaloran por completo el daño ocasionado a los animales no humanos debido a su uso. Podemos comprobar esto en el caso de R.M. Williams, quien ha indicado que hay dolores que importan y dolores que no, como nos muestra de hecho lo que ocurre en nuestro propio caso. Algunos de los dolores que padecemos los aceptamos de buen grado, consideramos que merecen la pena, o entendemos que no son realmente significativos. En consecuencia, sostiene Williams que cabría considerar que muchos de los dolores que se les inflige a los animales no humanos resultarían también de este tipo.[664]

Esta asunción es claramente falsa. Podemos comprobarlo repasando las tres razones de Williams para considerar que un dolor no tiene importancia. a) En lo que toca a su aceptación de buen grado, esta no se da en el caso de los animales no

[664] Williams, R.M., "On the Tail-Docking of Pigs, Human Circumcision and Their Implication for Prevailing Opinion regarding Pain", *Journal of Applied Philosophy*, 20, 2003, 89-93.

humanos. b) En cuanto a que merezcan la pena, para muchas teorías ello puede ocurrir si quienes reciben el dolor también obtienen los beneficios de este, pero la situación es distinta si lo que ocurre es que se inflige un dolor a otros sujetos no en su beneficio, sino en el nuestro. Según otras teorías, como el utilitarismo, eso no es así, y la obtención de un beneficio suficientemente grande justifica dañar a otros individuos. Ahora bien, esto sucederá tanto si los afectados son seres humanos o no. Y, por otra parte, otras teorías rechazarán que tal balance pueda resultar justificado. c) Finalmente, hay que recordar que los sufrimientos padecidos por los animales explotados a lo largo de toda su vida son muy significativos.

En cualquier caso, los daños que se ocasiona a los animales utilizados como recursos no se reducen a infligirles dolor, tal y como ya se ha indicado más arriba.

4.6.2. La oposición a ciertos usos de los animales no humanos

Hemos visto que en la definición que se ha aceptado de bienestarismo el rechazo de ciertos usos de los animales no humanos no tendría hueco. Esto lleva a que esta posición deba ser analizada por separado. Ahora bien, parece que en el análisis realizado en la búsqueda de una definición exacta del bienestarismo se ha descrito ya suficientemente aquello en lo que consistiría esta posición, de modo que no repetiremos aquí lo indicado ya más arriba.

Lo que sí que será preciso aclarar es qué enfoques pueden ser mantenidos para defender un planteamiento de este tipo. Estos podrán ser de distintos tipos:

i) *Posiciones especistas combinadas.* A menudo ocurre que lo que sostienen quienes defienden esta posición es que los intereses de los animales no humanos deben ser tenidos en cuenta, pero que su peso no debe ser considerado como lo sería si estos fuesen seres humanos. Se lleva a cabo una ponderación de los intereses poseídos por los humanos y por los animales no humanos que estos usan en la que se tendría en cuenta hasta cierto punto los intereses de estos últimos. Esto lleva a que algunos usos puedan ser vistos como aceptables en la medida en que,

aunque haya un desequilibrio en los intereses implicados de humanos y no humanos, este no sea desmedido. Pero cuando tal desequilibrio alcance unos niveles extremos, el uso en cuestión será rechazado. De esta forma, en función del uso en concreto (de los costes para los animales no humanos y los beneficios para los humanos), será la magnitud de la desproporción entre los intereses implicados lo que permitirá evaluar qué usos serán aceptables.

ii) *Posiciones especistas particulares.* Por otra parte, podría ser que, por algún motivo, los intereses de los animales no humanos fuesen respetados en ciertos ámbitos pero no en otros, como consecuencia de lo cual su uso se aceptaría solo en determinados casos. Las posiciones de este tipo vendrían a incurrir en discriminaciones especistas particulares.[665]

iii) *Discriminaciones especistas entre animales no humanos*. En ocasiones, determinados usos de los animales son cuestionados en función del tipo de animales utilizados en ellos, sin que esto tenga que ver con su posesión o carencia de la capacidad de sufrir y disfrutar. Quienes cuestionan tales usos los aceptarían si otros animales fuesen usados en ellos. Este podrá ser el caso, por ejemplo, si se rechaza el uso de grandes simios como herramienta para el entretenimiento en zoos y otros espectáculos, pero se acepta la utilización de otros animales. Muchos de los usos de los animales no humanos podrían llevarse adelante, ciertamente, con animales diferentes a aquellos que se utilizan en la actualidad. Pero los argumentos que hemos podido considerar hasta aquí muestran que las posiciones de este tipo, aunque quizás no antropocéntricas, son especistas.[666]

[665] Parece, con todo, que constituyen, en línea con lo que se apuntó anteriormente, ejemplos de discriminaciones de tipo general en los que esta se torna ocurrente en ciertos casos, y no en otros, en función de los intereses del propio agente moral.

[666] Acerca de esto cabe poner como ejemplo una posición a la que nos hemos acercado ya, la de Mosterín. Podría considerarse que el planteamiento defendido por este cuando se opone a la caza pero no a la pesca sería un ejemplo de este tipo de punto de vista. Pero ello no parece que sea así, dado que es muy cuestionable que la pesca y la caza

iv) *Motivos sin relación con los animales utilizados*. Finalmente, ciertos usos de los animales no humanos son en ocasiones considerados inaceptables por motivos que no tienen nada que ver con los intereses de los animales implicados, lo que las haría compatibles con cualquier clase de posicionamiento especista. Por ejemplo, podrían ser rechazados por conllevar consecuencias indeseables para los seres humanos, o por algún tabú religioso. De nuevo, un ejemplo muy claro de estas posiciones lo constituiría la perspectiva de los "deberes indirectos".

4.6.3. La oposición a la crueldad

El término crueldad es a menudo malinterpretado. No es extraño que se asuma que denota o la despreocupación por el sufrimiento de los demás o el trato de alguien de un modo particularmente violento. Sin embargo, hablando en rigor, lo que significa es algo distinto: causar daño, o disfrutar la presencia de este, por sí mismo. Procede, así, establecer una diferenciación como la planteada por un defensor del uso de animales, C.S. Myers, entre un enfoque centrado en el daño ocasionado a estos y otro centrado en la crueldad con ellos. El primero, dirá, podrá ser denominado

> the "zoocentric" standpoint; that is, where vivisection appears immoral because of the suffering which must inevitably be inflicted on the animal world.[667]

---

constituyan un uso distinto de los animales. Varía el lugar donde la práctica se lleva a cabo, pero por lo demás su lógica es la misma: atrapar animales en un entorno no doméstico. Tal vez cabría distinguir entre los casos en los que esto se hace con una finalidad o con otra (por ejemplo, por deporte o con el fin de usar a los animales). Pero esto puede ocurrir por igual independientemente de que la captura de los animales tenga lugar en tierra o en el agua.

[667] Myers, C.S., "Is Vivisection Justifiable?", *International Journal of Ethics*, 14, 1904, 312-322, p. 314.

Sin embargo, seguirá Myers,

> there is another and totally different point of view from which the subject may be regarded, the "anthropocentric" standpoint, which condemns vivisection, not so much on account of the pain endured by the animals, as on the ground of the cruelty involved.[668]

De acuerdo con esto, la oposición a la crueldad sería todavía una perspectiva diferente, aunque hasta cierto punto similar, en términos prácticos, a las que acabamos de presentar en nuestra búsqueda de una definición de bienestarismo. Esta posición rechazará la crueldad con los animales no humanos, esto es, el hecho de ocasionarles daño sin ningún otro propósito más allá de causarles tal daño por sí mismo (debido a una suerte de sadismo, por ejemplo).[669]

Una idea como esta es aceptada de manera muy amplia. De hecho, incluso un teórico como el primer Michael Allen Fox afirmó

> like many statements of its kind, "cruelty to animals is wrong" seems patently true and indisputable.[670]

Pero el hecho de que los defensores de la consideración moral desfavorable de los animales no humanos estén de acuerdo también con esta posición muestra también la otra cara de la moneda en lo que concierne a esta posición: de acuerdo con ella, solo aquellas acciones que sean llevadas a cabo con la mera intención de

---

[668] Ibid.

[669] En realidad, podríamos decir que tampoco tal daño es un fin buscado en sí mismo. El objeto último de la crueldad sería el disfrute que ello proporciona al sádico. Ahora bien, obsérvese que algo semejante podría apuntarse en el caso de los otros usos de los animales no humanos, en los que su fin inmediato va en dependencia de otros fines posteriores, como lo sería el disfrute del agente (que tales fines inmediatos proporcionarían).

[670] Fox, *The Case for Animal Experimentation*, p. 70.

dañar a los animales no humanos serán objetables. Utilizarlos para otros fines resultará así aceptable.

Podría considerarse que esto constituiría una forma particular, muy limitada, de la idea de que solo los usos necesarios de los animales no humanos son aceptables. Estos pueden ser utilizados de formas muy diferentes: la perspectiva de la oposición a la crueldad condenaría únicamente algunas de ellas. De esta manera, deberíamos tener en cuenta que las razones que se encuentran detrás de cada posición son diferentes. Si decidimos usar a los animales no humanos, no porque queramos dañarlos, sino por una razón determinada de otro tipo, incluso si esta es la razón más extremadamente trivial en que podamos pensar, no cabrá censurar tal uso desde la perspectiva de la oposición a la crueldad.

En la medida en que esta perspectiva representa una versión limitada de la posición que se opone a los usos innecesarios de los animales no humanos, lo dicho entonces resultará aplicable aquí, lógicamente. Con todo, parece que habría que hacer alguna matización:

a) En primer lugar, el hecho de que el requisito se centre en la intención con la que el uso tiene lugar anula la posibilidad de que su defensa se base en una posición especista combinada (en lo relativo a su intensión). Esto es así porque no hay realmente, aunque a primera vista lo pueda parecer, una determinación de la intensidad del daño por la intención. El deseo de dañar a un animal es una cosa: el daño real que se le ocasione es otra distinta. Este último puede ser enormemente significativo aunque el fin buscado no sea en sí dañar al animal, sino otro distinto. Si alguien da un golpe a un animal con el mero objeto de disfrutar con su sufrimiento le ocasionará un daño menor que si lo mata con el fin de probar la toxicidad de un químico.[671]

b) Tampoco parece que pueda sostenerse esta posición sobre la base de una diferenciación especista entre animales de distintas especies. El motivo es

[671] Esto se olvida a menudo cuando se entiende que la crueldad es algo adjetivo al daño ocasionado y no a la intención del agente que lo provoca.

semejante: la intención de dañar no determina el tipo de animales utilizado. Se puede dañar a cualquier animal con la capacidad de sufrir y disfrutar.

Así, parece que, a la hora de defender esta posición, cabe sostener dos puntos de vista, que son aquellos que nos restan de entre los cuatro apuntados al dar cuenta de la oposición a determinados usos:

c) Cabe oponerse a la crueldad con los animales no humanos desde una posición especista de tipo particular (ello sería así dado que lo que se toma en cuenta es un caso concreto de uso de animales –para satisfacer un deseo de causarles daño–, no el grado del daño que se les ocasiona en función del beneficio obtenido). Con todo, una posición de este tipo resulta difícil de sostener, puesto que parece un tanto arbitrario que el motivo por el que un uso concreto sea condenable venga determinado por algo que tiene que ver exclusivamente con la intención de quien lleva adelante tal uso, y no por el daño realmente ocasionado en él.[672] Así, parece que la posición que cabe sostener de modo más sólido para defender la oposición a la crueldad va a ser la siguiente:

d) Hemos comprobado que la oposición a ciertos usos de los animales no humanos pueden ser defendidos por otros motivos que no tienen que ver necesariamente con los intereses de los animales no humanos. Esto ocurrirá de manera singular en lo que concierne a la oposición a la crueldad. De hecho, como hemos visto, esta supone un caso paradigmático de la apelación a los deberes indirectos.

[672] Cuando se analizó la perspectiva de los deberes indirectos pudimos ya constatar que este es el caso.

4.7. Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 4

En el capítulo 3 pudimos comprobar que no hay ningún motivo que permita justificar las posiciones antropocéntricas. En el capítulo presente se ha analizado la idea, sostenida de manera generalizada, de que el especismo resulta injustificable solo cuando priva de consideración por completo (o, al menos, en una medida muy notable) a quienes discrimina (esto es, en el mundo en el que vivimos, a los animales no humanos). Pudimos comprobar, en tal sentido, que resulta poco adecuado afirmar que el especismo opere con distintos grados de fuerza. Más bien, lo que ocurre es que este puede ser combinado con otros criterios. Como resultado de esto, en función de la prioridad que se dé a cada una de los criterios así agregados, puede surgir toda una gama de posibles posiciones especistas combinadas. Ahora bien, hemos comprobado que la relevancia de un criterio no varía por el hecho de ser combinado con otro. Como tampoco lo hace por mor de la circunstancia de ser planteado de forma particular, con respecto a un número reducido de decisiones morales y no de manera general. De esta forma, los argumentos ya presentados en el capítulo 3 rebaten igualmente al antropocentrismo independientemente de que esté combinado con otros criterios o no. Así, toda discriminación especista conforme a la cual los intereses de los animales cuenten menos resulta objetable, aun en el caso de que quienes la sufran disfruten todavía de alguna suerte de consideración garantizada por algún otro criterio tomado en cuenta.

Con el fin de evitar confusiones sobre el tipo de posiciones que caería dentro de cada categoría, examinamos un ejemplo de posición especista combinada (la presentada por Nozick al hablar de "utilitarismo para los animales y kantismo para los humanos") y uno de especismo no combinado (la perspectiva de los "deberes indirectos", sostenida entre otros por Kant y Tomás de Aquino). Tras comprobarse qué planteamiento subyace a estas posiciones se mostró el motivo por el que han de ser rechazadas.

Finalmente, examinamos, a la luz de estas conclusiones, algunas de las posiciones que de manera habitual se mantienen a propósito del uso de animales.

En concreto, definimos y analizamos la perspectiva del bienestar animal, de la oposición a ciertos usos de los animales no humanos y de la oposición a la crueldad. Comprobamos que estas se basaban en planteamientos especistas (que podían ser de muy distinto signo: no combinadas, combinadas en lo relativo a su intensión o particulares). Por ello vimos que todas estas posturas debían ser rechazadas.

A la luz de lo visto, se desprende que la conclusión sostenida en el capítulo 3 debe continuar en pie.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

5
EL PROBLEMA DE LA MUERTE

Parece que, con lo que hemos visto hasta aquí, ha quedado ya saldada la cuestión del antropocentrismo, así como la de qué esfera de consideración moral tendríamos que delimitar. Pero hay un problema moral de una complejidad notable que puede complicar esta solución: el de la consideración del problema de la muerte. Distintos teóricos han defendido que, si bien una discriminación de especie no resulta aceptable, ocurre que en ciertas ocasiones no es adecuado comportarnos igual con los individuos de distintas especies, debido a que el valor de su vida puede ser diferente. Estos autores han defendido que los animales no humanos no tienen un interés en vivir como el que poseen los humanos. Si esto es así, la conclusión a la que hemos llegado hasta aquí deberá ser modificada: el uso de animales no humanos en el ámbito de la experimentación resultará problemático dependiendo del sufrimiento y disminución de bienestar que puede ocasionarles, pero no en la medida en que suponga el fin de sus vidas.

En realidad, a día de hoy los cambios que esto supondría en lo que concierne a la conclusión anteriormente indicada resultarían muy reducidos, pues ocurre que, en la mayoría de los casos en los que se realizan experimentos con animales no humanos, no solo se les priva de su vida, sino que también se les inflige sufrimiento. Ahora bien, cabría concebir, al menos en teoría, que ello no fuese el caso. De forma que, para aclarar este problema, se hace preciso examinar los

motivos por los que la muerte constituye una variable a analizar, a mayores de otras consideraciones relativas a otros perjuicios o beneficios que puedan ser sufridos.

5.1. La muerte como cuestión independiente

En toda una serie de casos, la visión de la muerte como algo negativo supone una variable a tener en cuenta al tomar nuestras decisiones morales. De hecho, puede conducir a conclusiones en contradicción con las resultantes de una mera estimación inmediata del sufrimiento o placer. Para comprender esto mejor comenzaremos por ver un ejemplo que ilustra este tipo de situaciones.

> *Las dos convalecientes.* Pensemos en el caso de dos personas, una de las cuales padece una grave enfermedad que le provoca una sobreestimulación nerviosa, por razón de la cual toda sensación, entre ellas especialmente el dolor físico, le resulta mucho más intensa. Supongamos también que esta enfermedad, para la cual no hay cura posible, terminará con su vida en breve, de manera que está viviendo sus últimos momentos. Los médicos han afirmado que morirá en cuestión de horas. E imaginemos ahora que junto a ella se encuentra otra paciente con otra dolencia mucho menos aguda, de la que se recuperará a corto plazo, y que le ocasiona unos dolores mucho menos considerables.
>
> *Caso A.* Disponemos de un determinado medicamento analgésico que podrá eliminar el dolor que sufre cualquiera de las dos pacientes, pero únicamente en la dosis necesaria para una de ellas.
>
> *Caso B.* Se da un conflicto que afecta a algo distinto de su sufrimiento. La vida de ambas se ve en serio peligro, disponiéndose de

> muy poco tiempo para su rescate, de modo que nos vemos obligados a tener que elegir entre salvar la vida de una o de otra.

Parece que en un escenario como el primero, en el que tuviésemos que elegir a quién de las dos administrar el fármaco, lo más adecuado sería optar por proporcionárselo a la enferma más grave, pues su sufrimiento es mayor. Ahora bien, la cosa varía en el segundo caso, en el cual hemos de enfrentarnos no al sufrimiento de estas convalecientes, sino a su muerte. En una situación así, muchos y muchas sostendrán que la elección debería ser la opuesta.[673]

Lo que este ejemplo viene a ilustrar es que la muerte es una variable que exige un análisis más detallado de lo que supone una mera consideración del sufrimiento o el bienestar. ¿Por qué puede ser esto así?

El análisis de esta cuestión nos importa aquí particularmente por la relación que, como veremos, tiene con el tema con que estamos examinando aquí, la discriminación especista de los animales no humanos. El motivo es que la complicación del análisis de qué es aquello que debemos tomar en cuenta en nuestras decisiones morales que la muerte supone ha tenido consecuencias al efecto. Ha llevado a que distintos autores hayan afirmado que la muerte de un ser que no posea ciertas características habitualmente consideradas como prototípicas de los humanos no será algo negativo, o no lo será en la misma medida en que lo sería si tal ser poseyese tales características. Esta posición ha sido sostenida incluso por quienes han defendido una consideración igualitaria del sufrimiento y el bienestar de los animales no humanos. Más adelante veremos algunos ejemplos de ello, cuando analicemos los argumentos de algunos de los representantes de tal posición. Pero, para poder pasar a examinar tales puntos de vista, resulta necesario tener una panorámica suficiente de la cuestión, lo que requiere explorar las distintas explicaciones de los motivos en función de los cuales cabe defender la afirmación

[673] Obsérvese que en la exposición de un ejemplo como este en ningún momento es necesario plantearse el hecho de que sus protagonistas sean seres humanos o no, funcionando del mismo modo en ambos casos.

de que la muerte resulta algo negativo. Esta idea parece obvia. Sin embargo, ha sido puesta en cuestión por distintos autores a lo largo de la historia de la filosofía moral. Y lo que es más: las respuestas que a estos han dado quienes han defendido que la muerte es efectivamente algo malo han divergido entre sí. De manera, pues, que deberemos dar cuenta de la cuestión. El punto de partida que tomaremos será precisamente el desafío que plantea la idea de que la muerte no constituye verdaderamente un mal para quien muere. Pero antes es preciso hacer una aclaración importante.

5.1.1. El *quid* de la cuestión: la interrupción irreversible de un flujo continuo de consciencia

Los diferentes problemas en lo que concierne al análisis de la muerte comienzan ya con la definición de esta. La palabra "muerte" ha sido comúnmente utilizada para denotar cosas diferentes. Hablando con rigor, hemos de referir un sentido biológico del término, de acuerdo con el cual un organismo muere cuando pasa a ser irreversiblemente incapaz de realizar ciertas funciones que son necesarias para que continúe vivo en tanto que organismo (y no como parte de un nuevo organismo o dividido en nuevos organismos).

En este capítulo nos interesa clarificar un problema distinto de la muerte en sí. Queremos saber por qué puede ser negativa *la interrupción irreversible de un flujo continuo de consciencia*.[674] A lo largo de la reflexión sobre la muerte la distinción entre muerte y cese definitivo de consciencia no ha sido adecuadamente trazada. Ello lleva a que el marco en el que nos encontramos el debate no facilite que hablemos de cese de consciencia, pues los términos comunes están formulados con la muerte como referencia. Para no tornar lingüísticamente muy farragosa esta

[674] Esto es así porque lo que nos interesa es saber si quienes poseen intereses pueden tener un interés en continuar existiendo. En línea con lo indicado en el capítulo 3, se asume que solo pueden existir intereses en la medida en que existe un flujo continuo de consciencia.

investigación, aceptaremos este marco terminológico. Pero ha de quedar claro en todo momento que si nos interesa investigar la cuestión de la muerte, es únicamente en la medida en que cuando morimos lo que ocurre es que un flujo de consciencia que comúnmente identificamos con el ser que somos termina definitivamente.[675] Este es el motivo por el que McMahan ha apuntado:

> Death is a sufficient, but not a necessary condition for the loss of consciousness, which is what delimitates the possession of moral considerability.[676]

Y, como también señala McMahan, conclusiones parejas pueden ser inferidas en relación al inicio de nuestra existencia: estamos vivos o vivas ya antes de ser seres conscientes.[677] Ingmar Persson ha indicado a propósito de esto que la vida de un organismo es algo diferente de la existencia de la persona que existe porque tal organismo vive.[678] Si por "persona" entendemos lo que sería identificable con un flujo continuo de consciencia, tales afirmaciones de McMahan y Persson parecen muy acertadas. (Sin embargo, como se ha indicado ya, a menudo se asume que no

[675] Es interesante el modo en que la confusión que suscita esta cuestión se refleja en problemas para encontrar fórmulas lingüísticas apropiadas para dar cuenta de ella. Así, a veces se recurre a una terminología contradictoria. Un ejemplo lo encontramos en el hecho de que términos como "muerto viviente" y "muerto pospuesto" han sido empleados para referirse a quienes son mantenidos con vida cuando, de no ser así, morirían, y para aquellos cuya muerte es artificalmente aplazada (ver Baudouin, Jean Louis & Blondeaus, Danielle, *Éthique de la mort et droit à la mort*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993). Aun cuando lo que con tales términos se intenta expresar sea claro, esto puede resultar desorientador –pues, aunque esos individuos han perdido irreversiblemente la consciencia, sus cuerpos permanecen vivos–.

[676] McMahan, Jeff, "The Metaphysics of Brain Death", *Bioethics*, 9, 1995, 91-126, p. 121.

[677] Ibid.

[678] Persson, Ingmar, "Human Death – A View from the Beginning of Life", *Bioethics*, 16, 2002, 20-32.

es así,[679] de modo que la terminología de las "personas" resulta muy confusa: su abandono proporcionaría mucha más claridad a la cuestión).

McMahan pasa así a distinguir la muerte del organismo como tal de la muerte cerebral, advirtiendo que

> cerebral death is [...] the criterion of the death or ceasing to exist of the person and not the death of the human organism.[680]

Esto es así porque en el mundo en el que vivimos parece que el cese de la consciencia tiene lugar con la muerte cerebral. Con todo, incluso si no fácticamente posible, resulta concebible que, aunque nuestro cerebro muriese, continuásemos existiendo sobre un formato distinto o en otra dimensión aunque nuestro organismo no estuviese ya presente.

Todo lo arriba dicho conlleva que proceda hacer una serie de consideraciones a propósito de casos como los siguientes:

i) Supongamos que alguien entra en estado de coma irreversible pero permanece vivo.

ii) Supongamos que una bacteria muere.

iii) Supongamos que alguien muere pero posee un alma inmortal que continua existiendo en otra dimensión.

iv) Supongamos que en el futuro se desarrolla una tecnología tal que podemos reemplazar todas las células de nuestro cerebro con instrumental electrónico de tecnología punta, y que podemos conectarlo a una unidad robótica que responda a nuestros estímulos motores y transmite información sensorial a nuestra unidad de procesamiento. Todo este proceso puede ser llevado a cabo sin que se interrumpa el

[679] Resulta claro que la idea de persona como sinónimo de flujo continuo de consciencia es distinta tanto de la idea de persona como sinónimo de ser humano como de la de persona como agente moral.

[680] McMahan, "The Metaphysics of Brain Death", p. 122.

flujo de consciencia en ningún momento. Supongamos que el proceso implica que el organismo muere.[681]

En el primer caso, aunque la muerte no esté presente hay interrupción de consciencia. El daño que pueda ser sufrido en este caso equivaldrá al daño que normalmente constituye la muerte. De manera que lo que quepa decir aquí sobre esta será de aplicación exactamente del mismo modo en este caso.

En los tres casos siguientes la muerte está presente pero no la interrupción de un flujo continuo de consciencia. Lo que digamos de la muerte aquí no resultará relevante en casos como estos.[682]

---

[681] Habrá otros posibles casos controvertidos, que complicarían muchísimo más nuestro análisis. Algunos referirían circunstancias en las que seguiría habiendo una consciencia conectada con la que existía anteriormente, con lo que habría identidad narrativa, pero sin que hubiese identidad numérica (por ejemplo, si se mapease mi mente y se hiciese una copia exacta de ella en un cuerpo distinto, con mi mismo carácter y recuerdos, justo en el momento en el que se acabase mi vida). Otros implicarían una continuidad de consciencia solo parcial (como ocurriría si se borrasen irreversiblemente todos los recuerdos de un individuo, o si rasgos fundamentales de su personalidad fuesen cambiados). No tenemos espacio aquí para tratar todas estas posibilidades en profundidad, aunque tendremos de todas maneras que volver sobre esta cuestión algo más adelante. Puede consultarse sobre esto Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, xxviii; Williams, Bernard, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973; Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1984; Shoemaker, Sydney & Swinburne, Richard, *Personal Identity*, Basil Blackwell, Oxford, 1985; Wiggins, David, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001; McMahan, Jeff, *The Ethics of Killing*, Oxford University Press, Oxford, 2002; Persson, *The Retreat of Reason*; DeGrazia, David, *Human Identity and Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

[682] Ello no implica que no pueda haber efectos comunes de los que seríamos objeto tanto en esos casos como en el de la muerte. Si fuese cierto que nuestra alma fuese inmortal y pasase, al morir nuestro organismo, a otra dimensión, habría que reconocer que nuestra vida como animales mortales en este mundo habría terminado, con todas las consecuencias

5.2. ¿Es la muerte un daño para quien muere?

5.2.1. El argumento de Epicuro contra la concepción de la muerte como un mal

Es conocida la posición mantenida por Epicuro en relación a la muerte. En su *Carta a Meneceo* leemos:

> La recta convicción de que la muerte no es nada para nosotros nos hace agradable la mortalidad de la vida.[683]

Por supuesto, la concepción epicúrea de la muerte se hace eco en parte de la idea de que turbarse ante los hechos inevitables conlleva un daño inútil, como refleja Lucrecio cuando escribe:

> El fin de la vida está, en verdad, fijado a los mortales, y nadie se escapa de comparecer ante la muerte.[684]

Sin embargo, vemos que la posición epicúrea en este punto va realmente más allá. Nuestra indiferencia ante la muerte no debería descansar solo en el hecho de que esta es inevitable, sino fundamentalmente en que no supone realmente daño

---

que ello implica. Asimismo, la experiencia de vivir en un cuerpo animal seguramente sería diferente de la de hacerlo en un cuerpo robótico (aunque solo fuese por ser conscientes de ello). Otra cuestión a valorar sería en qué medida tales efectos comunes serían negativos en estos casos en los que no desapareceríamos *qua* flujos continuos de consciencia.

[683] Epicuro, *Carta a Meneceo*, 124 [edición manejada: *Obras*, Tecnos, Madrid, 1991, 57-65].

[684] Lucrecio Caro, Tito, *De la naturaleza*, 3, 1076-77 [edición manejada: Bosch, Barcelona, 1976].

alguno para quien la sufre.[685] La explicación que da Epicuro para defender esta posición es la siguiente:

> La muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, estos han desaparecido ya.[686]

Exactamente el mismo argumento será utilizado también, con idénticas intenciones, por un autor ciertamente no simpatizante con las enseñanzas epicúreas, pero de acuerdo con estas en este punto, Cicerón, que también dirá:

[685] Platón dará un argumento para negar que la muerte constituya un daño que podría ser leído también como una defensa de la idea que aquí presentan los epicúreos. Compara la muerte con un sueño vacío de toda consciencia (véase Platón, *Apología de Sócrates*, 40c-40e [edición manejada: *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid, 1981, 139-86]). Con todo, la posición de Platón acerca de esta cuestión dista de estar clara y parece incurrir en contradicciones. Esto es así, en primer lugar, porque Platón defiende asimismo la posibilidad de que nuestra alma pueda vivir eternamente en el otro mundo (ibid., 40a-42a) –una solución quizás más acorde con su creencia en la inmortalidad del alma, pero no con la doctrina de la metempsicosis–. En segundo lugar, porque precisamente cuando presenta esta posibilidad y elucubra sobre una posible vida inmortal del alma considera que esta constituiría un gran bien (ibid., 41c). Y finalmente, en tercer lugar, porque, como es sabido, el texto de la *Apología* termina con la manifestación de la incerteza acerca de si es mejor la suerte de quienes han muerto o la de quienes siguen con vida (ibid., 42a).

[686] Epicuro, *Carta a Meneceo*, 125.

> ¿Dónde [...] puede estar el mal, dado que la muerte no afecta ni a los vivos ni a los muertos? Los segundos no existen, a los primeros no les alcanza.[687]

Descansa tal afirmación en la idea de que solo si experimentamos algo como positivo o negativo podemos realmente decir que estamos sufriendo algún daño o recibiendo algún beneficio. Y la muerte no es un estado en el que padezcamos o disfrutemos nada en absoluto. La muerte es, simplemente, un límite externo a nuestra existencia. Como apuntará asimismo Wittgenstein sobre esto:

> La muerte no es un evento de la vida. De la muerte no tenemos vivencia alguna.[688]

Sobre esta base redactará Epicuro su conocido *dictum* sobre la cuestión:

> Acostúmbrate a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privados de sensación.[689]

De este modo, dado que cuando muramos ningún mal podremos sufrir, hemos de asumir que la muerte no implicará nada negativo. De acuerdo con esta concepción, no debemos preocuparnos porque vayamos a morir, ni por morir antes de lo esperado.[690] Como indica Harry Silverstein,

---

[687] Cicerón, Marco Tulio, *Conversaciones en Túsculo*, I, 91-92 [edición manejada: Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2005].

[688] Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311 [edición manejada: Tecnos, Madrid, 2002].

[689] Epicuro, *Carta a Meneceo*, 124.

[690] Cicerón llegará a tildar despectivamente a las lamentaciones por este motivo de "penas necias propias de viejas" (*Conversaciones en Túsculo*, I, 93).

> what the Epicurean view denies is that [...] a desire to continue living can be given a coherent prudential rationale or justification.[691]

Las consecuencias de la adopción de tal posición son enormemente serias. Podemos comprobarlas en palabras de uno de los defensores contemporáneos de este planteamiento, David Suits, que afirmará:

> Don't we have a right to life, so that murder is a wrong to the victim, and therefore a harm to the victim? Isn't it wrong, after a person's death, to break a promise made before a person's death? Oughtn't our concerns for the well-being of others include a concern for their well-being after our death? Mightn't death be good for a person who is in extreme pain with no hope of release? Isn't a longer life to be preferred over a shorter life? I believe that a careful look at the issues will yield a the same answer in each case: "No." I think that such an answer follows from Epicurus's view that death, if we understood it correctly, becomes "nothing to us".[692]

Una postura como la que Epicuro defiende en este punto probablemente nos resultará difícil de aceptar a la mayoría.[693] Seguramente compartiremos la opinión de Sidgwick al respecto cuando afirma:

---

[691] Silverstein, Harry S., "The Evil of Death", *Journal of Philosophy*, 77, 1980, 401-24, p. 410.

[692] Suits, David B., "Why Death Is Not Bad for the One Who Died", *American Philosophical Quarterly*, 38, 2001, 69-84, p. 82.

[693] Silverstein ha dado así la denominación de "Epicurean dilemma" a esta contradicción entre una perspectiva como la que los epicúreos defienden y la que la mayoría creemos apropiada. Ha indicado: "The view that death cannot intelligibly be claimed to be an evil for the person who dies I shall label the *Epicurean view*, and the conflict between this

> The great majority of men, in the great majority of conditions under which human life is lived, certainly act as if death were one of the worst of evils.[694]

A tal respecto podría tal vez destacarse que incluso quienes sostienen que la muerte no es algo negativo pueden defender sus posiciones porque están vivos, lo que muestra que han tenido por lo menos un cierto interés en no haber muerto, pues permanecer con vida es una tarea que conlleva toda una serie de preocupaciones. Se puede decir que ello se debe a un deseo irreflexivo por vivir (aunque, si ese es el caso, estos autores han aceptado la que considerarían una pulsión irracional).[695] En cualquier caso, el rechazo que una concepción como esta nos puede provocar a primera vista no termina de constituir un argumento para dejarla de lado. Se hace preciso mostrar qué clase de motivos puede haber para aceptar o rechazar tal posición. Veremos a continuación si efectivamente disponemos de razones de este tipo. Del éxito que tengan las soluciones que podamos aportar dependerá que podamos negar la conclusión de que "la muerte no es nada para nosotros" o que tengamos que aceptar esta. Ahora bien, el punto de partida de toda investigación sobre esta cuestión ha de pasar por conceder a Epicuro que estar muerto no es algo indeseable por constituir una experiencia negativa. Como hemos podido ver, el argumento de este se basa en el hecho de que la muerte no puede ser experimentada

---

view and our common-sense view I shall label the *Epicurean dilemma*" (Silverstein, "The Evil of Death", p. 402).

694 Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, 7ª ed., Thoemmes Press, Bristol, 1996, p. 415.

695 Acerca de esto, Fred Feldman afirma que uno de los escándalos históricos en la filosofía moral y del valor será el no haber proporcionado una explicación no controvertida del daño de la muerte. Ver Feldman, Fred, *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford University Press, Oxford, 1992, p. 7.

como tal. Asume, pues, que para que algo nos dañe hemos de padecerlo como malo, esto es, hemos de tener una experiencia negativa de ello.[696]

Podemos decir que cuando sentimos dolor sufrimos un daño, pues estamos experimentando una sensación que valoramos como negativa. Sin embargo, en el caso de nuestra muerte parece difícil concebir que podamos *experimentar* algo dañino, pues una vez que hemos muerto la posibilidad de que tengamos experiencias desaparece. No cabe, por tanto, pensar que evitemos nuestra muerte por tratarse de un *estado* indeseable (como sí lo es el de dolor). Encontramos aquí una *asimetría entre la vida y la muerte*, en la medida en que es solo *la primera la que experimentamos: no se trata de experiencias opuestas* (como se podría decir que lo son el gozo y el sufrimiento).

Parece, pues, que solo rebatiendo la idea de que para que algo nos ocasione un daño debe ser experimentado como tal podemos cuestionar la valoración epicúrea de la muerte. Este será el objetivo que tendrán que cumplir las distintas soluciones que se planteen al dilema de Epicuro.

5.2.2. Respuestas que no dan cuenta de la cuestión

5.2.2.1. La muerte como generadora de angustia en los demás

Una primera respuesta, que pueden proponer tal vez quienes entiendan que solo las experiencias negativas (en sus múltiples formas) pueden suponer un mal, es la siguiente. Se puede indicar que, aunque la muerte no vaya acompañada de sufrimiento para el individuo que la sufre, provocará sufrimiento a otros. Hay diferentes motivos en función de los cuales podemos asumir que esto es así:

[696] Aunque términos como “mal” o “daño” pueden tener distintos sentidos que varíen entre sí, en el caso que estamos tratando pueden ser utilizados de forma indistinta como sinónimos, de manera general, de “algo perjudicial para aquel ente de quien se predica”.

a) *Angustia ante la muerte*. En primer lugar, cabría señalar que la muerte alteraría el bienestar de los individuos supervivientes por razón del miedo y la angustia que el comprobar la muerte de los demás provocaría en ellos mismos, al anticipar su propia muerte.[697]

Esta respuesta no es en sí una explicación de por qué la muerte supone algo negativo. Decir que quienes presencien un asesinato pueden sufrir un daño por el miedo que desde entonces sientan por sus propias vidas solo tiene sentido si la muerte va a ser un mal para ellos mismos o ellas mismas cuando les llegue. Esto es, han de ser los propios sujetos que mueren los primeros que son dañados al morir. Y con este argumento no se nos muestra por qué esto puede ser así.

b) *Pérdida del fallecido o fallecida*. Asimismo, la muerte de un individuo puede causar sufrimiento en otros u otras a quienes esto les afecte por la privación que ello les pueda producir (si, por ejemplo, se trata de un ser querido para ellos o alguien cuya compañía les agradaba –incluso la muerte de una artista cuyo trabajo le interese puede afectar a alguien en este sentido, si bien cabe suponer que en distinto grado que si quien fallece es alguien cercano–). De manera general, cabe decir que pueden sufrir un perjuicio, porque la existencia de tal individuo les favorecía, independientemente de cual fuese el motivo por el que fuese así.

Aquí, como vemos, no hay necesidad de una apelación al daño que pueda haber sufrido el individuo que muere. Con todo, hay una circunstancia con relación a este punto que parece enormemente reveladora. Ocurre que los motivos que acabamos de citar pueden entrar en juego también a la inversa. El hecho es que la muerte de un sujeto puede ser un beneficio para otros u otras, si la existencia de aquel les ocasionaría un perjuicio del que su muerte les libera –por ejemplo, si quien muere no es su cantante favorito, sino uno muy popular pero cuyas canciones les resultan odiosas, tal vez les beneficie no tener que estar oyéndolas todo el día en

[697] No habría que confundir tal angustia con la que sería considerada en otro sentido mucho más distinto y profundo por las explicaciones de corte existencialista del sentido de nuestra muerte.

la radio–. Ahora bien, es interesante comprobar que este tipo de actitudes no son habitualmente muy bien vistas. Se da aquí una notable asimetría: en situaciones normales el apenarse por la muerte de alguien exponiendo la pérdida que ello significa para los demás no se considera inadecuado e incluso, en ciertos casos, se ve positivamente (no es raro que esto ocurra, por ejemplo, en un funeral). Sin embargo, lo opuesto recibe comúnmente una muy mala consideración (en contraste con lo arriba dicho, en situaciones normales resultaría objeto de escándalo que en un funeral se hiciese referencia a los modos en los que la muerte del difunto podría beneficiar a otros). El motivo es que se considera que nos estamos alegrando de una desgracia ajena. Se supone, pues, que el sujeto que muere ha sido perjudicado por su muerte.

c) *Pena por aquel o aquella que muere*. Por otra parte, podemos pensar que cuando alguien muere, otros individuos son afectados porque sienten pena por quien ha muerto. Ahora bien, nos enfrentamos aquí a la misma insuficiencia en la explicación que vimos en el primer punto. Si el motivo por el que se afligen no es la pérdida que ellos sufren, sino la lástima que sienten por el propio individuo que muere, es porque entienden que quien ha sufrido fundamentalmente y en primer lugar un perjuicio ha sido quien ha fallecido. (Y parece que puede decirse lo mismo cuando, inversamente, hay alguien que se alegra de la muerte de otro individuo a quien odia).

Así, en definitiva, comprobamos que el daño que la muerte puede causar a otros individuos puede ser notable. Pero esta idea parece insuficiente para dar cuenta de lo que de negativo tiene la muerte. Una acotación del daño ocasionado por la muerte que apele solo a otros individuos no daría cuenta del daño que podría padecer alguien cuya muerte no afectase a nadie más que a sí mismo, y, sin embargo, muchos y muchas entendemos que el mal ocasionado por la muerte afecta primero *al propio sujeto que muere*. De hecho, como hemos visto, parece que, por lo menos en gran parte de los casos, el daño ocasionado a otras u otros por la muerte de alguien está de algún modo suponiendo que este individuo es el primer

perjudicado por su muerte. Todo esto, además, responde a la idea que la mayoría diríamos tener, en principio, de por qué la muerte es un mal. En definitiva: dados los problemas para creer que la muerte provoca solo daños "colaterales" y la fuerza con que la idea contraria es sostenida, parece que debemos entrar a explorar si efectivamente la muerte nos puede causar un daño independientemente del perjuicio que pueda ocasionar a los y las demás.

5.2.2.2. La muerte como proceso

Otra forma de aproximarse a la cuestión aparentemente sencilla es viendo la muerte no como un evento puntual (algo que ocurre en un instante preciso y que no tiene extensión temporal), sino como un proceso, que se prolongaría más o menos en el tiempo según el caso. Así, por ejemplo, en el caso de alguien que falleciese debido a una enfermedad, diríamos que moriría no justo en el momento en el que se diesen las circunstancias que determinan su muerte cerebral, sino a lo largo de todo el tiempo transcurrido desde que comenzara el proceso que llevaría finalmente a su muerte.[698] De esta forma parece claro que tendríamos motivos para afirmar que la muerte es algo negativo. Durante el tiempo previo a su fallecimiento este convaleciente podría sufrir no solo distintos dolores, sino sobre todo la angustia de saber o sospechar que su final se estaría acercando. De este modo, si por "muerte" denominásemos tal proceso, la respuesta a la pregunta "por qué la muerte es un mal" no resultaría muy compleja.

Esta respuesta, sin embargo, no va a sernos útil. Veremos a continuación qué posibles objeciones puede recibir.

---

[698] A este sentido procesual de muerte lo ha denominado Feldman "morir2" ("dying2"), distinguiéndolo de "morir1" ("dying1"), que denotaría la muerte en tanto evento teniendo lugar en un cierto punto específico. Ver Feldman, Fred, "On Dying as a Process", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 1989, 375-90; *Confrontations with the Reaper*, pp. 72-88.

Cabe comenzar poniendo de manifiesto que, si la muerte es un proceso, nos encontramos con un serio problema a la hora de identificar cuándo muere un sujeto. Habría que situar el comienzo de la muerte de este en el inicio de la cadena causal que desemboca en su desaparición. Pero una tarea así no resulta nada sencilla: en algún lugar habrá que trazar una línea divisoria más o menos arbitraria. En el caso, por ejemplo, de un asesinato en el que el homicida dispusiese las condiciones necesarias para la muerte de su víctima mucho antes de que esta se llevase a efecto, surge un problema a la hora de precisar el momento exacto del crimen. Si aceptamos la visión de la muerte como proceso, ¿tendríamos que concluir que el sujeto comenzaría a morir mucho antes de ser afectado de modo alguno por la acción del asesino?[699] Sí, a no ser que restrinjamos el alcance de lo que entendemos por proceso y nos refiramos exclusivamente a la propia experiencia del sujeto que sufre su muerte. Esta segunda opción parece mucho más razonable. Pero, incluso si nos decantamos por ella, nos seguimos encontramos con problemas. Supongamos que muero debido a una enfermedad hepática, cuya causa radica en que a lo largo de mi vida he bebido alcohol en grandes cantidades. El proceso que lleva a mi muerte comienza en mis noches de diversión, en las que ciertamente las experiencias eran básicamente positivas. Parece que, de este modo, para defender la visión de la muerte como un proceso dañoso hay que indicar que sufrimos el perjuicio supuesto por nuestra muerte una vez que empezamos a tener las experiencias negativas ligadas a ella. Pero con una solución de este tipo parece que no llegamos a dar una explicación a mayores de por qué la muerte es un mal. El motivo es que para hacerlo tenemos que partir de un mal anterior, al que el hecho en sí de morir no parece aportar nada. Si ya sabemos con anterioridad que lo que

[699] Lo mismo podríamos decir de otras formas de morir más fortuitas. Imaginemos que yo muero de otra forma distinta: voy caminando por la calle y, de repente, se desprende la balconada de un edificio y cae encima de mí. ¿Cuándo ha comenzado el proceso de mi muerte? ¿Cuando los bloques caídos impactan en mí? ¿Cuándo, segundos antes, el balcón se desprende de la fachada? ¿O bien cuando, décadas antes, un error en la construcción de esa parte del edificio iniciaba un lento pero inexorable proceso que habría de llevar a que algún día la balconada se soltase de la fachada?

estamos experimentando es un mal (como requiere el argumento dado), entonces el hecho de que estemos muriendo no añade nada nuevo al asunto. Si lo malo de morirse radica en el proceso que lleva a la pérdida de la vida, y no a esta pérdida en sí, entonces no hay motivo alguno para considerar a la muerte de un modo distinto a como lo haríamos en el caso de cualquier otro proceso que conllevase pasar por situaciones semejantes pero que no desembocase finalmente en la muerte. Por tomar de nuevo el ejemplo de un paciente que ha contraído una enfermedad mortal: supongamos que otro individuo sufre una enfermedad semejante que le reporta exactamente los mismos padecimientos que aquellos por los que tiene que pasar el primer paciente. Ahora bien, se da la diferencia de que esta segunda dolencia no es mortal, pudiéndose el segundo paciente recuperar de ella. Pongamos por caso que el tiempo que transcurre desde que este segundo individuo contrae la enfermedad hasta que se cura de ella es el mismo que transcurre desde que el primer paciente enferma hasta que muere. Si aceptamos que el mal en el que consiste la muerte radica en su experimentación como proceso, tendremos que concluir que los dos sujetos habrán experimentado el mismo perjuicio. El segundo, que no habría muerto, habría padecido un mal equivalente al de la muerte del primero. Más aun, si, por las características de su enfermedad, el segundo convaleciente hubiese permanecido postrado durante un mayor tiempo y sufrido mayores dolores, entonces el mal que este habría padecido habría sido mayor. Es posible que alguien aquí quiera objetar: "esto no puede ser así, dado que el primer individuo sufre un padecimiento extra del cual el segundo se vería libre, padecimiento que no sería otro que el de la angustia de saber que su muerte se encuentra cercana". Sin embargo, esto no aporta una solución a la cuestión. En primer lugar, hay que indicar que si tiene sentido que sintamos inquietud ante la cercanía de la muerte es que algo va mal con su concepción como mero proceso: hay algo más que resulta temible. La apelación a la angustia ante la muerte está presuponiendo ya que es necesario que el final de dicho proceso, la muerte en tanto que pérdida de la vida, en tanto que hecho puntual que finaliza esta, es algo malo. Ilustremos esto con una variación en el ejemplo. Supongamos que ha habido un error de pronóstico en el caso del primer individuo. Le han diagnosticado la enfermedad que tiene el

segundo. Así, este cree que va a recuperarse de su enfermedad. Sin embargo, una mañana no se despierta: ha muerto mientras dormía. En este caso, tendremos que concluir que, de acuerdo con la concepción que estamos analizando, el daño que sufrirían ambos pacientes resultaría equivalentes: el primero no habría sufrido un daño más por el hecho de haber muerto. Esto choca con lo que la mayoría creerá al respecto.

Asimismo, esto pone también de manifiesto otra característica, que probablemente nos resulte peculiar, de esta concepción de la muerte: el hecho de que no dé motivo alguno por el que una muerte inesperada, no anticipada, puede ser considerada un daño. Por lo normal, sin embargo, se piensa lo contrario. En definitiva, la concepción de que la muerte es un daño tan solo por el hecho de ser un proceso penoso no se sostiene. No es que el proceso que lleva a ella no sea a menudo (aunque no siempre) triste, sino que no da cuenta de todo lo negativo que la muerte puede conllevar.[700] De hecho, si aceptásemos esta concepción de la

[700] Otra concepción de la muerte que cabría tal vez referir en este punto va a ser una que resultará particularmente característica del existencialismo. Consistirá en plantearla como algo dramático debido a que nos fuerza a asumir las consecuencias de nuestra propia limitación. Es la muerte la que nos lleva a tener que tomar decisiones sobre cómo debemos vivir nuestra vida, ya que el tiempo del que disponemos es limitado. Ello nos pone en una situación atormentada, pues cada elección resulta decisiva, ya que en ella se va nuestra vida. La muerte, así, nos angustiaría, pero no ya porque sepamos que vamos a morir (como en el caso de la visión de la muerte como proceso), sino porque condicionaría radicalmente el modo en el que hemos de vivir nuestra vida. Esta concepción puede darnos una explicación de cómo la muerte puede resultar un daño por el modo en que indirectamente condiciona cómo será nuestra vida, si bien implica en realidad una perspectiva muy amplia que se dirigiría, más que a lo particular que con respecto a nuestra vida ocurre cuando morimos, al propio sentido que la vida puede tener. Una investigación de tal calibre sobrepasa claramente lo que estamos intentando elucidar en la presente aproximación al tema de la muerte. Lo que nos interesa saber es únicamente en qué medida cuando morimos sufrimos un daño, más que el modo en que esto, o el conocimiento de esto, condicione como vivimos.

muerte estaríamos dando la razón a Epicuro. Este no tendría problema alguno en considerar un mal el sufrimiento que se padece al morir. A lo que objeta Epicuro es a que el propio fin de nuestra vida sea en sí algo negativo. La concepción de la muerte como proceso se ajusta perfectamente a esta idea.

5.2.3. ¿Por qué nos daña el fin de nuestra vida? Distintos enfoques

Hay dos diferentes modos en los que podemos intentar dar una solución a la cuestión que estamos tratando aquí.

a) Por una parte, podemos intentar dar cuenta de por qué el fin de nuestra existencia puede ser algo negativo en relación al tipo de actitudes y preferencias que los seres mortales podemos tener. Si este enfoque preferencialista tiene éxito, mostrará que la muerte es un daño desde el momento en que frustra preferencias que tenemos.

b) Por otra parte podemos abordar la cuestión desde un punto de vista que no se comprometa con el enfoque centrado en las preferencias, y que proporcione una base distinta para dar cuenta del asunto. Este explicará el modo en el que la muerte puede resultar un daño de acuerdo al modo en el que pueda alterar las experiencias que podamos tener. Una aproximación así podrá resultar válida tanto para un enfoque experiencialista como para uno preferencialista. De acuerdo con el primero, los motivos que tenemos para poder considerar que la muerte es un daño radican en las posibles experiencias futuras que tendríamos de no morir. Conforme al segundo, estos motivos radican en que, si morimos, dejamos de poder tener ciertas experiencias positivas que de lo contrario sí disfrutaríamos, y que preferiríamos tener. Se explicarán así, en ambos casos, las razones subyacentes por las que tenemos ciertas preferencias relativas a la muerte.

Desde un punto de vista experiencialista se podrá decir que las consecuencias a derivar de una posición preferencialista no tienen por qué casar con lo que serían

realmente nuestros intereses (que dependerían de nuestras experiencias). Alguien podría pensar que el que esto sea así o no dependerá de la clase de posición preferencialista que mantengamos. Podría mantenerse que lo que el experiencialismo defiende como nuestros intereses (la posesión de las mejores experiencias) será aquello que, en una situación en la que tuviésemos información suficiente, preferiríamos para nosotros o nosotras. Según esto, únicamente en el caso de aquellas posiciones preferencialistas que rechacen esta idea podríamos considerar que experiencialistas y preferencialistas no puedan sostener lo mismo. Sin embargo, esta solución resulta ingenua. Es perfectamente legítimo, y no irracional, tener preferencias contrarias a lo que nos proporciona mejores experiencias (otra cosa es que eso sea lo que nos resulte mejor).

5.2.4. El enfoque centrado en las preferencias

5.2.4.1. La muerte como frustración de expectativas relativas de vida

En ocasiones se indica que consideramos que la muerte es algo negativo debido a las expectativas que nos hemos hecho sobre la duración que tendrá nuestra vida.[701] David Benatar apunta, así, que morir a los 90 años no se considera algo

[701] En ocasiones se ha malinterpretado la posición de Epicuro, asumiendo que lo que nos indica al decir que la idea de que "la muerte no es nada para nosotros" es únicamente que no debemos obsesionarnos por vivir vidas prolongadas. De hecho, es significativo que en la traducción de Epicuro aquí manejada el pasaje donde se hace tal afirmación continúa justo a continuación indicando que tal creencia "nos hace agradable la mortalidad de la vida, no porque le añada un tiempo indefinido, sino porque nos priva de un afán desmesurado de inmortalidad" (Epicuro, *Carta a Meneceo,* 124). Así expresado, el adjetivo "desmesurado" incita a pensar que el problema está en un sobrepasarnos cuando queremos vivir, en querer vivir más de lo que nos cabría esperar. Sin embargo, el planteamiento epicúreo, como hemos visto, es muy distinto.

muy negativo porque hoy en día no llegamos a vivir normalmente 120 años.[702] Walter Glannon añadirá que no podríamos vivir mucho más tiempo del que ya vivimos. Cita Glannon distintos motivos para no desear vivir una vida larga. Uno de ellos consistirá en que, en opinión de Glannon, si nuestra vida se alargase excesivamente nuestra identidad desaparecería, debido a los cambios que experimentaríamos en nuestra psicología. De esta forma, cabría decir que

> a substantial extention [de la longitud de nuestra vida] would come at the expense of the unity of our mental life.[703]

El argumento planteado por Glannon no parece convincente. Sin entrar en consideraciones de mayor profundidad sobre la cuestión de la identidad individual o personal, el hecho es que la experiencia que todas y todos tenemos, bien por nuestras propias vivencias, bien por conocer a otros sujetos de mayor edad, nos lleva a concluir que la que Glannon llama "unity of our mental life" continúa siendo al menos suficiente para reconocernos a nosotros mismos o mismas en nuestra vida pasada y desear continuar vivos en el futuro.

También Bernard Williams ha cuestionado el valor de una existencia excesivamente prolongada, si bien aportando razones diferentes de las de Glannon. En opinión de este autor, la muerte es lo que da sentido a la vida. Si no muriésemos, pronto nos hastiaríamos de nuestra existencia hasta desear, de hecho, la muerte. Aun así, reconoce Williams[704] que, si la vida nos proporciona cosas positivas, entonces hemos de concluir que "more days may give us more than one day can".[705] Con esto parece que la pregunta a la cuestión de si la muerte nos daña

---

[702] Benatar, David, "Why Is Better Never to Come into Existence", *American Philosophical Quarterly*, 34, 1997, 345-55, p. 349.

[703] Glannon, Walter, "Identity, Prudential Concern, and Extended Lives", *Bioethics*, 16, 2002, 265-83, p. 282.

[704] Véase Williams, Bernard, "The Makropoulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality", in *Problems of the Self*, pp. 82-100.

[705] Ibid., p. 89.

habría de ser respondida en función de nuestras expectativas, que tienen como referencia normal una esperanza de vida razonable (veremos en su momento como explica esta cuestión Williams).

Puede ser, efectivamente, que el hecho de vivir durante un cierto periodo de tiempo resulte suficientemente satisfactorio para algunos, o quizás muchos, hasta el punto de que ya no desean seguir viviendo más (o, más bien, si aceptamos el argumento de Williams, para que, en realidad, quieran morir). Ciertamente habrá quien, tras vivir una vida lo suficientemente larga, muera feliz deseando no existir por más tiempo. Sin embargo, en muchas ocasiones ocurre lo contrario: pese a haber vivido vidas prolongadas mucha gente desearía continuar existiendo. Hoy en día morir a los cincuenta años es considerado, en ciertos países con una esperanza de vida notable, algo más pesadumbroso de lo que lo era hace varios siglos, o incluso de lo que puede serlo en otros países con una menor esperanza de vida. Pero es implausible que morir a los cincuenta sea menos malo en estos últimos casos. Ello supone una adecuación de nuestras ambiciones a aquello que entendemos que podemos conseguir dadas las condiciones en las que nos encontramos. Lo cual ilustra que cuando las condiciones mejoran normalmente queremos más, sin que parezca que se dé el tedio por vivir que comenta Williams. En realidad, el hecho de que la edad a la que nos parece una desgracia morir aumente cuando tenemos una mayor esperanza de vida no es más que un resultado de que consideramos que sería mejor vivir más, razón por la que consideramos que la muerte nos daña. Podemos sufrir infortunios en circunstancias que no podemos evitar. Jeff McMahan pone un ejemplo que ilustra esto:

> Consider the case of someone who badly wants to travel to distant parts of the universe. It would be a mistake to suppose that he suffers no misfortune in being unable to do what he most wants to do (something which we would all agree to be well worth doing if it were possible).[706]

[706] McMahan, Jeff, "Death and the Value of Life", *Ethics*, 99, 1988, 32-61, p. 51.

Así, muchos y muchas entendemos que el continuar existiendo nos resulta positivo, como consecuencia de lo cual vemos con frustración el fin de nuestra vida: quienes tengamos tal actitud asumiremos que el hecho de no poder vivir más no hace que la muerte deje de ser algo negativo.

5.2.4.2. La muerte como frustración de nuestra preferencia por vivir

En nuestro día a día tenemos evidencias de que estamos ante un fortísimo deseo: el que tenemos por continuar vivos o vivas, una preferencia a la cual podemos subordinar la práctica mayoría, o incluso la totalidad, del resto de los deseos autodirigidos que tengamos. Percibimos esto con gran claridad cuando vemos peligrar nuestra vida en algún momento, por ejemplo, por causa de alguna grave enfermedad. Salvo en situaciones extraordinarias, en esos momentos aplazamos cualquier otro plan que tengamos para concentrarnos en el objetivo fundamental de continuar viviendo.[707] Y se trata de una opción que tomamos,

[707] Se puede objetar a esto: ¿qué es lo que ocurre, entonces, en el caso de quienes sacrifican su propia vida en favor de otros individuos, o incluso de causas más abstractas? La cuestión que tal objeción introduce, la del sacrificio altruista, complica el análisis de la cuestión de las preferencias al introducir el problema supuesto por las dirigidas no hacia uno mismo o una misma, sino hacia otros individuos. Pero, en cualquier caso, si bien su entrada en escena puede alterar seriamente la resolución de toda otra serie de problemas, no parece transformar substancialmente la cuestión que en concreto estamos tratando aquí. Pues esta no es otra que la de la existencia de una fuerte preferencia por no morir, una preferencia autodirigida; es más, una que ocupa un puesto principal entre las preferencias de este tipo. Efectivamente, es posible que nuestros deseos con relación a los demás lleguen a superar a los que mantenemos hacia nosotros mismos. Pero respecto de ello cabe decir lo siguiente: a) en primer lugar, es significativo el hecho de que este tipo de actitudes son normalmente consideradas muy dignas de elogio, y ello es así porque comúnmente se entiende que la preferencia por vivir tiene un enorme peso; b) por otra parte, hay otro apunte que hacer al respecto, y es que, en último término, tales

ciertamente, al margen de la clase y cantidad de preferencias que tengamos: si estas fuesen diferentes, bien mucho más simples, bien mucho más complejas, muy posiblemente continuaríamos realizando una elección similar. Esto es así en primer lugar porque la satisfacción de toda preferencia que tengamos depende de que vivamos. Pero parece que seguiríamos manteniendo la misma posición de planteársenos el caso de que todos nuestros deseos significativos dirigidas a uno mismo o una misma (no en el caso de los deseos no autodirigidos, claro) fuesen de realización inmediata, de manera que no necesitásemos continuar con vida a medio plazo para su satisfacción. Parece que la muerte es algo preferible a continuar existiendo solo cuando nuestra vida parece que no merece la pena ser vivida. Esto sucede cuando en ella podemos esperar que nos acaezan pesares que sobrepasan a los posibles disfrutes. En casos normales, asumimos sufrir toda una larga serie de padecimientos si la vida se nos va en ello. Y el hecho de que podamos reflexionar sobre tal comportamiento es algo independiente de que lo manifestemos: continuamente podemos constatar que la actitud de cualquier otro animal coincide con la nuestra en este punto. Un animal malherido se aferra normalmente a la vida con todas sus fuerzas, incluso cuando por hacerlo debe padecer un gran dolor.

De acuerdo con esto, podemos afirmar que el deseo por vivir sería una preferencia que constituiría una razón lo suficientemente significativa para considerar su frustración (la muerte) un daño. (Esto sería así tanto si consideramos que la preferencia por vivir es de tipo independiente, y se fundamenta a sí misma, como si entendemos que es una preferencia que tenemos porque hay otras razones para tenerla –como otras preferencias que no podrían ser satisfechas si morimos–).

Se afirma en ocasiones que para tener una preferencia por vivir necesitamos tener preferencias en relación a lo que haremos o a lo que nos pasará durante

---

preferencias hacia los y las demás cobran sentido, a su vez, en función de anteriores preferencias de tipo autodirigido: las de los inidividuos que salvo. Si muero para salvar la vida de otros individuos, lo hago en consideración de sus preferencias por vivir (que llego a valorar más que las mías).

nuestra vida en el futuro. Esta idea, sin embargo, no está muy clara. Vamos a considerar esto mediante un ejemplo.

Imaginemos que mi hermana tiene una preferencia por pasar una semana de vacaciones en casa de un familiar. Hay muchas cosas que podrá hacer allí. Desea ir, en especial, porque podrá salir a caminar por el monte, ir a bañarse al río y otras cosas que le apetece hacer. Supongamos ahora que también yo tengo también una preferencia por ir a casa de ese familiar, sin embargo no tengo una noción clara de lo que haré allí, simplemente deseo ir a tal lugar porque espero, en general, encontrarme bien en él.[708] ¿Podemos decir que mi interés en ir a casa de mi familiar es menos significativo que el que tiene mi hermana? No está nada claro. Y, sobre todo, no parece que podamos decir que no tengo un interés en ir porque, a diferencia de mi hermana, no tengo preferencias previas sobre lo que haré allí.

Con todo, se puede responder a este ejemplo de un modo que parece poner en cuestión la validez de la posición que con él se defiende. Supongamos que me informan de que si voy a casa de mi familiar no podré salir en ningún momento, ni hablar con nadie, ni disfrutar de ninguna de las cosas que normalmente hago cuando voy allí. En ese caso es muy probable que mi preferencia desaparezca. Este contraejemplo facilita la introducción de un giro en la conclusión a la que llegar. Muestra que probablemente no tengamos una preferencia por vivir verdaderamente independiente de las demás preferencias que podamos tener.

[708] Podemos quizás suponer que tal preferencia resulta reducible a las que puedo tener por hacer cada una de las distintas cosas que cabe suponer que allí haga, a pesar de que no las considere explícitamente. Pero, realmente, eso no parece que ocurra en muchos casos en los que simplemente tenemos preferencias de carácter impreciso. Tal vez tales preferencias imprecisas son resultado inconsciente de la suma de preferencias concretas. En cualquier caso, esta cuestión resulta ya ajena al problema que pretendemos resolver aquí, pues parece que de lo que nos interesa dar cuenta es de nuestras preferencias conscientes.

5.2.4.3. La muerte como frustración de toda preferencia

A pesar de la relevancia de nuestra preferencia por vivir, esta no es la única preferencia que puede ser frustrada al morir. Cualquier otra preferencia que tengamos cuya satisfacción se vuelva imposible con nuestra muerte será, obviamente, frustrada por esta. Como indica Steven Luper-Foy:

> If something that thwarts my desires is an evil for me, then dying is an evil for me (though perhaps the lesser of all the evils that are inevitable in my circumstances), since it thwarts my desires. Of course, to say that dying thwarts my desires is to understand 'thwarting my desires' liberally. An event can prevent me from fulfilling my desires not just by frustrating my attempts to fulfill them, but also by *removing* my desires.[709]

De hecho, esto abre la puerta a una seria crítica a la idea de que la muerte no constituye un daño. Incluso un autor como Williams, que hemos comprobado que ve la muerte como algo en última instancia positivo, asume que una muerte temprana podrá ser negativa en tanto que nos prive de la satisfacción de determinadas preferencias. Ahora bien, la idea en sí que presenta Williams, así como desde luego el lenguaje con que lo expresa, resultará ciertamente ajena a un planteamiento en términos de preferencias. Lo que indicará Williams es que en el proyecto de nuestras vidas a menudo invertimos un tiempo notable en los primeros momentos de esta con el fin de obtener resultados posteriores que nos gratificarán. Una muerte prematura, antes de conseguir lo que podemos ver como una suerte de *praemia vitae* (la satisfacción del fin al que hemos dedicado una parte importante de nuestra vida), significaría un daño.[710]

---

[709] Luper-Foy, Steven, "Annihilation", *Philosophical Quarterly* 37, 1987, 233-52, p. 235.

[710] Williams, "The Makropoulos Case".

Una explicación como esta guarda algo de verdad. Es cierto que el empleo de tiempo y esfuerzo con un fin determinado se ve echado por tierra si tal fin no es conseguido, y eso resulta negativo para quien lo sufre. Sin embargo, esta solución a la cuestión del daño que la muerte puede constituir parece claramente insuficiente. La concepción de qué hace una vida valiosa en la que descansa resulta enormemente estrecha. Hay quien puede enfocar su vida de tal modo, pero de ninguna forma se puede asumir que ello sea una regla general, ni siquiera si nos limitamos al caso de los seres humanos, como Williams hace. Parece que, en todo caso, una explicación como la que da Williams ha de ser entendida dentro de una concepción más general de la frustración de nuestras preferencias como algo negativo de manera general. Esta parece mucho más convincente. Una vez aceptado que nuestras preferencias pueden ser frustradas por la muerte, solo podemos esquivar la conclusión de que la muerte es un daño si no tenemos ninguna preferencia que pueda ser frustrada por ella. Así, afirma de nuevo Luper-Foy:

> In avoiding all aspirations that can be thwarted by death, Epicureans have had to avoid all desires which are capable of giving Epicureans a reason for living. In order to maintain their unconcern about dying, they must avoid having any reason whatsoever for not dying.[711]

En realidad, esta afirmación resulta interesante en la medida en que asumamos que tenemos preferencias que la muerte frustrará, si bien hay que indicar que precisamente los epicúreos van a defender el ideal del sabio que renuncia precisamente a ello, afirmando que la búsqueda de la satisfacción de nuevas preferencias sería resultado de una suerte de codicia que nos impediría conseguir la tranquilidad de ánimo precisa para llegar a alcanzar un bienestar verdadero. Lucrecio lo indica así:

[711] Ibid., p. 242.

> Ningún nuevo placer nos forjaríamos viviendo más tiempo. Pero, mientras nos falta, el bien que deseamos nos parece superior a los demás; conseguido, suspiramos por otro, y la misma sed de vida nos mantiene siempre anhelantes.[712]

Con todo, parece que el argumento de Luper-Foy sería aplicable en el caso de la mayoría, independientemente de que pueda no serlo en el caso de quienes cumplan el ideal –característico del budismo– de llegar a una total ausencia de deseos. Así, vemos que, aunque podamos entender que el deseo por no morir es un motivo para considerar que la muerte nos daña, en realidad, para dar cuenta adecuadamente de por qué la muerte es algo negativo debemos explicar de qué modo esta puede afectar a otros intereses que tengamos más allá del mero deseo por no morir. En este sentido, afirmaríamos que la muerte es algo que nos daña al margen del hecho de que poseamos un impulso biológicamente determinado que nos mueva a continuar con vida.

5.2.4.4. ¿Y si preferimos morir?

Con todo, hay que indicar que en ciertos casos no preferimos vivir, sino morir (o preferiríamos morir si pudiésemos, en el caso de que desconozcamos la situación que nos espera o carezcamos de la capacidad de reflexionar sobre ella).[713] Ello ocurre únicamente en situaciones excepcionales, motivo por el que comúnmente

[712] Lucrecio, *De la naturaleza*, 3, 1081-84.

[713] Puede cuestionarse aquí la validez de la afirmación de que un ser que no tenga la capacidad de reflexionar sobre su existencia podría preferir no existir si lo hiciese. En la medida en que es un ser con intereses, si tiene una experiencia que experimenta como negativa tiene una preferencia por que esta termine. Si la suma de las experiencias que le esperan incluye una mayor cantidad de estas que de experiencias que preferiría seguir teniendo (experiencias positivas), parece que tiene sentido decir que preferiría no seguir viviendo.

consideramos que la muerte es un mal. Pero puede ser, en ciertos casos, lo que acontezca. Por lo tanto, hemos de indicar que la muerte es normalmente algo negativo, pero en ocasiones puede no ser así. Habrá que ver por qué es así.

5.2.4.5. La muerte supone *normalmente* una frustración de nuestras preferencias

Parece que tenemos razones de peso para considerar que la muerte puede constituir un daño desde un punto de vista subjetivo, no solo debido a nuestra preferencia por vivir, sino también por cualquier otra que podamos tener cuya satisfacción no sea independiente de la continuación de nuestra existencia. Sin embargo, puede haber casos en los que esto no sea así, si la situación ante la que nos tendremos que enfrentar si vivimos hace preferible la muerte.

5.2.5. El enfoque centrado en los intereses (independientemente de su definición como preferencias)

La perspectiva centrada en las preferencias puede resultar parcialmente satisfactoria para quienes piensen que nuestras preferencias en relación a la muerte tienen en realidad un referente más allá de ellas mismas. Esto es, que descansan en intereses previos que condicionan su posesión. Una visión de este tipo nos puede llevar a adoptar una posición experiencialista. Vamos ahora a analizar, de acuerdo con esto, qué tipo de argumentos pueden ser esgrimidos para defender tal posición.

El problema al que tendremos que enfrentarnos desde esta posición será el siguiente. Supongamos que aceptamos que podemos comparar dos vidas posibles y concluimos que una será mejor, siendo esta aquella en la que no morimos. ¿Implica ello que la muerte es un daño? Si este es el caso, habremos de aceptar que podemos sufrir un daño sin darnos cuenta de ello. ¿Puede esto ser posible? Tendremos que dar cuenta de esta cuestión a continuación.

5.2.5.1. La concepción de Nagel de la muerte como privación

La aportación de Thomas Nagel ha sido una de las que más eco ha tenido (si no la que más) de entre las que se han realizado en las últimas décadas acerca de la cuestión del mal que ocasiona la muerte. Afirma Nagel que si entendemos que la muerte es algo malo es porque esta nos impide disfrutar del conjunto de cosas que ocurrirían en nuestra vida si pudiésemos seguir viviéndola. La conclusión derivada de esto es, para Nagel, clara:

> If we are to make sense of the view that death is bad, it must be on the ground that life is a good and death is the correspondant deprivation or loss, bad not because of any positive features but because of the desirability of what removes.[714]

Glannon caracteriza también esta idea como sigue:

> If some person, S, had not died at some time T, then she would have enjoyed the goods of which her death deprived her by living until some later time T'.[715]

Esta concepción de la muerte como una privación parece dar cuenta de manera bastante adecuada de las razones por las que consideramos que supone un daño. Las consecuencias que ello implicará para nuestra investigación van a ser notables. Si aceptamos que la muerte resulta un daño por ser una pérdida, lo

[714] Nagel, Thomas, "Death", in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, 1-10, p. 4.

[715] Glannon, Walter, "Epicureanism and Death", *The Monist*, 76, 1993, 222-34, p. 226.

siguiente que tendremos que pasar a concluir es que la privación del disfrute de una experiencia positiva no es un hecho neutro, sino negativo.[716]

Una concepción de este tipo goza de precedentes históricos notables. Al referirse a la muerte, Aristóteles va a indicar:

> Lo más temible es la muerte: es una terminación y más allá de ella nada parece ser ni bueno ni malo para el muerto.[717]

Con ello parecería que, si bien Aristóteles afirmaría, en contraste con Epicuro, que la muerte resulta temible, asumiría la base del planteamiento del de Samos, al indicar que tras la muerte nada hay ya bueno o malo.[718] No obstante, tendrá un motivo Aristóteles para defender que la muerte es algo negativo, que no será otro que el que acabamos de presentar: la muerte constituye una privación. Más aun, dado que de lo que nos priva es de las cosas buenas de las que podríamos disfrutar

[716] Cabe ilustrar esto con un ejemplo relativo a un daño de otro tipo: el hecho de que alguien me impida, por ejemplo, acudir a una fiesta, es malo para mí, no simplemente porque tal contrariedad me entristezca o irrite, sino porque dejaré de experimentar toda una serie de experiencias positivas, seré privado de algo bueno para mí (que es a su vez, precisamente, lo que me entristece o enfada).

[717] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1115a 26-27 [edición manejada: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999].

[718] A pesar de esto, discutirá también Aristóteles si tras la muerte podemos sufrir un daño (por ejemplo, si nos continúa afectando entonces lo que les ocurra a nuestros seres queridos). No termina de adoptar una posición clara al respecto, parece que asume que sí podemos serlo, pero en menor medida que cuando seguimos con vida (ibid., 1101a 24-1101b 9). Asimismo, indica que aquello que podría tal vez afectar a los muertos sería lo que podría sucederle en el mundo de los vivos a aquellos a quienes estimarían (o habrían estimado cuando aun vivían). Dice el estagirita que "parece, pues, que alcanza de algún modo a los muertos la prosperidad de los amigos, e igualmente sus desgracias, pero de tal modo y en tal medida que ni pueden hacer que los felices no sean felices ni otra cosa semejante" (ibid. 1101b 5-9).

en la vida, será una privación que será diferente según el caso. Cuantos más bienes poseamos, más nos dañará el fin de nuestra existencia (una posición que parece cuestionable si defendemos una posición igualitarista según la cual quien tiene mucho sufre un daño menor, pues ha disfrutado más que quien tiene menos):

> Cuanto más posea la virtud entera y más feliz sea, tanto más penosa le será la muerte, pues para un hombre así la vida es más preciosa que para nadie, y un hombre tal tendrá conciencia de privarse de los mayores bienes, y esto es doloroso.[719]

5.2.5.2. El requerimiento de experiencia amplio de McMahan

La concepción de la muerte como privación parte de la idea de que la muerte no es un daño debido a que implique la posesión de experiencias negativas. Una explicación del modo en que esto puede ser posible va a ser propuesta por Jeff McMahan. Como indica este autor, la perspectiva que estaría siendo asumida en el texto de Epicuro se correspondería con la que cabría denominar "The Existence Requirement",[720] que caracteriza como sigue:

> A person can be the subject of some misfortune only if he exists at the time the misfortune occurs.[721]

Ahora bien, el motivo por el que tal requisito sería asumido por Epicuro sería en realidad su asunción de otro requisito subyacente[722] que sería el auténticamente

[719] Ibid., 1117b 10-15.

[720] McMahan, "Death and the Value of Life", p. 33.

[721] Ibid.

[722] Tales requerimientos, como señala también McMahan, no son coincidentes en cuanto a sus exigencias, pues se puede existir sin poder tener experiencias.

relevante: el requerimiento de experiencia.[723] No obstante, indica McMahan, es preciso establecer una diferencia entre lo que denomina este autor el Requerimiento de Experiencia Estrecho (*Narrow Experience Requirement*) y el Requerimiento de Experiencia Amplio (*Wide Experience Requirement*). El primero se definiría como sigue:

> The principle that an event can be bad for a person only if he experiences it as bad. Call this principle the Narrow Experience Requirement. It implies that, while the prospect of death can be bad for a person if the anticipation of it disturbs him, death itself cannot be bad for him since, when it occurs, he will not experience it and, a fortiori, will not experience it as bad.[724]

Vemos así que este requisito viene a implicar que solo sufrimos un mal cuando somos conscientes de ello. Una concepción como esta parece, sin embargo, demasiado limitada. Para poder dar cuenta de todas aquellas situaciones en las que sufrimos un perjuicio necesitamos otra perspectiva más amplia. Tendremos que adoptar un criterio como el que McMahan caracteriza como

> the Wide Experience Requirement, which holds that an event can be bad for someone only if it in some way affects or makes a difference to his conscious experience. The difference between the two principles is that, while the Narrow Requirement implies that death cannot be bad for the person who dies, the Wide Requirement does not. For,

[723] Este requerimiento podríamos encontrarlo en su afirmación explícita en el texto que arriba se reprodujo respecto de que "todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones" (Epicuro, *Carta a Meneceo*, p. 124).

[724] McMahan, "Death and the Value of Life," p. 35.

> although one does not experience death, it does affect one's experience – by limiting or ending it.[725]

Así, podemos sufrir un perjuicio aunque no percibamos lo que nos está dañando (y lo reconozcamos como algo que nos resulta efectivamente negativo). No debemos confundir nuestro conocimiento de una relación causa-efecto y la existencia de hecho de tal relación.

En este punto podríamos pensar que lo que el requisito de experiencia amplio indica es que para que algo nos resulte negativo no es preciso que lo experimentemos como negativo, pero sí que tengamos alguna clase de experiencia negativa que sea consecuencia de ello. Sin embargo, esta no es una interpretación correcta de lo que este requisito exige. Si lo fuese, si para que algo nos causase un perjuicio fuese preciso que nos ocasionase alguna experiencia negativa, aunque no nos diésemos cuenta de ello, la muerte continuaría sin constituir algo que nos dañe, pues una vez que morimos dejamos de tener experiencia alguna. Ahora bien, el requisito amplio expuesto por McMahan tiene una extensión de mayor calado. Este entra en acción cuando algo "in some way affects or makes a difference" en lo que toca a nuestra experiencia consciente. Y, según McMahan, habría otras maneras en que nuestra experiencia puede verse afectada por algo de modo negativo. ¿De qué manera? Como indica el propio McMahan, "al limitarla o terminar con ella".

5.2.5.3. La muerte como mal no intrínseco según Feldman

Llegado este punto, la aportación de Fred Feldman nos va a permitir dar otro paso en nuestra indagación. Feldman va a presentar en este punto una distinción que guarda gran relación con la planteada por McMahan. Diferencia entre males intrínsecos y otro tipo de males. Los males intrínsecos serán, tal como los define este autor, aquellos que podemos experimentar como tales. Incluirán, por lo tanto,

[725] Ibid.

todo aquello que nos ocasiona experiencias negativas. Indica a este respecto Feldman:

> It seems to me that when we say that something would be bad for someone, we might mean either of two things. One possibility is that we mean that the thing would be intrinsically bad for that person, so if someone says that a state of affairs, *p*, is intrinsically bad for a person, *s*, he presumably means that *p* is intrinsically bad, and *s* is the subject or "recipient" of *p* [...]
>
> On the other hand, when we say that something would be bad for someone, we might mean that it would be "all things considered bad" for him. At least in some instances, this seems to mean that he would be all things considered worse off if it were to occur than he would be if it were not to occur. In this case, the thing itself might be intrinsically neutral.[726]

Ahora bien, Feldman indica que algo, sin ser intrínsecamente malo para alguien, puede ser malo considerando en conjunto el impacto que tiene en ella o él. Así, podemos hablar de males extrínsecos. Estos serán aquellos que, pese a no ser experimentados directamente como tales, podrán influir en el hecho de que quien los sufra padezca otros males de carácter intrínseco o dejemos de obtener bienes intrínsecos. De nuevo, como en el caso de la distinción apuntada por McMahan, si definiésemos como mal extrínseco aquello que lleva a que padezcamos en el futuro algún mal intrínseco, tendríamos que concluir que la muerte no es un mal extrínseco.[727] La razón es que una vez que hemos muerto no podemos ya experimentar ningún mal intrínseco. De este modo, la muerte no podría ser un mal, no ya intrínseco, sino tampoco extrínseco. Sin embargo, como vemos, la definición

[726] Feldman, "Some Puzzles About the Evil of Death", p. 213.

[727] Feldman, *Confrontations with the Reaper*, pp. 135-38.

de mal extrínseco es ciertamente más amplia.[728] Podemos decir que algo es extrínsecamente malo para alguien si, de no haber sucedido, este sujeto habría experimentado algo positivo.[729] (Por supuesto, igual que hablamos así de males intrínsecos y extrínsecos habrá que hacerlo de bienes intrínsecos y extrínsecos. Algo es extrínsecamente bueno para alguien si, de no haber sucedido, este sujeto habría sufrido un daño –sea por haber padecido un determinado perjuicio, sea por

[728] Esto lo expresa de un modo muy ilustrativo la polisemia del concepto de daño. Existe la que sería una noción de daño en tanto que daño inmediato, concretado en una percepción concreta de dolor o sufrimiento de algún tipo, de un prejuicio directamente padecido (que se correspondería con la forma inglesa *hurt*) y una noción más extensiva de este, que incluiría todo tipo de perjuicio para el individuo que lo padece, tanto aquel daño inmediatamente sufrido como el que a más largo plazo repercutiría en el desgaste de nuestra salud física y mental, disminuyendo nuestra capacidad de desarrollo vital y disfrute (que correspondería al expresado por el término inglés *harm*). Un ejemplo de lo primero podría ser una bofetada recibida en la infancia, una muestra del segundo, los posibles traumas que esta le ocasionase al niño, que continuarían afectándole en el futuro. Más aun, si el argumento de Feldman es correcto, podemos experimentar un daño de este segundo tipo incluso en aquellos casos en los que no tendremos finalmente una experiencia negativa como consecuencia de ello.

De este modo, tenemos que, por definición, no resulta posible padecer un daño del tipo primero (*hurt*) sin darnos cuenta, pero sí podría ocurrir así en el caso del segundo tipo de daño (*harm*). Podemos estar ingiriendo minúsculas cantidades de metales pesados a lo largo de nuestra vida por el consumo de agua de la traída hasta, al llegar a la madurez y conforme a su progresiva acumulación, sufrir serias afecciones por esta razón. Y puede que esto ocurra sin que en ningún momento seamos conscientes del proceso, sin llegar a percibir nunca el daño que estábamos padeciendo, pero sin que por tal motivo este deje de ser real. De manera que, si bien el primer concepto alude directamente a nuestro bienestar, el segundo lo hará de un modo indirecto: provocando alteraciones de aquel a mayor plazo o vinculándose a nuestra muerte, al reducir nuestro tiempo de vida y, por tanto, nuestro bienestar futuro.

[729] Ibid., p. 133-40.

haber dejado de disfrutar algo bueno–).[730] Podemos ilustrar esta idea con un ejemplo.

> *El regalo robado*. Una amiga mía residente en el extranjero me envía un regalo, pero un vecino me lo roba de la puerta de casa antes de que yo lo vea. Mi amiga, desgraciadamente, muere semanas después, de modo que nunca puedo llegar a saber que tal regalo, cuya adquisición me ocasionaría una gran alegría, me había sido enviado.

En un caso como el descrito parece evidente que mi vecino me está privando de un bien. Ahora bien, ¿podrá nuestro vecino excusar su actitud afirmando que no nos está ocasionando ningún mal, dado que su acción no nos causa ningún mal intrínseco? Seguramente tendremos que responder que no. Afirmaremos que nuestro vecino sí nos está causando un perjuicio, al privarnos del bien que el regalo nos supondría.

La idea que el ejemplo ilustra es la de que cuando se nos priva de algo positivo se nos ocasiona un mal, incluso aunque no tengamos ninguna experiencia negativa debido a ello, más aun, incluso aunque no seamos conscientes de ello. Martha Nussbaum ha suscrito esta idea poniendo varios ejemplos prácticos en el caso de los animales no humanos. Dice:

> The ability to move around freely, for example, may be valuable for an animal even if the animal does not feel its absence as a pain. The ability to have loving and supportive relationships with other animals and humans can be a good,

[730] Así, un bien extrínseco puede ser uno que permita que disfrutemos un bien que un mal intrínseco impedía. Cabría aquí tal vez hablar de bienes (y, en correspondencia, de males) de segundo grado (y, en consecuencia, de tercero, cuarto, quinto, etc.).

> even if the animals, raised in isolation, is not aware of the deprivation or pained by it.[731]

De acuerdo con esto, habremos de concluir que, puesto que la muerte impide que tengamos determinadas experiencias positivas, es algo que, sin ser ello mismo experimentado, tiene una repercusión negativa en las experiencias que podemos tener.

Así, desde el momento en que aceptamos que efectivamente algo que provoca que no tengamos un mayor número de experiencias positivas es algo que nos resulta negativo, parece que tenemos que asumir que la muerte es algo malo para quien muere. La muerte perjudica a alguien si en su vida le esperaban experiencias positivas.[732]

---

[731] Nussbaum, Martha, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership,* Harvard University Press, Cambridge, 2006, pp. 385-86.

[732] Una cuestión que puede surgir en este punto es: ¿podría nuestra muerte privarnos no solo de bienes intrínsecos, sino también extrínsecos (o de males extrínsecos)? Parece claramente que ello no puede ser el caso: la propia muerte impide que recibamos cualquier beneficio intrínseco, de manera que el bien que otro posible mal extrínseco fuese a imposibilitar ya se ve retirado por la muerte. Consideremos el siguiente ejemplo. Imaginemos que sentimos un fuerte dolor en la espalda, pero que vamos a recibir un tratamiento que, sin resultar placentero, sin constituir un bien intrínseco, será de todas formas un bien para nosotros o nosotras porque nos privará del dolor de espalda. Si morimos accidentalmente justo antes de recibir tal tratamiento, ¿podemos decir que hemos sufrido una privación de tal bien extrínseco? Dado que la muerte nos priva también del mal intrínseco del cual este nos iba a librar (el dolor de espalda), debemos concluir que no. Junto al bien extrínseco desaparecen las condiciones para la existencia de este. Lo mismo cabría decir de un mal extrínseco. En ciertos casos (si, por ejemplo, estamos sufriendo una terrible tortura hasta la muerte), la llegada de nuestro fin puede verse como un bien extrínseco, en el sentido de que nos priva de un mal intrínseco (el dolor padecido durante nuestra tortura). Pero, a diferencia de esto, no se puede decir que la muerte suponga un bien extrínseco por librarnos de un mal extrínseco, pues esta nos priva también del bien que tal mal impediría que disfrutásemos.

5.2.5.4. La objeción de Cicerón: quien muere no puede sufrir una privación

La concepción de la muerte como privación no se ve libre de problemas. El que quizás resulte más evidente lo va a poner de manifiesto Cicerón cuando pregunta (asumiendo una respuesta negativa):

> ¿Puede carecer de algo el que no existe?[733]

Silverstein retomará esta misma idea. Defenderá que no podemos perder nada al dejar de existir, pues en ese momento desaparecemos, y ya no podemos poseer aquello que supuestamente perderíamos. Dirá así que

> a dead person no longer exists and hence cannot literally be said to have lost, or to lack, anything whatever.[734]

Este argumento recuerda en mucho al de Epicuro. Podemos sufrir la privación de algo de valor mientras estamos con vida. Una vez hemos muerto no podemos ya sufrir ninguna privación.

Hay al menos dos modos en los que se puede responder a esta objeción. Estos son los siguientes:

i) Quienes mueren son quienes aún no han muerto

En primer lugar, cabe rechazar la objeción de Cicerón y Silverstein sin negar lo que estos afirman en los pasajes arriba presentados. Puede mantenerse que sufrir una privación no es necesario tener ni una experiencia de tal privación, ni una experiencia en la que aquello de lo que se nos ha despojado está ausente. Para sufrir una privación no es preciso ser consciente de que ello ha ocurrido. Pero no solo

[733] Cicerón, *Conversaciones en Túsculo*, I, 87.

[734] Silverstein, "The Evil of Death", p. 406.

eso: no es necesario tampoco tener una experiencia posterior a tal pérdida en la que podría estar presente aquello sin lo que nos hemos quedado y, sin embargo, no lo está, por haberlo perdido (incluso aunque no nos hemos dado cuenta de ello). ¿Qué es preciso, pues, para que se nos prive de algo? Simplemente pasar a no tenerlo. De acuerdo con esto, diríamos que cuando vivimos tenemos nuestras vidas, y la muerte se las lleva. Así, la muerte nos priva de lo que nos habría ocurrido si la muerte no hubiese tenido lugar, aunque no tengamos ninguna experiencia posterior. Quienes defiendan esta posición podrán aceptar sin problema (aunque no de forma necesaria, como veremos más adelante) que una vez que morimos ya no podemos sufrir ninguna privación. Pero, afirmarán, no morimos cuando estamos muertas o muertos. Solo podemos morir cuando estamos con vida. Por lo tanto, morimos cuando aún tenemos nuestra vida y podemos, pues, vernos privados o privadas de ella.

ii) La muerte como impedimento

Por otra parte, podemos rechazar la idea de que la muerte supone una privación sin dejar de aceptar que supone algo negativo para quien muere. Si morimos, hay cosas positivas que nos ocurrirían que no podremos disfrutar, incluso si no podemos decir que la muerte nos prive de ellas, pues aún no las tenemos. Habrá quienes se opongan a esta distinción: puede alegarse que estas dos ideas chocan. Si tendríamos un cierto bien (en este caso, experiencias positivas) si *x* (en este caso, la muerte) no hubiese tenido lugar, parece que *x* nos priva de tal bien. Pero puede argumentarse que lo que realmente ocurre en tal caso es que no podemos conseguir lo que nos resultaría positivo porque algo lo impide. No es que se nos despoje de algo que era nuestro, sino, más bien, que algo que todavía no era nuestro, pero que podría serlo, pasa a sernos ya imposible de obtener. De este modo, la concepción de la muerte como privación sería inexacta. Deberíamos más bien hablar de la muerte como un impedimento u obstrucción. Así, la idea de que la muerte impide que lleguemos a tal futuro como seres con experiencias no se ve ya

sujeta a la objeción planteada por Silverstein a la concepción de la muerte como privación. No es preciso suponer que poseemos ya tal futuro, no es que se nos quite algo que ya tenemos: es que se nos impide que accedamos a él. Podemos decir esto dado que, si la muerte no hubiese tenido lugar, sí que llegaríamos a alcanzar tal futuro.

El punto interesante aquí es que si nos quedamos con este punto de vista podemos evitar la controversia acerca de si la noción de la muerte como privación es precisa o no, sin dejar de poder expresar la idea esencial que parece que queremos transmitir al decir que la muerte supone una privación: que esta nos daña porque impide que disfrutemos de ciertos bienes.

De hecho, la idea de que la muerte es una privación no se opone a su visión como un impedimento, puesto que, aunque no todas las privaciones son impedimentos, el tipo de privación que podemos pensar que la muerte supondría sería de hecho también un impedimento. Así que, con el fin de ahorrar una polémica innecesaria a este respecto, concluiremos que la muerte impide que disfrutemos bienes futuros, sin especificar si ello tiene lugar en la forma de una privación o no.

5.2.5.5. La evaluación de la muerte mediante una comparación

Si la muerte supone un daño para quien muere, ello significa que este o esta sufrirá un perjuicio por dejar de existir. Esto implica que, si comparamos la vida que este o esta vive si muere en un cierto momento *t* con la que viviría si ello no sucediese, habremos que concluir que morir en *t* es algo que le resulta negativo. McMahan hace una observación al respecto útil para ilustrar tal idea:

> Other things being equal, we measure the badness of death in terms of the quantity and quality of life that the

> victim would have enjoyed had he not died when and how he did.[735]

Parece que una comparación como la que aquí se pretendería llevar a cabo se adecuaría a un esquema como el siguiente: habría que ver cuál es la situación efectiva en la que un sujeto se encuentra una vez que una determinada circunstancia se ha dado, y contrastarla con aquella en la que este estaría si tal circunstancia no hubiese tenido lugar –considerando que los demás factores permaneciesen iguales–. Si se comprobase que en el primer caso su situación implica una carencia o una situación peor para este individuo con relación a la segunda, ello implicaría que el hecho o circunstancia indicada conllevaría un daño para él. Sin embargo, en el caso de la muerte una comparación de este tipo no va a resultar posible. Si alguien está muerto o muerta, no está padeciendo una situación peor, pues no está en ninguna situación en absoluto, al no existir. Luego, no podemos comparar nuestra situación con la que tendremos una vez muramos. La comparación no es factible porque cuando ello ocurra ya no habrá un estado que contrastar con aquel en el que estábamos cuando vivíamos, pues ya no tendremos experiencias de ninguna clase. A este argumento va a responder Levenbook afirmando:

> There is no conceivable preloss state with which a state of loss can be contrasted [...] The loss of mental functions at *t*, where *t* is the time of death, however, is different. The person who dies could have had mental functions if he would have existed at *t*. Hence, there is a logically possible state of affairs, which includes his existing at *t*, to which a loss of mental functions at *t* can be contrasted.[736]

[735] McMahan, "Death and the Value of Life", p. 41.

[736] Levenbook, Barbara Baum, "Harming Someone after His Death", *Ethics*, 94, 1984, 407-19, p. 415.

De este modo, vemos que en el caso de la muerte no efectuamos una comparación entre dos situaciones de hecho, sino entre una que tiene efectivamente lugar y otra que es meramente hipotética. Si lo que debiésemos comparar fuese la situación del individuo en vida y su estado una vez muerto, la crítica de Epicuro resultaría pertinente, dado que cabría todavía objetar que una vez hemos muerto no nos encontramos ya en ningún estado ponderable con cualquier otro. Ahora bien, la comparación que cabe efectuar a este respecto es diferente. Como ha indicado Fred Feldman,[737] el cotejo que debemos llevar a cabo en este punto consistirá en contrastar la vida que quien muere en un determinado momento ha tenido con la que habría tenido de no haber muerto en tal instante. No comparamos vida y muerte, sino $vida_1$ y $vida_2$, siendo $vida_1$ la vida que finalmente vivió el individuo que muere en un momento determinado y $vida_2$ la vida que podría haber vivido de no haber muerto en tal momento. La comparación que se busca llevar aquí a cabo ha de ser entendida, pues, como teniendo lugar en un plano atemporal, ya que contrasta dos vidas que no pueden darse en un único mundo. Son dos vidas que tienen lugar en dos mundos posibles diferentes. Como señala Glannon, la comparación debe ser una "based on comparative similarity of possible worlds".[738] Así, lo que hacemos en tal situación es comparar dos vidas que tienen lugar en dos mundos posibles: uno en el que la muerte de un individuo ocurre y otro en el que no. Por lo demás estos mundos se distinguen únicamente en aquellos aspectos derivados de esta circunstancia. Explica esta idea Glannon como sigue:

> To say that a person, S, exists in two distinct worlds W and W' is just to say that she would have existed in W had that world been actual and would have existed in W' if that world had been actual.[739]

[737] Feldman, Fred, "Some Puzzles About the Evil of Death", *Philosophical Review*, 100, 1991, 205-27.

[738] Glannon, "Epicureanism and Death", p. 226.

[739] Ibid., p. 227.

Dado esto, lo que hemos de hacer es contrastar cómo sería la vida del individuo que muere en cada uno de estos dos mundos posibles. Es así como podemos hacer la evaluación que en este punto nos interesa. Glannon la ejemplifica con la posibilidad de que alguien muera a los treinta o a los ochenta años.

> Working within this modal framework, the advocate of a possible goods argument can maintain quite plausibly that the only difference between W and W' is that S dies at T (thirty years) in the former and S dies at T' (eighty years) in the latter.[740]

El motivo en base al que tal comparación sería posible radicará en la variación de bienestar o felicidad de un mundo posible a otro. Como apunta Feldman,

> a state of affairs can be bad for a person whether it occurs before he exists, while he exists or after he exists. The only requirement is that his welfare level at the nearest world where it occurs is lower than his welfare level at the nearest world where it does not occur.[741]

Harry Silverstein ha desarrollado asimismo una comparación de este tipo. Ha indicado que solamente cuando estamos ante vidas completas (esto es, que ya han terminado) podemos comparar estas. Y esto implica un serio problema cuando pretendemos comparar el valor de una vida que finaliza en un punto determinado con el de la misma vida de no haber finalizado entonces, pues

> while A lives, his life is temporally open-ended and thus has no (completed) duration; and when his life has a

[740] Ibid.

[741] Feldman, "Some Puzzles About the Evil of Death", p. 218.

> duration, a duration which could then be evaluated, A no longer exists.[742]

Con el fin de solucionar este problema planteará este autor una forma alternativa de realizar esta comparación, en base a la que llamará "the four-'dimensional' ability"[743] para ver y evaluar la vida en términos duracionales. Plantea Silverstein la evaluación de nuestra existencia dentro de un eje de coordenadas en el que una de estas es la variable temporal, siendo las demás las tres dimensiones relativas al espacio. Conforme a este, un evento lejano en el tiempo se situaría en relación al momento en el que estamos de manera semejante a como lo haría un evento lejano en el espacio. El hecho de que un evento suceda antes o después se reflejaría en tal esquema mediante la situación de tal evento en un punto u otro en relación al parámetro relativo al tiempo. Todo lo que ocurriría tendría así existencia en el esquema citado, dado que este agruparía tanto los eventos pasados y presentes como los futuros. Todos ellos se verían incluidos por igual, radicando la única diferencia en el lugar que cada uno ocuparía dentro de la línea que indicaría la posición temporal. Sobre tal base resultaría posible efectuar una comparación entre una vida que se extienda hasta un cierto punto y otra que continúe más allá de este.

Ahora bien, el problema al que un enfoque de este tipo se enfrenta es el siguiente. Podemos ciertamente indicar que la muerte de un individuo en un determinado momento sería negativa para tal sujeto si este no hubiese muerto de hecho en tal momento, sino posteriormente, y el resto de su vida hubiese merecido la pena ser vivida. Pero ¿y si no ha ocurrido aún? ¿Y si lo que buscamos saber es si a un sujeto que muere de hecho en un determinado momento le ha dañado el haber muerto entonces? Parece que no podemos afirmar que sea un hecho objetivo que su muerte haya sido negativa en base a una comparación. Esto es así porque una de las vidas a comparar (la que el sujeto viviría de no morir en tal momento) es

[742] Silverstein, "The Evil of Death", p. 407.

[743] Ibid., p. 424.

meramente hipotética. Así, podemos efectivamente suponer que la muerte ha sido algo negativo para él, pero no asegurarlo con una certeza total. Estamos ante una mera conjetura. De este modo, el problema al que se enfrenta la idea de que podemos concluir que la muerte es algo negativo mediante una comparación entre una vida real y otra posible consiste en que no conocemos realmente como sería esa vida posible de tener lugar.

5.2.5.6. ¿Es la muerte necesariamente un mal?

De este modo, a pesar de lo que hemos dicho hasta aquí, no es difícil adivinar un modo en el que la consideración general de la muerte como un daño puede ser impugnada. Tal posible crítica tendría de hecho mucho que ver con el problema que acaba de ser puesto de manifiesto en la explicación del daño constituido por la muerte de tipo comparativo: el de que únicamente nos permite hacer conjeturas, no afirmaciones de estados de hecho efectivos. Podemos comparar una vida real y una hipotética, o, en otras palabras, una vida que tiene lugar en el mundo en el que de hecho vivimos y otra que tiene lugar en otro mundo lógicamente posible diferente de este. Los resultados que podemos así inferir pueden ser ciertamente correctos una vez que hemos asumido que la comparación será entre esas dos vidas. Pero el problema, por supuesto, es que no podemos saber si la vida que alguien habría vivido de no haber muerto en un cierto momento *t* sería la que esperaríamos que tendría. Podemos únicamente conjeturar sobre ello. Podemos tal vez pensar que en términos generales seremos capaces de explicar apropiadamente cómo sería la vida de alguien. Pero no es posible tener una certeza total acerca de ello.

Incluso si la muerte impide que podamos tener bienes futuros, es un hecho que impide igualmente que podamos sufrir males futuros. Ver la muerte como un impedimento no implica afirmar que el impedimento (o, para algunos, la pérdida) que la muerte conlleva es siempre algo negativo. Como señala Frederik Kaufman:

> The deprivation account is not committed to thinking that death is necessarily an evil. It all depends upon what would have happened had one not died when one did.[744]

Si, por ejemplo, todo lo que nos cabe esperar de nuestra vida son experiencias negativas (por ejemplo, si estamos en la última etapa de una enfermedad terminal, sin esperanza de cura y padeciendo un intenso dolor), entonces probablemente podremos ver nuestra muerte como algo positivo, una liberación, pues impediría que experimentásemos algo que nos resultaría dañoso. Séneca nos lo recordará también contrastando una muerte rápida con la muerte en medio de sufrimientos (pone el ejemplo de la crucifixión para mostrarlo). Se pregunta si

> acaso se encuentra quien [...] quiera prolongar una existencia que solo ha de provocar tan graves tormentos.[745]

Frances Kamm también apuntará esta idea indicando que la vida puede ser peor que la no existencia, cuando lo que esta puede ofrecernos es únicamente sufrimiento.[746] La muerte sería algo malo en la medida en que la vida que habríamos vivido si no hubiésemos muerto hubiese merecido la pena ser vivida, esto es, en la medida en que las vivencias positivas que nos habrían ocurrido si no hubiésemos muerto fuesen lo suficientemente significativas para tener más peso que las negativas.[747] Una vida puede estar llena de cosas negativas (que pueden

---

[744] Kaufman, Frederik, "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence", *American Philosophical Quarterly*, 36, 1999, 1-19, p. 1.

[745] Séneca, Lucio Anneo, *Epístolas morales a Lucilio*, XVIII, epístola 101, 14 [edición manejada: Gredos, Madrid, 1989].

[746] Kamm, Frances M., *Morality, Mortality. Vol I: Death and Whom to Save From It*, Oxford University Press, Oxford, 1993, pp. 15-16.

[747] Con todo, alguien que decide sucidarse puede, por supuesto, pensar que su vida en conjunto hasta el momento mereció la pena ser vivida. Pero en nuestro análisis presente nos estamos refiriendo a la vida desde el momento en el que el individuo muere.

superar a las positivas), pero puede todavía merecer la pena ser vivida, puede todavía ser una vida que quien la posee elegiría, con buen criterio, vivir. Pero si las cosas negativas fuesen tan relevantes que sobrepasen a las positivas (hasta suponer que nuestras vidas no merecerían la pena ser vividas), entonces la muerte no sería un mal. Sumner ha indicado en referencia a esto que

> to say that death is generally an evil is not to say that it is always such, nor that it is the worst of evils.[748]

El problema aquí es, como podemos ver, que para saber si nuestra vida merecerá ser vivida deberíamos poder vivir todas las cosas (las positivas y las negativas) que nos ocurrirían si no muriésemos, y entonces decidir nosotras o nosotros mismos si las cosas positivas habrían sido tales como para merecer la pena sufrir las negativas. Así, un modelo comparativo como el de Feldman o Silverstein no nos autoriza realmente a afirmar en un sentido estricto, con total certeza, que la muerte es siempre un daño. Podemos comparar un mundo posible (actualizado en el mundo real) en el que alguien muere en un momento *t* y otro mundo posible en el que no lo hace. Pero no podemos afirmar que de no morir en *t* la vida de ese individuo sería como suponemos. No sabemos si ese otro mundo posible se actualizaría en tal caso. De este modo, por ejemplo, no podemos tener la certeza de que la oración "Aníbal fue dañado por la muerte a los sesenta y cuatro años" sea cierta. No podemos considerar que esta sea una proposición cuyo valor de verdad conozcamos, pues no sabemos cómo sería la vida de Aníbal si no hubiese muerto en ese momento. Lo que un modelo comparativo nos autorizaría a afirmar es, más bien, lo siguiente: "Si Aníbal, en lugar de haber muerto a los sesenta y cuatro años, lo hubiese hecho a los setenta, y si su vida hubiese merecido la pena para él ser vivida durante los últimos seis años, ello quiere decir que su muerte a los sesenta y cuatro años fue un daño para él". Si Aníbal, en lugar de morir en Bitinia, hubiese

[748] Sumner, Leonard Wayne, "A Matter of Life and Death", *Noûs*, 10, 1976, 145-71, p. 161.

muerto en Roma años después como conquistador triunfante de su ciudad enemiga, es muy probable que la muerte habría constituido un daño para Aníbal. Pero Aníbal se suicidó, y lo hizo porque presumía que el escenario alternativo a su muerte en Bitinia, acorralado por los romanos, era morir en Roma, pero no como conquistador, sino como prisionero, torturado y humillado, lo cual no merecía la pena ser vivido. De ese modo, su muerte en Bitinia no fue un daño para él.

Por otra parte, podría afirmarse que esta no constituye una solución satisfactoria. Después de todo, si Aníbal decidió quitarse la vida fue debido a una situación indeseable para él. Podría probablemente haber preferido seguir viviendo, y si la muerte resultase algo preferible en una situación como la suya no sería sino porque constituía el menor de dos males. Ahora bien, hay algo que debemos recordar a la hora de realizar tal análisis: no fue la muerte lo que hizo imposible que Aníbal viviese una vida que mereciese la pena ser vivida, sino su inminente captura por los romanos. Aníbal fue dañado seriamente por el hecho de que iba a ser hecho prisionero por sus enemigos. Su única forma de evitarlo era el suicidio. Tal solución era peor para él que una vida sin ser capturado. Pero era mejor, o al menos eso fue lo que él consideró, que ser capturado, que era el único futuro que de modo realista podía esperar. Más adelante tendremos que volver de nuevo sobre estas cuestiones.

5.2.5.7. La muerte como eliminación de las *posibilidades* de que cualquier cosa, buena o mala, nos ocurra

Una respuesta al problema que acabamos de presentar pasa por indicar que lo que la muerte elimina, independientemente de las experiencias concretas que tengamos, es la propia posibilidad de recibir cualquier clase de beneficios. Por tanto, la muerte sería algo malo precisamente por eso.

Esta idea, sin embargo, debe encarar la objeción consistente en que, al igual que la muerte acaba con la posibilidad de recibir beneficios, termina también con la de sufrir daños. De forma que, del mismo modo en que lo primero es negativo, lo

segundo debería ser considerado, pues, positivo. Si esta objeción está en lo cierto, como parece que es el caso, deberemos entonces decir que los problemas de la concepción de la muerte como un daño continúan.

5.2.5.8. Suponemos que la muerte nos dañará

En las páginas anteriores hemos estado considerando la cuestión en gran medida como si pudiésemos asumir una suerte de punto de vista *a posteriori*, esto es, como si pudiésemos haber contemplado ya cómo sería la vida de alguien si muriese en un cierto momento *t* y cómo lo sería si no muriese en tal momento. Pero anticipamos ya una objeción a esto: no podemos realmente adoptar tal enfoque *a posteriori* porque no podemos ver realmente lo que pasaría en el mundo posible en el que tal individuo no muere en *t*. No podemos ver lo que ocurre si alguien muere en *t* y si no muere en *t*, pues solo podemos vivir en un mundo. Por esta razón, podemos hacer una comparación de este tipo únicamente presuponiendo de modo hipotético lo que ocurriría en el mundo posible en el que no vivimos. Así, contrastamos lo que ocurre en el mundo en que realmente vivimos (en el que el individuo en cuestión muere en *t*) con lo que barruntamos que ocurrirá en el mundo posible en el que tal evento no tiene lugar.

Más aun, cuando consideramos si nuestra propia muerte será un daño (o un beneficio) podemos únicamente adoptar un punto de vista previo a la muerte. Podemos únicamente especular sobre la cuestión en función de las expectativas que podemos tener en relación al tipo de vida que podríamos vivir. Podemos preguntarnos cómo será nuestra vida, pero no podemos saberlo. Nunca podemos afirmar con un 100% de certeza que nuestras vidas merecerán la pena ser vividas. No sabemos qué podría pasar de no morir en el momento *t*, a no ser que ello efectivamente ocurra. Más aun, de hecho, quizás la alternativa a no morir en *t* sería morir poco después, en *t+1*. McMahan se ha referido a esto como el "problema

epistemológico" con respecto a la evaluación de la muerte.[749] Este problema va estrechamente ligado a otro del que también da cuenta McMahan, el que llama "problema metafísico":

> The problem of determining which of the many different ways in which a person might not have died when he did is the appropriate one for the purpose of comparison.[750]

A pesar de esto, ocurre que muchos y muchas miramos hacia delante con la creencia de que nuestra vida merecerá la pena ser vivida. Y, por ello, la muerte nos preocupa. Sidgwick expresa esta visión cuando comenta sobre esto:

> For human beings generally life on the average yields a positive balance of pleasure over pain.[751]

Podemos pensar que esto es cuestionable si pensamos en quienes se suicidan (o querrían hacerlo, pero se abstienen de ello por otras razones, como creencias de tipo religioso, responsabilidades hacia otras u otros, miedo, etcétera). Puede quizás resultar curioso (aunque es bastante lógico desde una perspectiva biológica evolucionista), pero pensamos que nuestra vida merece todavía la pena ser vivida incluso en casos en los que no es una vida muy feliz, hasta cuando es de hecho una vida triste (esto es lo que lleva a considerar, como hace Dale Jamieson, si el mero hecho de estar consciente no es ya en sí mismo algo positivo, lo cual no obstante es cuestionable).[752] Nuestra vida tiene que ser *muy* miserable para que prefiramos no

[749] McMahan, *The Ethics of Killing*, p. 107.

[750] Ibid., p. 109.

[751] Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 414.

[752] Jamieson, Dale, "Killing Persons and Other Beings", in Miller & Williams (eds.), *Ethics and Animals*, 135-46, p. 145.

vivirla.[753] Esta parece ser la razón por la que, excepto en casos extraordinarios en los que esperamos que nuestra vida sea terrible, creemos que la muerte nos dañará.[754]

Sin embargo, todo esto no tiene que significar necesariamente que nuestra vida sea buena. Lo que acabamos de ver explica por qué queremos seguir con vida incluso cuando nuestra vida no va a ser buena. No solo esto, como hemos visto, la idea de que nuestras vidas son generalmente buenas es correcta a menudo en el caso de los seres humanos, pero no en el de los animales de otras especies. Muchos animales viven vidas llenas de sufrimiento. Si su futuro inesquivable cuando mueren es el de una vida con más sufrimiento que disfrute, la muerte constituirá un beneficio para ellos. De lo contrario, no.

Esto va en línea con la explicación de que la muerte nos daña por privarnos de experiencias positivas futuras, pues esa misma explicación supone que privarnos de experiencias negativas futuras es un bien. Por ello, cuando alguien decide recurrir al suicidio en la creencia de que su vida no merecerá la pena está de hecho encarando la cuestión de modo acorde con el punto de vista presentado aquí:[755]

---

[753] Como se señalará más adelante, alguien puede carecer de la capacidad de hacer evaluaciones sobre su propia vida y todavía tener una vida que le merece o no la pena vivir.

[754] Quizás podríamos decir que la oportunidad de continuar viviendo merecería la pena incluso si confiásemos menos en las probabilidades de obtener finalmente en ello un resultado positivo. Después de todo, aunque no sabemos si nuestra vida merecerá la pena el único modo de descubrirlo es viviéndola. No hay ninguna otra forma en la que algo bueno puede pasarnos, más que vivir. Esta es la única oportunidad que tenemos para alcanzar una vida buena. De manera que quizás esto nos daría un motivo para seguir existiendo. Con todo, este argumento (que o bien refleja una asimetría a favor de las experiencias positivas significativas sobre las negativas o supone un cierto carácter psicológico "apostador") es mucho más controvertido.

[755] Adviértase que no estamos considerando aquí un caso en el que alguien recurre al suicidio por otros motivos como, por ejemplo, ser incapaz de aguantar un determinado sufrimiento en un cierto punto, incluso aunque su vida con posterioridad sí mereciese la

considerando si la muerte en un cierto instante *t* sería un daño o no en función del tipo de vida que tal individuo puede esperar tener si su muerte en ese momento no ocurre.[756] Este argumento es el mismo que tenemos para considerar que la muerte supone en otros casos un daño. La única diferencia radica en la inferencia final particular que podemos realizar según las pistas y evidencias disponibles. Hemos de tener presente, así, que del hecho de que en muchos casos podamos entender que la muerte es un mal no se deriva que lo sea en otros. Feldman ha comentado a este respecto:

> My point [...] is simply to show how is it possible for a person's death to be bad for him, not that everyone's death must be so.[757]

Feldman es humilde al afirmar esto. De hecho, una explicación de la cuestión como la suya puede ser útil para entender no solo por qué la muerte puede ser un daño, sino también, inversamente, por qué puede ser un bien.

Esto podemos considerarlo problemático, con todo, debido a que podemos entender que sería bueno que quienes se ven privados o privadas por la muerte de experiencias negativas pudiesen vivir vidas buenas. Por otra parte, como veremos en el capítulo siguiente, en el caso de la mayoría de los animales no humanos hay razones para considerar que sus vidas contienen más sufrimiento que disfrute. Sin embargo, su muerte puede ser un daño si la comparamos con una situación en la que tuviesen una vida buena (pensemos, además, que en el caso de los animales explotados por los seres humanos sus vidas contienen tal sufrimiento debido a la

---

pena; o cualquier otro motivo que no tenga que ver con la calidad de la vida de ese individuo de manera genérica.

[756] Téngase en cuenta que las condiciones que hacen que una vida sea miserable tienen sobre todo que ver con cómo el individuo experimenta lo que le ocurre, por encima de la determinación externa de esto en función de la situación en que se encuentra. Con todo, algo así no anula la validez de las condiciones que estamos estipulando aquí.

[757] Feldman, "Some Puzzles About the Evil of Death", p. 217.

acción de los mismos sujetos que los matan, y en el de los que viven en la naturaleza se podría actuar en su defensa).

5.2.5.9. Nuestras actitudes hacia la muerte: preferencia por vivir y razonamiento inductivo

Puede parecer que con lo dicho hasta aquí hemos dado una respuesta satisfactoria acerca de la cuestión. Ante la objeción de que no podemos realmente saber si la muerte podrá ser un daño, se ha respondido concediendo que, efectivamente, ello es algo que solo podemos suponer, y se ha matizado que no es un daño siempre, sino solo en la mayoría de los casos. Con todo, la cuestión sigue, en este punto, abierta, pues lo dicho no soluciona el problema epistemológico. Aunque aceptemos que la muerte no es siempre un daño, ¿sobre qué base podemos realmente decir que normalmente lo es?

En realidad, a esto hay que responder que sí hay casos en los que podemos juzgar si la muerte en un momento *t* sería un mal para nosotros o nosotras. Ahora bien, estos no pueden ser, obviamente, aquellos en los que morimos, sino aquellos en los cuales hemos vivido una vida que consideramos que ha merecido la pena, de modo que derivamos que el haber muerto antes habría sido algo negativo. Así, si consideramos que la muerte nos dañará es en base a un razonamiento inductivo. Si hasta el momento nuestra vida ha sido tal que hemos podido mirar hacia atrás en reiteradas ocasiones y considerar que haber muerto en distintos momentos del pasado nos habría dañado, y si, a la vista de la información que poseemos, podemos elucubrar que algo semejante sucede en el caso de los demás, tenemos ya las premisas para tal razonamiento. Lo que hacemos es inducir, a partir de ellas, que morir ahora (o en el futuro) nos dañará.

Ahora bien, esta explicación da cuenta de los motivos por los que podemos considerar que la muerte es un daño al margen de nuestros deseos acerca de ella. Sin embargo, hay otro factor para mantener tal opinión. Este tiene que ver con la preferencia por vivir que, como vimos antes, poseemos. Esta hace que veamos la

muerte espontáneamente como algo horrible incluso antes de efectuar una reflexión sobre la cuestión como la que se ha presentado aquí. Este factor ha de tenerse en cuenta en dos sentidos. El primero, porque puede llevarnos a preferir vivir aun en casos en los que ello implicaría vivir una vida que no merecería la pena.[758] El segundo, debido a que, como se indicó anteriormente, el mero hecho de continuar con vida proporcionaría un beneficio al satisfacer la preferencia por vivir.

De forma que, para concluir, usualmente tenemos razones, al extrapolar nuestra visión de nuestra vida pasada, para pensar que la muerte nos dañará. En la medida en que podamos esperar que lo que nos pasaría en el futuro de no morir merecería la pena vivirlo tal y como ha podido suceder en el pasado, la muerte es, pues, algo que cabe razonablemente anticipar que constituirá un daño, incluso aunque nunca podemos saber si ese será el caso con certeza absoluta. Con todo, la consideración de la preferencia por vivir que parecemos tener de manera muy general lleva a que debamos alterar en parte esta explicación.

5.2.6. Conclusión respecto del daño que la muerte ocasiona

La afirmación de Epicuro de que la muerte no puede dañarnos, de la que se desprende que es irracional preocuparnos por ella, descansa sobre la idea de que no hay momento en que podamos experimentarla como negativa. Hemos visto, sin embargo, que hay motivos para considerar que la muerte puede constituir un daño independientemente de que no la experimentemos como tal:

a) En primer lugar, y considerando únicamente nuestras preferencias, la mayoría tenemos una preferencia por vivir que la muerte frustra, que va ligada a otras preferencias cuya satisfacción se vuelve imposible si fallecemos. Ahora bien,

[758] Utilizando exclusivamente el lenguaje de las preferencias, podríamos decir que la preferencia por vivir entraría en conflicto con la preferencia que surgiría por que no ocurriesen cosas que nos perjudican, y que solo mediante la muerte podrían ser evitadas.

en ciertos casos preferimos no seguir viviendo y la muerte, entonces, puede ser algo positivo.

b) En segundo lugar, desde un punto de vista más amplio y no comprometido con el preferencialismo, la muerte puede impedir que nuestra vida llegue a ser mejor o peor de lo que sería si no muriésemos. La muerte en un cierto momento *t* clausura cualquier posibilidad de que algo nos pase en el futuro, con lo que al morir nuestra vida no será la vida que sería si nuestra muerte en el momento *t* no tuviese lugar. En la medida en que, en gran parte de los casos, asumimos con un grado muy razonable de certeza que nuestra vida merecerá la pena ser vivida, cabe afirmar que las probabilidades son altas (aunque no iguales a 1) de que en el caso de quienes viven vidas como la nuestra la muerte suponga la mayoría de las veces un daño.[759]

5.3. Otros problemas ligados a la idea de que la muerte puede ser mala para quien muere

Parece que hemos podido ver, pues, una explicación satisfactoria de los motivos por los que la muerte puede resultar negativa. Sin embargo, pueden presentarse todavía algunas objeciones contra esta conclusión. Estas apuntarán a varios posibles problemas y paradojas relacionadas con ella.

5.3.1 "Ninguno de nosotros se molesta por lo que un tiempo fue": Lucrecio y el paralelismo entre el tiempo pasado y futuro

Hemos visto que Epicuro ataca la creencia de que la muerte es algo que nos resulta negativo, derivando como consecuencia que nuestra actitud hacia ella

[759] Sumner se ha hecho eco de lo que estos dos enfoques apuntan al afirmar: "life will [...] cease to have value when neither enjoyment nor the attainment of one's ends is possible" (Sumner, "A Matter of Life and Death", p. 159).

debería ser la indiferencia. Tal conclusión, tan en línea con el ideal ataráxico epicúreo, va a ser respaldada por Lucrecio mediante la introducción de un argumento de tipo distinto. Nos lo presenta en el libro III de *De la naturaleza*, indicando:

> Mira también hacia atrás, los siglos infinitos que nos precedieron, ¡cuán poco significan para nosotros! Pues bien, en ellos la naturaleza nos ofrece como un espejo del tiempo futuro, que seguirá a nuestra muerte. ¿Aparece en él acaso algo horrible, algo sombrío?[760]

De esta forma, lo que hace Lucrecio es apelar a una simetría que se da entre el tiempo pasado antes de nuestro nacimiento y el que transcurrirá después de nuestra muerte: la tocante a la imposibilidad de que tengamos experiencia alguna. Las calamidades del pasado, incluso aquellas que pudieron llegar a adquirir proporciones catastróficas, en nada nos afectaron, pues cuando tuvieron lugar todavía no existíamos en tanto que seres sintientes susceptibles de experimentar sus efectos.

> Nada es, pues, la muerte y en nada nos afecta [...] Y así como en el pasado ningún dolor sentimos cuando los cartagineses acudieron en son de guerra por todos lados, y pavoroso estrépito de guerra sacudió el mundo, erizado de horror [...] así, cuando ya no existamos [...] nada podrá sin duda acaecernos, ya que no existiremos, ni mover nuestros sentidos, nada, aunque la tierra se confunda con el mar y el mar con el cielo.[761]

[760] Lucrecio, *De la naturaleza*, 3, 972-76.

[761] Ibid., 3, 830-42.

De nuevo aquí coincidirán los argumentos que utilicen los epicúreos y los de Cicerón, que indicará, al igual que Lucrecio:

> Es ley de la naturaleza que del mismo modo que nuestro nacimiento significa para cada individuo concreto el inicio de todas las cosas, la muerte supone el fin de todas ellas, y así como antes de nuestro nacimiento nada nos interesaba, así tampoco nos interesa nada después de la muerte.[762]

Así, vemos que el argumento defendido por Lucrecio y Cicerón busca poner de manifiesto la que sería una clara inconsistencia. Esta vendría dada por la palpable asimetría presente en el modo en que nos preocupamos por el tiempo previo y posterior a nuestra existencia. Ocurre que mientras preferimos (por lo general) que nuestra muerte llegue lo más tarde posible, el haber nacido con mayor o menor anterioridad nos preocupa normalmente bastante menos. Lo que nos inquieta de nuestra muerte es aquello de lo que nos va a privar de vivir en el futuro; lo que hemos dejado de vivir por no haber nacido varios años antes nos importa mucho menos. Pero esto, de acuerdo con el planteamiento de Lucrecio, no sería más que el producto de un prejuicio o un impulso irracional: si nuestra no-existencia previa no nos inquieta, ¿por qué lo hace nuestra no-existencia futura? La intención de Lucrecio y Cicerón al hacerse tal pregunta es, como se puede ver, la de defender la idea de que nuestra muerte no debería parecernos algo por lo que intranquilizarnos.[763]

---

[762] Cicerón, *Conversaciones en Túsculo*, I, 91.

[763] Walter Glannon va a dar otra vuelta de tuerca a esta cuestión. De hecho, se va a oponer a la idea de que nuestra preocupación por nuestra muerte debería ser igual a la que manifestamos hacia lo ocurrido antes de nuestro nacimiento, pero por un motivo distinto al que afirmaría alguien que considere la muerte un infortunio. En su opinión existirá una asimetría, pero a favor del tiempo pasado antes de nuestra vida. La razón para ello radica, dice Glannon, en la posibilidad de que lo ocurrido con anterioridad a nuestra existencia

5.3.1.1. Respuestas al argumento de la simetría temporal: la distinción entre un punto de vista "desde fuera" y "desde dentro"

Hemos visto las respuestas que pueden presentarse ante la afirmación de Epicuro de que la muerte no es nada para nosotras y nosotros. Pero el argumento de la simetría temporal de Lucrecio precisa aún una explicación a mayores para ser adecuadamente respondido.

Veremos ahora qué respuestas pueden darse a este. Para ello, es preciso observar que el argumento de Lucrecio tiene dos caras. Para empezar, apunta a lo que considera el hecho de que no somos dañados o dañadas por la muerte más de lo que lo somos por no haber comenzado a existir antes. Junto a esto, afirma que es irracional mantener una actitud hacia nuestra no existencia futura diferente de la que mantenemos hacia la pasada. El argumento debe así ser evaluado desde dos perspectivas diferentes. La contribución de Kamm puede ser de ayuda en este punto, pues nos ha recordado que es preciso distinguir entre un punto de vista "desde fuera" y "desde dentro".[764] Desde nuestro punto de vista "desde dentro" ciertamente preferimos que las cosas buenas que tengamos que vivir estén por venir

---

afecte a esta, algo que no sucede en el caso del periodo transcurrido tras nuestra muerte (dado el transcurso unidireccional del tiempo). Así, termina concluyendo que "death should not worry us, but what happened before we existed should [...] Death should be nothing to us" (Glannon, Walter, "Temporal Asymmetry, Life and Death", *American Philosophical Quarterly*, 31, 1994, 235-44, p. 244). Obviamente, el asumir que lo que pueda ocurrir antes de nuestro nacimiento nos puede dañar no implica necesariamente aceptar una asimetría como la que Glannon plantea. Una posición que ejemplifica esto será la de Feinberg, que por una parte ha mantenido que podemos sufrir los que llama "harms before conception" (Feinberg, *Harm to Others*, p. 97), pero a su vez ha sostenido que también podemos sufrir daños después de morir.

[764] Los términos que Kamm utiliza son "outside" e "inside". Véase Kamm, *Morality, Mortality. Vol I*, pp. 29, 31. Conviene utilizar una terminología así en lugar de otras más sencillas como "externo" e "interno" para evitar confusiones con las teorías internistas y externistas de las razones para actuar, de la motivación moral y otras.

(y que las malas hayan pasado). Ahora bien, como indica Kamm, hay que reconocer que, desde el que llama un punto "desde fuera" de nuestra vida, resulta indiferente, en la valoración final de si esta fue mejor o peor para nosotros o nosotras, si comenzó antes o después, con tal de que el total de cosas positivas y negativas vividas en ella sea el mismo. Parece preciso, pues, dar cuenta separadamente de ambas dimensiones de la cuestión. De acuerdo con esto, comenzaremos nuestro análisis conforme a una perspectiva "desde fuera", para seguir a continuación con la discusión de la cuestión de acuerdo a lo que se derivaría de un punto de vista "desde dentro", examinando si nuestras actitudes resultan adecuadas.

5.3.1.2. La no existencia pasada y futura vista "desde fuera"

La muerte como no existencia sin final

Kamm comentará un motivo por el que la muerte puede ser considerada un daño que viene a suponer una respuesta al argumento de Lucrecio. Afirma que, a diferencia de la no-existencia prenatal, que termina con el comienzo de nuestra existencia, la que sobreviene con la muerte resulta permanente. Es lo que esta teórica llama "the endlessness of the nothingness of death".[765]

Con esto vemos que lo que se hace es precisamente invertir el argumento epicúreo: lo que antes resultaba moralmente intrascendente (no existir) ahora es algo pavoroso. Cabría situar aquí una posición como la de Unamuno, que vería la existencia como un bien en sí mismo (no porque, como Jamieson piensa, supondría ya algo que constituiría en sí experiencias positivas, sino por resultar algo axiológicamente distinto de la no existencia).[766]

[765] Ibid., p. 16.

[766] Véase Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

Con esto no se rebate el argumento de Lucrecio. Los defensores de este podrán indicar que la diferencia expresada por Kamm en este punto no rompe la simetría entre pasado y futuro: podemos decir que la muerte no tendrá nunca final del mismo modo en que podemos indicar que nuestra no existencia pasada nunca tuvo un comienzo. Ambas no existencias son equivalentes a este respecto. Cuando nos llegue la muerte comenzará un periodo de tiempo en el que no existiremos, periodo que no tendrá final. Si lo representásemos como una línea recta, diríamos que estaría limitado únicamente por uno de sus lados. Ahora bien, esto mismo ocurre en el caso del tiempo transcurrido antes de nuestro nacimiento. Solo varía el hecho de que uno de estos periodos se extiende hacia el pasado y el otro hacia el futuro. Queda clara, pues, la simetría temporal entre ambos periodos de tiempo: al ser ambos eternos, pueden ser considerados como igualmente extensos. Con todo, ello no deja de ser, en todo caso, un elemento secundario dentro del paralelismo que se da entre ambos tramos temporales. El factor fundamental en función del cual podemos trazar tal correlación es simplemente el hecho de que no somos afectados en ninguno de esos periodos por lo que pueda ocurrir, puesto que no existimos como seres con la posibilidad de recibir beneficios o perjuicios. Ninguna diferencia relevante es así trazada entre estos dos espacios temporales.

La imposibilidad lógica de que hubiésemos comenzado a existir antes: la determinación temporal de nuestra identidad

Otra réplica a este argumento ha sido propuesta por Nagel y Kaufman. Han señalado que el presupuesto sobre el que se basa la objeción de Lucrecio está fuera de lugar, ya que, en su opinión, nadie podría haber nacido antes de lo que lo hizo. El hecho de que *yo* (y no otro sujeto distinto en mi lugar) exista se debe básicamente a dos circunstancias. En primer lugar, al hecho biológico de que un determinado óvulo fue fecundado por un determinado espermatozoide. Varios años antes de que tuviese lugar esto ni tal óvulo ni tal espermatozoide existían, con lo que es *de hecho* imposible que yo pudiese haber sido engendrado antes del

momento en que lo fui. Si mi madre y mi padre se hubiesen propuesto concebirme años antes de lo que lo fui, otro óvulo habría sido fecundado por otro espermatozoide y no sería *yo* el individuo que entonces habría sido engendrado y que habría existido. Este condicionante, con todo, parece poco significativo, dado que se puede pensar en fecundar antes o después un determinado óvulo con un determinado espermatozoide mediante métodos de reproducción artificial, si estos se encontrasen ambos previamente crionizados.

La segunda circunstancia que condiciona el que yo sea *yo*, y no otro sujeto con un cuerpo como el mío, no tiene que ver ya con mis genes. Consiste en el conjunto de experiencias que he venido teniendo y acumulando a lo largo de mi vida, que es lo que me ha llevado a ser quien soy. De haber nacido veinte años antes tales experiencias habrían sido distintas y, como consecuencia de ello, no se habrían dado las condiciones necesarias para que yo pudiese realmente haber existido. De acuerdo con esto, Kaufman ha comentado:

> Whenever we want to say that a biographic person exists, my claim is that that person could not have existed earlier.[767]

Puede objetarse a esto, con todo, que es al menos lógicamente posible que hubiésemos nacido antes. Kaufman ha respondido a esto apuntando una diferencia entre lo que sería nuestro "yo mismo" "estrecho" y "amplio" ("*thick*" y "*thin selves*"). Nuestro "yo mismo estrecho" ("*thin self*") consistiría en lo que llama nuestra

> metaphysical essence (a particular body, genetic constitution, brain, Cartesian soul, or whatever).[768]

[767] Kaufman, "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence", p. 14.

[768] Kaufman, Frederik, "Thick and Thin Selves: Reply to Fischer and Speak", in French, Peter A. & Wettstein, Howards K. (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Blackwell, Oxford, 2000, 94-97, p. 95.

Tal esencia sería independiente de cualquier experiencia vital que hayamos tenido a lo largo de nuestras vidas, condicionándonos para ser de un modo u otro. Asimismo, nuestro "yo mismo amplio" ("*thick self*") contendría también lo que somos como resultado de todas las diferentes experiencias por las que hemos pasado. De manera que, mientras nuestro *thin self* podría haber existido antes, ello no podría ocurrir en el caso de nuestro *thick self.*[769] De este modo, el hecho de haber nacido antes se torna imposible, y, así, la asimetría desaparece:

> Thick me cannot be deprived by there not being a different thick self in its stead, because thick me cannot be a different self, irrespective of how much I might wish it to be so.[770]

Así que la respuesta que Kaufman da al argumento de Lucrecio es que incluso aunque alguien pudiese haber existido antes, el ser que entonces habría existido no habría sido realmente *él mismo*, esto es, el propio ser que él es como resultado de lo que ha vivido. De manera que es como si *él* o *ella* no hubiese podido haber nacido antes. Afirma Kaufman:

> If my first-personal perspective is constituted by the particularities of my life, the possibility of my existing earlier would, from my perspective, be like death. This is because for me to exist earlier, I would have to be stripped down to my metaphysical essence, moved back in time, and then have a different set of memories, beliefs, commitments, and so on, build a one perspective back up. Thus the conceptual possibility of my essence existing earlier does not tell us what we want to know about death, since it would actually be a

[769] Para una crítica del planteamiento de Kaufman ver Fischer, John Martin & Speak, Daniel, "Death and the Psychological Conception of Personal Identity", in French & Wettstein (eds.), *Life and Death*, 84-93.

[770] Kaufman, "Thick and Thin Selves", p. 96.

> form of death; that is, the extinction of a particular first-personal perspective.[771]

A su vez, Nagel va a defender esta idea de un modo algo diferente. Planteará que la historia que un individuo haya seguido resultará esencial para su identidad actual, indicando:

> The direction of time is crucial in assigning possibilities to people or other individuals. Distinct possible lives of a single individual can diverge from a common beginning, but they cannot converge to a common conclusion from diverse beginnings. (The latter would represent not a set of different possible lives of one individual, but a set of distinct possible individuals, whose lives have identical conclusions).[772]

De este modo, Nagel y Kaufman desestiman el argumento de Lucrecio por considerar que se encuentra asentado en una premisa de imposible cumplimiento.

¿Se encuentran las afirmaciones de Nagel y Kaufman bien dirigidas para rechazar el argumento de Lucrecio desde un punto de vista externo? Veremos ahora que hay razones para pensar que no, aunque sí que parecen acercarse a la idea desde la que podemos explicar por qué hay una asimetría entre futuro y pasado que es relevante desde una perspectiva "desde fuera".[773]

---

[771] Ibid.

[772] Nagel, "Death", p. 8.

[773] Hay que decir que el propio Nagel no estaba muy convencido de su respuesta en el momento de plantearla. Dirá: "I confess to being troubled by the above argument, on the ground that it is too sophisticated to explain the simple difference between our attitudes to prenatal and posthumous nonexistence" (ibid., p. 8n). Pero va más allá Nagel, y llega a cuestionar, en base a esta duda, que su proyecto de dar una solución a la cuestión de la muerte mediante su concepción como privación sea completo. Continúa diciendo: "For this reason I suspect that something essential is omitted from the account of the badness of death by an analysis which treats it as a deprivation of possibilities" (ibid.) Apuntará a las

Si para oponernos al argumento de Lucrecio tuviésemos que asumir que no sería lógicamente posible que hubiésemos nacido antes, el epicúreo habría presentado un argumento imbatible. En primer lugar, es perfectamente posible concebirnos a nosotros mismos o mismas habiendo nacido antes. Es en realidad concebible cualquier relato que resulte consistente con el hecho de que en el momento actual nos encontramos en nuestra situación actual. En segundo lugar, los obstáculos a los que se refiere Kaufman para que la historia de nuestra vida hubiese comenzado antes podrían ser esquivados. En lo que toca a nuestra genética, esto no parece difícil de ver. Como se ha indicado, ello sería así si hubiésemos sido concebidos por inseminación artificial a partir de un óvulo y un espermatozoide previamente seleccionados. En un caso así, la concepción podría perfectamente haber tenido lugar con anterioridad. ¿Y en lo relativo a nuestras circunstancias vitales? Posiblemente nosotros mismos o mismas no podríamos haber nacido en un contexto en el que estas se viesen reproducidas, pero es posible concebir un ser que sí lo fuese. Pensemos, por poner un ejemplo de ciencia ficción, en el caso de un niño criado únicamente por androides conscientes que comenzasen a funcionar justo en el momento de la concepción, y en un espacio totalmente aislado de cualquier contacto exterior, y protegido de variaciones metereológicas y de otro tipo. En este caso, las condiciones coincidirían independientemente del momento de la concepción.

Con todo, al margen de estos argumentos, el caso más fuerte contra la solución de Nagel y de Kaufman no va a ser favorable a la posición de Lucrecio. Cabrá efectivamente decir que es imposible nacer antes. Pero no en un sentido metafísico, sino fáctico.

La imposibilidad fáctica de haber comenzado a existir antes: la relevancia "desde fuera" de la longitud de nuestra existencia

---

opiniones de Parfit (a las que nos acercaremos en breve) como las causantes de sus dudas y cambios de opinión al respecto (ibid, p. 9n).

Como punto de partida, es preciso tener en cuenta que "desde fuera" resulta indiferente nacer antes o morir después, pues lo que importará no será otra cosa que la totalidad de cosas positivas y negativas que nos puedan ocurrir (de acuerdo con un enfoque tanto cualitativo como cuantitativo). Con respecto a esto, obviamente, es imposible referir unos parámetros generales de los que quepa derivar de manera matemática una vida mejor, con más cosas positivas, más deseables, más satisfactorias, etc. Pero, aun así, parece que sí que se puede establecer la relevancia de la duración de nuestra vida: si todas las demás circunstancias permanecen igual, parece que una vida más larga resulta más deseable.

En relación a esto, la simetría entre el tiempo anterior y el tiempo posterior a nuestra existencia es todavía mantenida, dado que nuestra vida podría ser mejorada de prolongarla, ya en el futuro, ya en el pasado. Pero hay un hecho crucial que marca una diferencia: mientras nuestra existencia previa no puede ser prolongada, la futura sí. La fecha de nuestro nacimiento va a permanecer fija, y nuestra vida solo puede mejorar si se prolonga por el otro lado, esto es, si nuestra muerte se retrasa. Encontramos así que mientras permanecemos con vida nuestra muerte es algo que nos conviene que se retrase lo más posible, con el fin de que nuestra vida dure lo más posible y se maximice la cantidad de cosas positivas que nos puedan ocurrir en ella. Así, es preferible que nuestra muerte llegue lo más tarde posible.

Hasta aquí parece que no estamos realmente añadiendo nada nuevo. Quienes han presentado el caso argumentando que sería imposible que hubiésemos comenzado a existir antes habrían estado empleando argumentos similares, podría objetarse. Sin embargo, no es así. Hasta ahora la discusión ha girado en torno a si podría haber sido lógicamente posible que comenzásemos a existir antes, cuando la cuestión es si ello podría haber sido posible de hecho. Debemos, pues, distinguir claramente dentro de los enfoques "desde fuera" dos diferentes maneras en las que el problema puede ser tratado.

Kaufman y Nagel han intentado mostrar que nuestras actitudes hacia nuestra muerte deben ser diferentes de las que tenemos hacia la fecha de nuestro nacimiento, porque sería metafísicamente imposible que hubiésemos nacido antes.

Pero, independientemente de si esta asunción es precisa o no (lo cual podemos considerar una cuestión controvertida) parece no acertar en lo que constituye realmente el asunto aquí. La cuestión relevante aquí parece ser, más bien, si nos es posible de hecho cambiar la fecha en la que comenzamos a existir y la fecha en la que dejaremos de hacerlo. A lo primero debemos responder negativamente: no podemos cambiar el hecho de que hemos nacido un día determinado. Sin embargo, no ocurre lo mismo en el segundo de los casos. Sí podemos hacer que la fecha de nuestra muerte varíe, dependiendo del modo como vivimos nuestras vidas. Si la fecha de nuestro nacimiento pudiese ser adelantada ello sería, desde un punto de vista "desde fuera", tan deseable como el retraso de nuestra muerte. Pero tal cosa no es posible, a diferencia de lo que ocurre con la fecha del final de nuestra existencia.[774]

Cabe decir algo más sobre esto: una decisión del tipo que estamos discutiendo aquí podría ser llevada a cabo de un modo diferente si cambiamos ciertas variables y eliminamos el hecho de que ya no podemos cambiar nuestra fecha de nacimiento. Esto es: un escenario diferente surgiría si, en lugar de ser seres ya existentes considerando el modo en el que una muerte más temprana o más tardía nos podría afectar, estuviésemos valorando si el empezar a existir antes o después pudiese afectar a un ser que todavía no existe. Vamos a ver esto mediante un ejemplo.

[774] El motivo por el que estos autores dan una solución en este punto que no parece satisfactoria es que no parten de una distinción clara entre un punto de vista "desde fuera" y uno "desde dentro". Intentan así explicar por qué tenemos diferentes actitudes hacia las dos fechas mencionadas (nacimiento y muerte) basando el argumento en razones acordes al primer enfoque (una de tales fechas no podría ser modificada). Y el resultado de ello es una explicación deficiente en ambos sentidos. "Desde dentro", la razón aportada no tiene por qué ser convincente (las preferencias no se encuentran constreñidas por la necesidad lógica). Desde un punto de vista "desde fuera", la respuesta dada va demasiado lejos y se pasa de largo. Al centrarse en la posibilidad lógica esta solución deja de lado lo que ocurre en el mundo de hecho. Es esta imposibilidad de facto (no lógica o metafísica) lo que marca una clara diferencia entre nacimiento y muerte. Incluso aunque fuese metafísicamente posible haber nacido antes, ello sería de hecho imposible en nuestro caso.

Imaginemos que, tal y como se ha descrito arriba, tenemos un óvulo crionizado que podemos descongelar y fertilizar con un espermatozoide que se encuentra también crionizado. Podemos decidir si hacerlo ahora o dentro de diez años. En este caso, si las esperanza de vida de tal ser, así como la calidad de vida que podemos presumir que tendrá, fuesen a ser las mismas, parece que en principio no importaría realmente si este ser comenzase a existir (y terminase de hacerlo) diez años antes o después. Por lo tanto, el hecho de que este ser moriría más tarde no sería una razón para esperar diez años para fertilizar el óvulo.

Ahora bien, imaginemos un caso diferente. Supongamos que nos encontramos en tal situación, pero sabemos que dentro de un cierto periodo de tiempo la vida de tal ser tendrá necesariamente que terminar. Tal vez no sea fácil concebir de manera muy realista una situación de este tipo en un mundo como este en el que estamos habitando ahora. Pero podemos pensar en un escenario de ciencia ficción en el que ello fuese el caso:

> *La cuenta atrás.* Supongamos que vivimos en un planeta que sabemos que explotará dentro de seis décadas, porque alguien ha depositado en él un enorme artefacto explosivo. Carecemos de la tecnología necesaria para desplazarlo a otro lugar o impedir que estalle, y sabemos que la cuenta atrás hacia la explosión finalizará en el momento que hemos indicado. Tampoco disponemos de la tecnología precisa para abandonar nuestro planeta y emigrar a otro lugar en el espacio. Podemos suponer también dos cosas más: a) que en tal situación aún consideraríamos que la existencia del ser que podemos traer a la vida bien merecería ser vivida; y b) que su esperanza de vida previsible (de no ser por la explosión) superaría los sesenta años.[775]

[775] Otras consideraciones han sido dejadas de lado para poder desarrollar el argumento. Quizás la angustia y pena en una situación como esta serían abrumadoras y harían que no mereciese la pena venir a la vida.

En tal caso, "desde fuera" sería definitivamente mejor fertilizar el óvulo lo antes posible, con el fin de maximizar la totalidad de cosas positivas que le ocurrirían a este ser. Esto nos muestra con claridad por qué la cuestión radica en lo que nos podría ocurrir de hecho, no en lo metafísicamente posible. En una situación como la que acabamos de indicar interesaría nacer lo antes posible porque es la fecha de la muerte, no la del nacimiento, la que no puede ser cambiada. Ahora bien, ciertamente, podría ser metafísicamente posible para el ser del que estamos hablando morir más tarde. Pero lo que resulta relevante no es tal posibilidad lógica, sino la imposibilidad fáctica de hacerlo.[776]

5.3.1.3. La no existencia pasada y futura vista "desde dentro"

La preferencia por el futuro

Una respuesta diferente es necesaria, sin embargo, cuando pasamos a ver las cosas "desde dentro". La extensión de nuestra vida es una razón para tener ciertas actitudes hacia el futuro. Sin embargo, no explica por qué preferimos tener tiempo que gastar en el futuro, en lugar de haberlo tenido en el pasado. Estas dos cuestiones son diferentes. Podemos verlo considerando las dos circunstancias siguientes:

i) *Nuestras preferencias no se encuentran totalmente determinadas por nuestras posibilidades de hecho*. El haber nacido antes puede resultarnos imposible. Ello puede tal vez ser una razón para querer no desearlo, para buscar no

[776] Obsérvese que ni siquiera en un caso como este, en el que cabría decir que un ser es dañado por no haber comenzado a existir antes, se produce una inversión de la asimetría entre no existencia pasada y futura. El motivo es que la preocupación por no morir no desaparece: incluso aunque sepamos con toda certeza que no viviremos más de sesenta años, sigue abierta la posibilidad de morir antes de llegar a tal edad.

tener preocupaciones al respecto. Pero no lo es para que resulte preferible desde nuestro punto de vista.[777] En lo que respecta a nuestra muerte, sabemos que, actuando con el suficiente cuidado, podemos retrasar su llegada. Pero en algún momento esta va a llegar, nos resulta imposible evitarla permanentemente. Y esto sí es algo que nos preocupa. Puede que haya quienes que se contenten con vivir un cierto periodo de tiempo, aquel que les resulta biológicamente posible permanecer con vida. Sin embargo, muchos otros y otras preferirían seguir viviendo más allá de tal lapso; tal vez no eternamente, pero sí por lo menos algo más de tiempo del que forzosamente podrán vivir (tal vez mil años, o varios miles, quizás un millón de años, o puede que mucho más). Y ello es tan imposible como el haber nacido antes. Puede que sea mejor para nosotros y nosotras, para evitar frustraciones, intentar no desearlo. Pero ello no implica que sea algo preferible desde nuestra perspectiva, incluso aunque adoptemos una posición preferencialista que busque asentar la fuente de valor que podemos recibir en el cumplimiento de nuestros deseos.[778] (Esto podría ser así en la medida en que otros deseos pudieran ser satisfechos de modo más profundo o extenso si continuásemos viviendo). Y todo ello independientemente de que nuestras posibilidades de dejar de desear algo por considerarlo incumplible pueden posiblemente ser mínimas. Derek Parfit, por ejemplo, ha comentado esta cuestión indicando que lo que ocurrirá en el futuro nos continúa preocupando incluso cuando no existe modo alguno de que lo podamos cambiar (indica, como veremos en seguida, que ello muestra que tenemos un prejuicio cognitivo). Por ejemplo: si sabemos que vamos a sufrir, el ser conscientes de que no hay nada que podamos hacer para evitarlo resulta de escasa ayuda:

> We are still biased towards the future even when, like the past, it cannot be affected [...] when we believe that our

[777] Ingmar Persson ha defendido que resulta irracional tener deseos irrealizables. Ver Persson, *The Retreat of Reason*. Ello, sin embargo, no implica que sea posible dejar totalmente de tenerlos (aunque quizás sí parcialmente).

[778] Cabe recordar aquí la distinción realizada con anterioridad entre el mero cumplimiento de un deseo y su cumplimiento conocido por parte de quien lo posee.

> future is inevitable, our attitude towards it does not fall into line with our attitude towards past suffering.[779]

En tales casos continuamos prefiriendo no sufrir, incluso aunque ello constituya una preferencia que no podemos satisfacer. Es más, a menudo se desean cosas que se sabe que son de imposible realización.[780] Y ello incluso aunque se desee no desearlas.

ii) *Nuestras preferencias pueden incluso contradecir lo que "desde fuera" resultaría deseable para nosotros*. De hecho, en muchos casos tenemos una actitud hacia lo que pueda ocurrirnos en el futuro que es bastante diferente de la que tenemos hacia lo que nos ocurrió en el pasado.

Parfit nos ilustra esto mediante un ejemplo. Plantea un caso hipotético en el que hubiésemos de enfrentarnos a dos posibles situaciones.[781] Supongamos que tenemos que someternos a una operación quirúrgica extremadamente dolorosa que no puede ser llevada a cabo con anestesia ni analgésicos. Tras ella, somos sedados, y nos despertamos sin recordar nada del sufrimiento que hemos padecido. Pues bien, imaginemos ahora dos posibles escenarios a los que tal situación podría dar lugar. En el primero, nos despertamos tras la cirugía y nos informan de que la operación ha pasado ya, pero ha sido extraordinariamente larga y hemos sufrido considerablemente. En el segundo, nos indican que el sufrimiento que hemos pasado ha sido considerablemente menor, pues la intervención ha durado muy poco. Sin embargo, la operación aún no ha terminado y nos restaría todavía padecer una parte de ella (si bien la duración total de nuestro sufrimiento, teniendo en

[779] Parfit, *Reasons and Persons*, p. 168.

[780] Tales deseos, por cierto, no solo se limitan a nuestras propias experiencias, sino que pueden tener un objeto diferente (como desear que no haya sufrimiento en el mundo, o al menos no un sufrimiento significativo –ejemplo claro, a su vez, de una preferencia cuya satisfacción no será posible y que es difícil, si se tiene, de abandonar–).

[781] Ibid., en la sección titulada "My Past or Future Operations", pp. 165-67 y 177-78.

cuenta la suma de los dos periodos que pasamos en el quirófano, será muy inferior a la sufrida en el primer caso).

"Desde fuera" habría que concluir que sin duda la segunda opción resulta preferible. Y, sin embargo, seguramente todos nosotros y nosotras elegiríamos estar en la situación descrita en el primer caso. Como apunta Parfit en relación a nuestras preferencias al respecto,

> we would strongly prefer it to be in the past, even at the cost of its lasting ten times as long.[782]

Esto reflejaría una asimetría general en el modo en el que consideramos nuestras experiencias pasadas y futuras:

> Looking forward to a pleasure is, in general, more pleasant than looking back upon it. And in the case of pains the difference is even greater.[783]

Esto resulta problemático, pues nos lleva a tener que concluir que lo que resulta preferible desde el punto de vista del momento de nuestra experiencia no tiene por qué coincidir con lo que parecería preferible desde un punto de vista independiente del momento en que nos encontramos. De hecho, en el caso de nuestra vida y muerte podemos constatar contradicciones semejantes entre lo preferible "desde fuera" y nuestras propias preferencias basadas en nuestras actitudes. Para empezar, desde un punto de vista externo, no habría de hecho diferencia alguna entre alargar nuestra existencia al inicio o al final de nuestras vidas si ambas alternativas fuesen posibles. Feldman ha explicado esto poniendo el ejemplo de una mujer que pudiese haber vivido 35 años extra de vida feliz, ya justo antes de haber empezado a existir, ya justo después del momento en que moriría. Para Feldman, ambas soluciones resultan equivalentes:

[782] Ibid., p. 167.

[783] Ibid., p. 160.

> If she lives 85 happy years in each world, then her welfare level at the one is equal to her welfare level ar the other. In this case, I can't see why anyone would think it would be better for her to have the 35 years tacked on the end of her life rather than at the beginning.[784]

Esto muestra que lo que sería preferible "desde dentro" bien puede resultar indiferente "desde fuera". Pero eso no es todo. El ejemplo de las operaciones de Parfit nos ha mostrado que lo que podemos preferir desde cada punto de vista puede ser manifiestamente contradictorio. Vamos a verlo a continuación de nuevo de un modo aplicado a lo que sería la duración y calidad de nuestra vida, así como a nuestras actitudes hacia la muerte, mediante un ejemplo muy semejante al de Parfit.

> *Los dos casos de amnesia.* Supongamos que un buen día nos despertamos de repente y no recordamos absolutamente nada. No podemos recordar quiénes somos, ni nada más sobre nuestra vida pasada. Nos informan entonces que sufrimos amnesia. Y nos indican que el motivo de ello es que acabamos de sufrir un accidente de tráfico en el que hemos sufrido daños muy serios.
>
> *Caso A.* Nos ponen al tanto de que, como resultado del accidente, moriremos pronto, probablemente en cuestión de horas. Sin embargo, nos informan también de que somos muy mayores, y hemos vivido una vida extraordinariamente larga y feliz.
>
> *Caso B.* Nos indican que nos recuperaremos y no moriremos. Además, resulta que somos jóvenes y tenemos toda la vida por delante. Sin embargo, no será una vida muy larga. Nos informan de que como resultado de las lesiones sufridas será improbable que podamos llegar a

[784] Feldman, "Some Puzzles About the Evil of Death", p. 223.

> vivir más de treinta o treinta y cinco años más, de manera que nunca llegaremos a alcanzar la edad a la que habríamos llegado de encontrarnos en el *Caso A*.

Conforme a un punto de vista "desde fuera", la segunda situación sería definitivamente peor.[785] Más aun, tenemos que admitir que el primer escenario es francamente bueno de acuerdo con un punto de vista "desde fuera". Y sin embargo, probablemente a nadie nos gustaría encontrarnos en él. Esto muestra de nuevo una seria divergencia entre lo que podemos considerar mejor de acuerdo con un punto de vista "desde fuera" y "desde dentro". Incluso si la segunda situación no es, ciertamente, una en la que nos gustaría estar, seguramente la preferiremos a la primera. Consideramos más deseable disfrutar de algunas décadas más de vida que haber disfrutado de más tiempo de vida feliz en el pasado.

Todo esto nos sirve también para complementar nuestra previa crítica de la posición de Nagel y Kaufman. Comprobamos que no solo "desde fuera" carece de relevancia el que el haber comenzado a existir antes resulte lógicamente imposible. Tampoco lo es desde un punto de vista "desde dentro", puesto que puede resultarnos preferible que un evento tenga lugar incluso aunque sea lógicamente imposible que ello ocurra (y lo sepamos).

Por otra parte, podemos comprobar a la luz de lo que acabamos de ver que la respuesta que hemos dado anteriormente "desde fuera" respondería solo parcialmente a la objeción planteada por Lucrecio. Dejaría de lado la clara diferencia entre las *actitudes* que mantenemos hacia nuestra no-existencia pasada y futura, actitudes que no se encuentran determinadas por el hecho de que de haber nacido antes pudiese haber sido posible alterar la duración de nuestra vida. Si nos concentramos únicamente en la extensión que puede alcanzar esta, tendremos razones para preocuparnos por morir lo más tarde posible. Pero ello no termina de

[785] Para poder efectuar un juicio sobre la cuestión asumiremos que por lo demás las vidas de quienes sufren amnesia serán igualmente felices *mientras duren*, y dejamos de lado consideraciones sobre la angustia o la tristeza que cada situación puede provocar.

explicar por qué nos preocupamos normalmente más de lo que pasará en el futuro que de lo que ha pasado en el pasado,[786] independientemente de que solo el primero pueda alargarse.

El *quid* de la cuestión tendrá que radicar así, deduce Parfit, en la clase de disposición que tenemos hacia el futuro, y en el hecho de que esta sea distinta de la que manifestamos hacia el pasado. Concluye este autor, de este modo, que en lo tocante a la actitud que mantenemos hacia la muerte

> the object of our dread is not our *non-existence*. It is only our *future* non-existence.[787]

Ello se deberá, como parece que vendrían a mostrar los anteriores ejemplos, a que tenemos un "prejuicio hacia el futuro" (*bias toward the future*),[788] como hemos ya anticipado con anterioridad que Parfit indicaba. Solo la existencia de este prejuicio puede explicar por qué tenemos actitudes tan diferentes ante situaciones que, por lo demás, son equivalentes.[789] Recordemos el caso de la operación pasada

[786] En este punto podría objetarse que hay excepciones a esto. Un acontecimiento traumático, como, por ejemplo, la pérdida de seres muy queridos, u otros sucesos de gran gravedad, puede hacer que el resto de nuestra vida pase a carecer de sentido para nosotros. Sin embargo, tales sucesos excepcionales no suponen abandonar el marco general que estamos describiendo en el que nos preocupamos por el futuro. Pues parece que el hecho es que, si nuestra vida carece de sentido debido a algo como la pérdida de un ser querido, es porque en el futuro ese ser no estará. Si nos contentásemos con el pasado ello no nos ocasionaría problema alguno, pues en el pasado tal persona estaba presente. Vemos, así, que lo que sucede en casos como estos se debe precisamente a que tenemos una orientación hacia el futuro.

[787] Parfit, *Reasons and Persons*, p. 175.

[788] Ibid., p. 160.

[789] Un argumento contundente a favor de considerar que nuestra actitud hacia el futuro descansa en un prejuicio y es arbitraria radica precisamente en la asimetría en el modo en que consideramos las cosas cuando las observamos "desde dentro" y "desde fuera". Esto se ve particularmente cuando valoramos las vidas de otros individuos. En ese momento no

o futura. No hay nada en los dolores que podamos padecer que los haga diferentes de los que podamos haber padecido, salvo el momento en que ocurren:

> We are concerned about these future pains simply because they are not yet in the past.[790]

Por esta razón, Parfit concluye que esta actitud resulta irracional, y que mantenerla no es positivo para nosotras y nosotros. Se trataría de una disposición que para nosotros sería conveniente no tener. No hay ninguna razón ligada a nuestro bienestar total (externamente considerado) para preferir que tenga lugar en el futuro.[791] Conforme a un punto de vista "desde fuera", siempre preferiremos la opción que maximiza el bienestar ocurrido independientemente del momento en que tenga lugar. Nuestra actitud racional sería, de acuerdo con esto, aquella en la que el punto de vista "desde dentro" y "desde fuera" coincidiesen. De acuerdo con esta lógica, mantener un punto de vista "desde dentro" que difiera de lo que dicta el "desde fuera" deberá ser considerado irracional.[792]

---

manifestamos una preferencia tan clara a favor de que lo bueno ocurra en el futuro. Valoramos igualmente la vida de alguien si lo bueno ha tenido ya lugar o si lo tendrá. Pero cuando se trata de nuestra vida preferimos que lo bueno esté por venir.

[790] Ibid.

[791] Parece asumir Parfit un punto de vista eternista, esto es, uno de acuerdo con el cual no solo el presente, sino también el pasado y el futuro son reales –en oposición a una posición presentista que solo considere el presente, o una que tome por real pasado y presente–.

[792] Uno de los argumentos en los que se apoya Parfit para intentar mostrar la irracionalidad de nuestra preferencia por el futuro descansa en el paralelismo que existiría, afirma Parfit, entre este y el que llama el "prejuicio hacia lo cercano" ("bias towards the near"), la preferencia por que las cosas buenas nos ocurran cerca en el tiempo y que las malas tengan lugar lejos en este (ver Ibid., pp. 158-60). Esta actitud llevaría en último término a vivir una vida mucho peor. Supondría establecer una diferenciación irrelevante entre unas experiencias sobre la mera base del momento en el que estas habrían tenido lugar. Esto habría sido tenido en cuenta ya por Sidgwick, quien, apuntando al papel de la prudencia a

la hora de evitar que prioricemos un disfrute menor presente en perjuicio de uno mayor futuro, indicó: "the mere difference of priority and posteriority in time is not a reasonable ground for having more regard to the consciousness of one moment that to that of another" (Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 381). (También esto será tenido en cuenta por Rawls, pero en su caso en un plano supraindividual. Lo que tiene Rawls en mente es no favorecer a quienes se encuentran temporalmente más cerca en menoscabo de quienes vivan más tarde. Y ello, como indica explícitamente, no sería así por considerarlo una actitud irracional en el plano prudencial meramente individual –que, al efectuar una derivación racional, podríamos extrapolar al plano supraindividual– sino únicamente en base a una idea de equidad intertemporal que llevaría a incluir la situación temporal dentro de las circunstancias que caerían tras el velo de ignorancia. Véase Rawls, *A Theory of Justice*, p. 293-98 –y, en concreto, a propósito de aquello en lo que su enfoque se diferencia del de Sidgwick, p. 294–).

Ante esto, Parfit pregunta: ¿cómo podemos defender que una actitud de preferencia hacia lo cercano es negativa para nosotros, sin mantener una consideración similar del "bias towards the future"? Ahora bien, el paralelismo no es exacto: nuestras actitudes hacia lo cercano no tienen de forma alguna la fuerza de las que tenemos hacia el futuro. Persson ha indicado que, a la hora de explicar por qué se prefiere recibir un beneficio en el futuro a haberlo recibido en el pasado, la mera indicación de que, simplemente, ello será en el futuro en lugar de en el pasado se toma como algo que lo justifica, sin necesidad de dar más razones (sea esto acertado o no). Sin embargo, no se asume igualmente que el hecho de que algo suceda antes lo vuelva más deseable (véase Persson, *The Retreat of Reason*, p. 214). Por otra parte, debe tenerse en cuenta que existe también una tendencia opuesta: aquella que nos lleva a preferir un final feliz, aun con el coste de un inicio desafortunado, a un final lastimoso con un inicio afortunado. Véase Kamm, *Morality, Mortality. Vol I*, pp. 41-42, 57-58 y 67-71; Slote, Michael, *Goods and Virtues*, Oxford University Press, Oxford, 1983, pp. 23-27. Persson dice sobre esto: "it is natural to try to postpone the pleasure anticipated, for in this way one prolongs the positive state of gladness or joy" (Persson, *The Retreat of Reason*, pp. 208-9). Pero parece que las explicaciones de Kamm y Slote van más al fondo de la cuestión, al indicar que el hecho de que lo bueno ocurra al final lo consideramos intrínsecamente bueno incluso aunque no se dé la anticipación de la que habla Persson.

Una posible respuesta a esto podría ser presentada argumentando que nos resulta inevitable mantener tal actitud, como el propio Parfit afirma. Dado esto, ¿cómo podremos seguir aceptando que nuestra actitud hacia el futuro es irracional? Parfit dará la siguiente respuesta a tal argumento:

> This [el prejuicio hacia el futuro] is not a preference that I could act upon. But the fact that I could not act upon this preference is irrelevant to the question of whether the preference is irrational.[793]

Feldman mantendrá una posición semejante a la de Parfit, indicando:

> I have not attempted to answer the psychological question about the differences in the ways in which we react to early death and late birth. If my proposal is right, then (to a large extent) our emotional reactions may be irrational.[794]

Con todo, a pesar de los argumentos hasta aquí presentados, la afirmación de que nuestra actitud hacia el futuro es irracional resulta sin duda chocante. Por ello se esfuerza Parfit en mostrar que, aunque de hecho nos resulte imposible no tener un prejuicio hacia el futuro, podría ser perfectamente posible que no fuese así. Con tal fin nos plantea este autor el caso de un personaje hipotético, *Timeless*, ("sin tiempo") que careciese de tal prejuicio y que considerase igualmente el sufrimiento padecido de manera previa y aquel que está aún por ser experimentado.[795] Timeless prefiere lo que es mejor "desde fuera". Hay una identificación en él entre lo que resulta más deseable "desde fuera" y "desde dentro". Timeless verá siempre como claramente preferible la opción que garantiza una suma de bienestar mayor contando lo ocurrido en todo momento, independientemente de si este ha tenido ya

[793] Ibid., p. 170.

[794] Feldman, "Some Puzzles About the Evil of Death", p. 224.

[795] Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 174-78.

lugar y lo que ha de venir es lo peor. Así, en el caso de la operación que presenta por Parfit (o en el de la opción entre un nacimiento anterior o una muerte posterior) Timeless optará por la alternativa que seguramente nos resulte más indeseable: tener que sufrir en el futuro en lugar de haber sufrido (aunque haya sido más) anteriormente; haber disfrutado en el pasado en lugar de disfrutar (aunque vaya a ser menos) en el futuro. Esto puede chocarnos, pero si fuésemos como Timeless, defiende Parfit, podríamos disfrutar mejor del pasado y tendríamos una actitud mucho más positiva hacia el envejecimiento y la muerte, lo cual nos beneficiaría. Tal opinión de Parfit resulta cuestionable. No está nada claro que una actitud no dirigida hacia el futuro fuese a proporcionarnos un mayor alivio ante la muerte. De hecho, tal vez, por el contrario, lo que ocurriría sería que nuestras angustias al respecto se extenderían a nuestra no existencia previa. Y al igual que podríamos disfrutar mejor del pasado, contra lo que Parfit asume, reviviríamos también las desgracias que en él nos sucedieron. Lo que resulta innegable es que podríamos examinar mejor el valor de lo que nos sucedería de acuerdo a un punto de vista "desde fuera". Ahora bien, al tener necesariamente una perspectiva "desde dentro", poseer ese conocimiento no nos sería de ayuda, pues no podríamos hacer nada para cambiar nuestro pasado. Así que no nos resultaría un conocimiento útil para mejorar nuestra vida.

¿Constituye verdaderamente la solución de Parfit una alternativa a la posición de Lucrecio?

Como vemos, Parfit viene a aceptar la idea esencial defendida por el argumento de la simetría, en la medida en que esta denuncia nuestra preferencia por la existencia futura como basada en un prejuicio. Esta no es en sí nueva en relación con el planteamiento de Lucrecio, quien en realidad asume la existencia de tal prejuicio. (De hecho, lo que su argumento hace es precisamente criticar la actitud de preferencia hacia el futuro acusándola de descansar únicamente sobre un

prejuicio, un prejuicio irracional que debemos abandonar). Ahora bien, añade al argumento de Lucrecio dos elementos diferentes.

En primer lugar, que tal actitud estaría anclada en un prejuicio aun más amplio. Este sería el que tenemos no ya meramente hacia nuestra futura no-existencia, sino hacia nuestro futuro en general. Con todo, dado que tal actitud se debería únicamente a un prejuicio, concluiríamos que la evaluación realizada por Lucrecio acerca de la asimetría de nuestras actitudes resultaría acertada.

La segunda idea, más relevante, que Parfit aporta con respecto a Lucrecio consiste en la afirmación de que nuestro prejuicio hacia el futuro no se trata, contra lo que el epicúreo puede considerar, de una actitud de la que podamos prescidir voluntariamente. No hay forma de que podamos cambiar nuestro prejuicio, ya que preferimos que las experiencias buenas que vivamos estén aún por venir. Por lo tanto, Parfit se opone a Lucrecio simplemente porque en su opinión no es posible evitar actuar como dicta el prejuicio irracional hacia el futuro:

> We are biased towards the future. Because we have this bias, the true knowledge that we once suffered may not now disturb us. But our equanimity does not show that our past suffering was not bad. The same could be true of our past non-existence. Epicurus's argument therefore has force only for those people who lack the bias towards the future, and do not regret their past non-existence. There are no such people. So the argument has force for no one.[796]

Parece, pues, que Parfit rechaza así que podamos encontrar convincente el argumento de Epicuro. Pero obsérvese que lo hace únicamente por que considera que no nos es posible aceptarlo. Si nos fuese posible hacer lo que Epicuro recomienda acerca del objeto de nuestras preocupaciones deberíamos hacerlo. (De hecho, el propio Parfit indica respecto del conocimiento de que estamos ante una actitud irracional y de que nuestra muerte no nos debería preocupar más que

[796] Ibid., p. 175.

nuestra no existencia pasada que "it may provide some consolation".[797] Aunque, por supuesto, esto es diferente de considerar que la muerte no nos debería preocupar).

Tal respuesta sigue siendo controvertida. No tenemos motivo para preferir que nuestra perspectiva "desde dentro" coincida con la externa, simplemente porque tal punto de vista "desde dentro" se encuentra ya enraizado en la propia estructura que resulta constitutiva de nuestras preferencias, desde la que podemos llevar a cabo cualquier elección de lo que nos podría resultar preferible. Quizás podemos indicar aquí que el hecho de que una preferencia sea irracional no es un motivo para no pretender cumplirla si es del tipo arriba indicado. Cabría decir sobre esto que la preferencia puede ser irracional en tal sentido, pero, una vez que la poseemos, no es irracional intentar satisfacerla.

La necesidad de nuestra orientación al futuro

La respuesta que inmediatamente se nos puede venir a la cabeza una vez vista la posición de Parfit posiblemente consista en negar que nuestra actitud de orientación hacia el futuro sea, como afirma este autor, producto de un prejuicio. Veremos si esto es así o si, por el contrario, es posible mostrar que tal actitud se encuentra justificada. Comenzaremos para ello por acercarnos al cuestionamiento que hará Frederik Kaufman del punto de vista de Parfit.[798] Para Kaufman hay motivos para que no nos sea indiferente haber tenido determinadas experiencias en el pasado o tenerlas en el futuro. No se trata de una preferencia irracional. Para apoyar su argumento Kaufman pone un ejemplo paralelo al introducido por Parfit al presentarnos a Timeless. El personaje que nos describirá Kaufman va a recibir el nombre de *Prior* (con el significado de "previo" o "anterior"). Lo que caracteriza a

[797] Ibid.

[798] Kaufman, "Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence".

este sujeto es que no tiene ninguna clase de actitud hacia el futuro.[799] Se interesa únicamente por lo que le ocurrió en el pasado, siéndole indiferentes las vivencias que le tocará vivir. Por este motivo, afirma Kaufman, es seguro que Prior llevaría una existencia miserable. Al carecer de una perspectiva de futuro en el sentido más básico, no planificaría nada para tener experiencias positivas.

> Because Prior is indifferent about the future, it is hard to see how he can intend anything, make choices, or have a will. He cannot even form the intention to reflect on his past.[800]

De este modo, una vida en la piel de Prior no sería en absoluto algo envidiable. Dado que su existencia sería lastimosa, todas las vivencias pasadas de las que dispondría Prior lo serían también, pues antes o después el futuro se convierte en pasado. De hecho, cabría ir más allá, e indicar que la existencia de Prior, más que penosa, resultaría imposible. Si no tenemos ninguna clase de actitud hacia el futuro, nuestra existencia no es viable. No solo no haríamos nada para evitar cualquier riesgo que amenazase gravemente nuestra vida. Ni siquiera podríamos satisfacer nuestros requisitos biológicos más básicos. Aunque tuviésemos hambre, no haríamos nada por comer. La conclusión es, para este autor, clara:

> This implies that our attitude toward time is not wholly contingent and so could not be significantly different than it is.[801]

[799] Ibid., p. 8-9.

[800] Ibid., p. 9.

[801] Ibid.

Kaufman afirma que si Prior es inconcebible, también ha de serlo Timeless, el personaje pensado por Parfit, dado que este participaría de la actitud irracional que carácterizaría a Prior.

La argumentación de Kaufman en este punto no parece convincente. La inferencia que quiere realizar aquí este autor dista de estar clara. La vida de Prior sería imposible por su desinterés por el futuro. Pero Timeless sí se preocupa por el futuro. Lo que lo diferencia de cualquiera de nosotros o nosotras es que no solo mira hacia el futuro con expectación, sino que tiene una atracción equivalente por el pasado. Los problemas de Prior no son un argumento contra la viabilidad de Timeless. Las actitudes de este último, al no excluir una preocupación por el futuro, le permiten esquivar la catástrofe personal a la que inevitablemente se ve abocado Prior.

Podemos, con todo, intentar dar cuenta de los motivos por los que tenemos una actitud dirigida hacia al futuro, que es aquello a lo que a fin de cuentas parece apuntar el argumento de Kaufman. Veremos esto a continuación.

¿Por qué tenemos una actitud dirigida hacia el futuro?

Podríamos decir que nos preocupamos por nuestro futuro porque lo experimentaremos, porque se volverá nuestro presente llegado el momento. Pero esto no constituye una justificación válida, pues una afirmación como esta solo nos puede resultar persuasiva si ya asumimos previamente una actitud dirigida al futuro.

Hay, con todo, varias posibles maneras en las que se podrían intentar elucidar los motivos por los que es necesario que tengamos el tipo de actitud que tenemos hacia el pasado y el futuro. Aun si tales explicaciones tienen éxito, ello no supone que tengamos que concluir que el futuro es en sí más importante que el pasado, pero nos pueden dar razones para dar prioridad práctica al futuro y no a lo sucedido en el pasado. Presentaremos ahora algunos ejemplos de qué argumentos pueden ser presentados a este respecto.

1) La experiencia de la causalidad

En el mundo en el que vivimos, nuestra experiencia es que lo que ocurre en lo que reconocemos como pasado ocasiona lo que vemos como futuro. Pero lo que sucede en lo que vemos como presente o futuro no cambia lo que entendemos como pasado.[802] Si A → B y actuamos en este momento de forma que provocamos que A tenga lugar, ocurre B, pero en el presente o en el futuro. Aun si otra cosa pudiese suceder, lo que nuestra experiencia nos dice es que B no puede ocurrir en el pasado. Si A sucede ahora nuestro pasado no cambia de manera que sea el caso que B ha ocurrido porque hemos hecho que A tenga lugar. Resultaría así absurdo que actuásemos en dirección al pasado.

2) Circunstancias fácticas

El segundo modo en que podemos intentar explicar nuestras actitudes asimétricas hacia el tiempo depende del anterior. Para presentarlo podemos tomar como punto de partida el caso de Prior. Imaginemos que fuésemos como este individuo en el sentido de que nos preocupásemos únicamente de lo que nos ocurriese en el pasado. Pero supongamos que nuestra disposición a la acción no se viese, de todas maneras, determinada a estar dirigida hacia el pasado. ¿Cuál sería la mejor forma de arreglárnoslas para tener buenos recuerdos del pasado? Preocupándonos, de hecho, por tener buenas experiencias futuras (que, finalmente, acabarían volviéndose buenas experiencias pasadas). De manera que, como ilustra Kaufman, el modo en que podríamos conseguir tener buenas experiencias pasadas requeriría tener una actitud que incluyese una preocupación por el futuro. Incluso en el caso de esta suerte de Prior (que no es realmente como Prior dada su libertad

[802] Lo que estamos viendo aquí tiene que ver con lo que ocurre en un nivel óntico, no en uno epistémico, en el que podríamos decir que nuestra presente visión de las cosas podría determinar que nuestra visión del pasado fuese diferente.

para orientar su acción) que hemos considerado, se nos muestra, pues, que esta actitud resulta imprescindible para tener una buena vida. Parece, por tanto, que hay razones de hecho para preocuparse por el futuro. Resultaría absurdo que tuviésemos una actitud dirigida hacia el pasado, porque seríamos incapaces de cambiarlo. Pero, por el contrario, dirigir nuestras actitudes hacia lo que ocurrirá en el futuro puede en efecto llevarnos a actuar para cambiarlo. (Podríamos quizás pensar que si nos preocupásemos del pasado podríamos de hecho influir en él preocupándonos por el futuro, pues si nos las arreglamos para tener una vida buena en el futuro, ocurrirá que tal futuro se convertirá, llegado el momento, en nuestro pasado. Esto fue lo que se planteó al presentar, en el punto anterior, un ejemplo en el que se planteaba la hipótesis de que tuviésemos un interés final como el de Prior, pero sin sus condicionantes en cuanto a la dirección de su acción.

Sin embargo, ocurre que con esto no estaríamos realmente dando cuenta de lo que ocurriría verdaderamente en un caso como el del auténtico Prior. Si nos preocupase únicamente el pasado, no atenderíamos al que podría ser nuestro pasado en el futuro, sino únicamente al que es de hecho, en este mismo momento, nuestro pasado –al igual que nos preocupamos del que es nuestro futuro de hecho ahora, no del que era nuestro futuro en el pasado, puesto que tal futuro lo era entonces, pero puede ya haberse convertido en nuestro pasado–).

Consiguientemente, aquellos seres que no actuasen de un modo dirigido al futuro no serían aptos para la supervivencia. De acuerdo con esto, tendríamos una explicación de por qué tenemos una actitud dirigida hacia el futuro.

En relación a esto, podría plantearse el siguiente argumento: un ser que no dirigiese su actividad a regular su autoorganización e interactuar con su medio de forma dirigida al futuro dejaría muy pronto de poder mantener tal autoorganización y, como resultado de ello, desaparecería. De modo que los seres vivos se encontrarían forzados a estar dirigidos hacia el futuro. Para existir, tienen que actuar en tal dirección. Por tal razón, preocuparse por lo que nos pasará es una actitud que ha sido seleccionada a lo largo de la evolución. Sería improbable que los seres vivos, tal como los conocemos, pudiesen sobrevivir si sus actitudes hacia el tiempo estuviesen dirigidas en la dirección opuesta: tendrían serias dificultades

para ejecutar las actividades que necesitan realizar para sobrevivir en su medio. Unos seres que se preocupasen por su pasado estarían desperdiciando sus esfuerzos de un modo completamente inservible, de modo que sería extraño que fuesen seleccionados. Solo lo serían aquellos que actuasen hacia el futuro. Y por ello tenemos tal actitud. Si el mundo en el que existimos estuviese conformado de modo diferente, de manera que los efectos antecediesen a las causas, nuestra actitud se encontraría dirigida también en esta otra dirección.

3) La flecha del tiempo

Las observaciones que acabamos de hacer constituyen explicaciones parciales de por qué tenemos un condicionamiento para poseer una cierta actitud hacia el tiempo.[803] Hay otra forma, más ambiciosa, de aproximarnos a la cuestión.

Durante el siglo pasado, la cuestión del tiempo ha recibido una atención especial en el campo de la física teórica. Como resultado en gran parte de ello, la idea de la "flecha del tiempo" ha pasado a ser objeto de atención, hablándose así de la flecha del tiempo cosmológica, la psicológica, la termodinámica, la radiactiva o la biológica, entre otras.[804] Estas pueden ser ligadas de distintos modos. Uno de

[803] Podrían añadirse otras argumentaciones en términos físicos así como metafísicos en relación a la constitución ontológica de nuestro mundo a las presentadas aquí (por ejemplo, mediante una profundización en las cuestiones ontológicas implicadas en la discusión de la causalidad, o a través de una explicación basada en distintas flechas temporales). Estas explicaciones han sido aquí seleccionadas pues sirven de algún modo como referente de tres posibles explicaciones con una base, respectivamente, actitudinal, física y metafísica.

[804] La flecha psicológica es comúnmente identificada con el hecho de que recordamos el pasado y no el futuro. Esto, obviamente, no da cuenta más que muy parcialmente de la clase de actitudes hacia el tiempo que mantenemos. Estas no pueden ser reducidas al hecho de que recordamos el pasado pero no el futuro. El motivo por el que nos preocupamos por lo que nos pasará en el futuro no consiste en que, a diferencia del

ellos (relativo a nuestras actitudes y a la flecha termodinámica del tiempo) es el siguiente. En un universo en el que el orden decrece somos islas luchando por mantener nuestra propia organización contra tal tendencia (una tarea en la que tenemos éxito en tanto que seguimos con vida). Y esto tiene necesariamente un precio: necesitamos emplear energía. Nuestra vida es un emplear energía para seguir existiendo. Ello implica que nuestra experiencia vital va teniendo lugar conforme vamos empleando energía, lo que implica que tenemos tal experiencia en la misma dirección temporal en la que el segundo principio de la termodinámica dicta que se puede dar tal consumo: del pasado al futuro. Este principio indica que en cualquier proceso de conversión de energía, en un sistema en el que no hay entrada ni salida de esta, la energía potencial en el estado final es menor que la energía potencial en el estado inicial, siendo "inicial" temporalmente previo y "final" temporalmente posterior. Vivir, pues, supone ir del pasado al futuro. Por tanto, solo podemos tener una dirección hacia el futuro. De manera que podemos comprobar que existe un vínculo entre el modo en el que se encuentra constituido

---

pasado, no lo recordemos. Cabe traer aquí a colación el ejemplo de las operaciones pasadas y futuras de Parfit: en él no recordamos el dolor sufrido, y sin embargo ello no cambia nuestra decisión al respecto (de hecho, no recordarlo puede ser un factor extra para no preferirlo, pues evocar nuestro sufrimiento anterior es algo que nos desagrada, aunque no como tener de hecho que volver a sufrirlo de nuevo). Imaginemos, por ejemplo, que tuviésemos la capacidad de predecir lo que nos pasará en el futuro de un modo extremadamente preciso y vívido, mediante unas experiencias anticipatorias de este (cuyos vaticinios sabríamos a ciencia cierta que estarían destinados indefectiblemente a confirmarse) que constituirían para nosotros vivencias equivalentes a nuestros recuerdos. ¿Nos preocuparíamos lo mismo, en tal caso, por nuestro pasado y nuestro futuro? No parece que así sea. Si, en tal situación, tuviésemos que elegir entre tener recuerdos agradables y anticipaciones terribles o lo inverso, parece ciertamente que optaríamos por la segunda opción, de forma que lo agradable fuesen los augurios del provenir. Así que, para concluir, nuestras actitudes psicológicas hacia el tiempo no se pueden explicar únicamente en función de lo que recordamos y lo que no.

el mundo en el que tienen lugar nuestras experiencias y nuestras actitudes hacia el tiempo.

Esto hace que para nosotros y nosotras sea realmente difícil imaginar cómo podría ser que existiese una diferente dirección para la experiencia del paso del tiempo. No es extraño que podamos así ver que las relaciones causales tienen lugar en la dirección en que lo hacen (dada la posibilidad de interpretación de la causalidad en función de actualizaciones de potencialidades, establecería un posible modo, consistente, de interpretar la ligazón entre la causalidad y la flecha del tiempo de la termodinámica).

Podríamos indicar a este respecto que nuestra orientación hacia el futuro está, pues, tan enraizada en nuestra propia forma de existir que sería imposible que no la tuviésemos. De modo que habría motivos de peso por los cuales tenemos una actitud hacia el futuro que no tenemos hacia el pasado. No serían razones prudenciales que podemos tener en cuenta con el fin de cumplir metas ulteriores, sino más bien condicionantes enraizados en la constitución ontológica del mundo en que vivimos.

El quid *de la cuestión: tiempo y valor*

Un argumento como este parece atractivo, pero en realidad no resulta concluyente. El hecho de que tengamos una actitud fuertemente enraizada, hasta el punto de que no podamos *ser* de otro modo, no quiere decir que seguirla sea lo mejor para nosotras y nosotros.[805] Esto nos muestra que, en realidad, el problema a

[805] Podría pensarse que una posición que hiciese depender nuestra consideración del valor de las limitaciones (epistemológicas y ónticas) debidas a nuestra naturaleza tendría que rechazar de plano esta afirmación. Pero ello no tiene por qué ser el caso. Podemos tomar, para mostrar esto, un ejemplo que nos proporcionan las reflexiones de Aristóteles. Como hemos visto, el estagirita asumió, obviamente, el carácter de seres mortales de los seres humanos como parte de su naturaleza. Sin embargo, como hemos visto más arriba, ello no le impidió considerar que la muerte es un daño para ellos.

solucionar es distinto de aquel al que las anteriores respuestas se dirigirían.[806] La cuestión a averiguar no es en sí el motivo que lleva a que tengamos una determinada actitud, sino si hay razones por las cuales deberíamos, por razones axiológicas, tener tal actitud. En otras palabras: no queremos saber qué es lo que ha ocasionado que tengamos una cierta actitud, sino si esta refleja la localización de valor real en el mundo. Para decirlo aun de otro modo: queremos saber si la dirección temporal de nuestras actitudes nos resulta beneficiosa o no en función del valor respectivo del futuro y el pasado.[807]

Esta pregunta parece implicar otra que está subyaciendo de fondo: la de qué eventos son realmente valiosos. Dicho de otro modo, lo que aquí parece estar en cuestión es cuál de las dos siguientes concepciones del valor posibles es la correcta: a) una concepción según la cual todos los eventos son susceptibles de igual valoración independientemente del punto temporal en el que ocurran; y b) otra concepción según la cual los eventos que ocurran en el futuro tienen una relevancia valorativa de la que carecen los que acontecen en el pasado.

Intuitivamente parece que todos y todas sostenemos una concepción centrada en el futuro. Sin embargo, ello choca con el hecho de que damos respuestas distintas cuando valoramos no lo que nos ocurre a nosotros mismos, sino lo que les sucede a otros. Si tuviésemos que elegir qué historia sería peor, una en la cual en el pasado hubiese habido una cantidad enorme de sufrimiento u otra en la que en el

[806] En este punto puede confundirnos el hecho de que estemos buscando descubrir qué actitud es racional. Ello es así porque la actitud que resultaría racional seguir de acuerdo con nuestros condicionantes no tiene necesariamente que coincidir con la que resultaría racional seguir de cara a vivir la mejor vida si no tuviésemos tales condicionantes (y todo esto al margen, claro está, de la concepción de racionalidad que podamos asumir).

[807] Por poner un símil de esto: supongamos que un individuo tiene una actitud que consideramos irracional (por ejemplo, una tendencia a ocasionarse daños a sí mismo de los que luego se arrepiente). Podríamos dar una explicación de por qué este sujeto se comporta así remontándonos a un trauma sufrido por él durante su infancia. Pero tal explicación no convertiría en racional su actitud, si entendemos que dañarse a uno mismo o misma de un modo que con posterioridad nos ocasiona sufrimiento es irracional.

futuro haya una cantidad de sufrimiento más reducida, podríamos considerar que la primera, al no estar bajo los condicionantes temporales psicológicos con que nos encontramos cuando nosotros mismos o mismas somos los implicados. Junto a este argumento, cabe considerar también una explicación como la que Persson nos da respecto del motivo por el que prestamos una especial atención a los eventos futuros sobre los pasados. En su opinión, ello se debe a que somos capaces de representarnos más vivamente el pasado que el futuro.[808] Pero si esto es así, quiere

[808] El motivo, indica Persson, es que la retrospección en rigor no es posible: cuando representamos cosas del pasado lo hacemos en la misma dirección temporal que cuando representamos el futuro: en dirección de pasado a futuro. No representamos eventos en la dirección opuesta, de futuro a pasado, incluso aunque estos hayan tenido lugar en el pasado (por poner un símil cinematográfico, esto sería como ver una película hacia atrás). Lo que hacemos es tomar un punto de referencia pasado y desde ahí pensar hacia el futuro (como si rebobinásemos la película y comenzásemos a verla hacia adelante desde algún lugar anterior una vez rebobinada). Por ello, nos cuesta más representar el pasado desde nuestra perspectiva actual, porque no podemos adoptar la perspectiva de ir avanzando hacia él. Explica esto Persson indicando que "what we call (imaginatively) looking backward to some (past) experience is not parallel to looking forward to one. Consider what it would be to look backward to something as we can look backward to something we have passed in space. Suppose I am moving towards a tunnel. When I look ahead to it, I see it from one direction to the other. Then I pass through it, and when I look back, I see it in the reverse direction. In contrast when I look backward to some past experience, I do not (spontaneously) imagine it in an order reverse to that in which I went through it, that is, from end to beginning. For I do not imagine the past extending or stretching out 'backwards' from the present as I am in the habit of imagining the future extending or stretching out from the present (and as I can imagine what I have passed in space stretching out behind me from my present point). For instance, when I look back on the experience of seeing a film I have just seen, I do not imagine the film from end to beginning, stretching out from the recent to the more distant past. Obviously, I imagine seeing it from beginning to end, just as I saw it. Temporally extended events have so to speak a fixed entrance and exit, through which we pass in and out of them and through

decir que nuestras actitudes descansan en una incapacidad de representar el pasado adecuadamente. Y esto, en principio, no debería ser visto como algo positivo.

A pesar de estos argumentos, no está claro que podamos tener argumentos concluyentes sobre esta cuestión. La neutralidad temporal parece teóricamente más satisfactoria: si no hay razones convincentes ni a favor ni en contra, parece que la neutralidad ha de ser siempre la posición a adoptar por defecto. Sin embargo, intuitivamente nos encontramos aceptando la conclusión opuesta, como muestran muy claramente los ejemplos dados.

Así las cosas, tenemos que en este punto nos hallamos ante un problema serio. Lo hemos recorrido en detalle y hemos visto que en el plano teórico no hay forma satisfactoria de solucionarlo. Nos encontramos ante una concepción temporal del valor que intuitivamente aceptamos de forma clara, pero que somos incapaces de demostrar.[809]

Por suerte, en la práctica este problema puede ser esquivado (que no resuelto). El modo de hacerlo viene de la mano de la distinción entre la concepción temporal del valor y la dirección temporal de nuestros cuidados prudenciales. Ello es así porque no hay una determinación inevitable entre ambas. Supongamos que mantenemos que los eventos realmente valiosos son los que ocurrirán en el futuro (como hacemos si preferimos, en el ejemplo de Parfit, haber sufrido mucho dolor en el pasado en lugar de sufrir poco dolor en el futuro). En ese caso será claro que nuestros cuidados prudenciales deberán ir dirigidos hacia el futuro. Ahora bien, ¿qué es lo que ocurre si sostenemos una concepción del valor temporalmente neutra, de forma que en lo tocante a nuestro bienestar valoramos igual un evento u otro independientemente de si ha tenido lugar en el pasado o va a suceder en el

---

which our imagination also enters into and exits from them" (Persson, *The Retreat of Reason*, p. 214).

[809] En realidad, las dudas al respecto surgen precisamente por lo fuerte de la dirección de nuestras intuiciones. Por lo demás, parece que el análisis objetivo de la cuestión lleva a tener que dar la razón a Parfit y adoptar una concepción del valor temporalmente neutra.

futuro? ¿Deberemos entonces sostener una actitud neutra en lo que toca a nuestros cuidados prudenciales?

Para solucionar esta cuestión viene en nuestra ayuda lo que ya se apuntó más arriba en lo tocante a los factores que determinan la asimetría de nuestras actitudes temporales. Encontramos que, incluso aunque sigamos una concepción temporalmente neutral del valor, la forma más adecuada de conseguir maximizar este va a ser mediante una disposición prudencial dirigida hacia el futuro (pues el pasado no puede cambiar). Y esta será, obviamente, la misma que prescriba una concepción del valor dirigida al futuro. Esto pudo anticiparse ya cuando examinamos el ejemplo que Kaufman nos presentaba al hablarnos de Prior. Es cierto que para ciertas circunstancias puede ser mejor tener una actitud temporalmente neutra (como puede ocurrir, por ejemplo, si hemos tenido una vida feliz pero nuestra muerte se acerca). Con todo, parece que, en gran parte de los casos, mirar hacia el futuro es de más utilidad que no hacerlo a la hora de vivir una vida mejor.

De este modo, felizmente, nuestro grave dilema, aunque no puede ser resuelto en términos teóricos, sí lo es en la práctica.[810] Ello es así debido a que nuestra actitud temporalmente asimétrica resulta adecuada no solamente desde una concepción del valor centrada en el futuro, sino también, al menos de manera general, desde una temporalmente neutra. Esto, con todo, no supone que la concepción del valor dirigida hacia el futuro sea correcta. De hecho, hay razones en su contra, lo cual resulta muy contraintuitivo. Es, pues, afortunado que las condiciones prácticas nos permitan prescindir de tomar partido acerca de tal cuestión sin que nuestras razones prudenciales se vean alteradas por ello.

[810] Esto no quiere decir que la capacidad de tener representaciones del pasado tan vívidas como las del futuro no podría ser un beneficio (como asume Parfit). Nuestras decisiones en lo tocante a la concepción temporal del valor no implican una respuesta cerrada a este respecto. Téngase por otra parte en cuenta el argumento de Persson, que indica que desde el punto de vista de la racionalidad cognitiva sería mejor poseer tal capacidad, por el simple motivo de que desde tal perspectiva es siempre mejor tener una mayor posibilidad de entender y conocer las cosas (Véase Persson, *The Retreat of Reason*).

5.3.1.4. Conclusión respecto a la asimetría temporal de nuestras actitudes

La objeción planteada por el argumento de la simetría temporal de Lucrecio puede ser dejada de lado tanto si nos aproximamos a la cuestión en base a un punto de vista "desde fuera" como si lo hacemos desde un enfoque "desde dentro":

a) "Desde fuera", si deseamos que nuestra existencia contenga la mayor cantidad de bienestar posible nos ha de preocupar que nuestra muerte tenga lugar cuanto más tarde mejor. Sin embargo, la fecha de nuestro nacimiento no puede ser cambiada.

b) "Desde dentro", hay motivos que explican que nos preocupe nuestra existencia futura de un modo significativamente distinto de la forma en que nos pueda inquietar nuestra existencia pasada, dada la clase que seres que somos debido a la clase de leyes en vigor en el mundo en que vivimos. Pero no está claro que ello nos beneficie o no. No tenemos argumentos concluyentes para optar ni por una concepción del valor temporalmente neutra ni por una dirigida al futuro. Por suerte, lo que en la práctica ambas posiciones implican es lo mismo: una praxis prudencial dirigida al futuro. Esta implica que el momento en que dejemos de existir nos habrá de importar de un modo significativamente distinto de la forma en que nos pueda importar el momento en el que comenzamos a hacerlo. Pero, aun así, podría ser que una preocupación mayor por el futuro que por el pasado, aunque mejor para evitar tener experiencias futuras negativas, nos prive de ciertos alivios, por ejemplo, cuando se acerca la muerte o fallecen seres queridos.

5.3.2. ¿*Cuándo* nos daña la muerte?

A pesar de la argumentación anterior, quienes defienden el planteamiento de Epicuro tienen todavía la posibilidad de defender su causa de un modo distinto. Pueden argumentar lo siguiente: si la muerte es un perjuicio, ¿cuándo tiene lugar como tal? De acuerdo a lo que ya hemos visto, quienes sigan a Epicuro podrán

decir: no puede ser con anterioridad a haber muerto, pues entonces todavía no hemos sufrido nuestra muerte, pero tampoco puede ser con posterioridad, dado que entonces ya no existiremos y no podremos padecer daño o beneficio. Desaparecido el sujeto, parece que no podemos predicar afección alguna de este. Por lo tanto, dado que no hay ningún momento en el que podamos decir con claridad que la muerte nos daña tenemos que deducir que esta no puede dañarnos. Estamos aquí ante un problema nada despreciable. Como indica Nagel,

> if death is a disadvantage, it is not easy to say when a man suffers it.[811]

5.3.2.1. Soluciones posibles

Se han dado distintas respuestas a la cuestión. Veremos estas a continuación:

a) La muerte nos daña en el mismo momento en que tiene lugar

La solución que parece más simple, la que probablemente la mayoría daríamos de manera más espontánea, ha sido defendida por Julian Lamont,[812] indicando que la muerte nos afecta justo en el momento de morir ("at death").[813]

Sin embargo, esta solución puede ser cuestionada. Cabe plantear varios modos de responder a esta cuestión muy diferentes del que Lamont ha propuesto.

---

[811] Nagel, "Death", p. 3.

[812] Lamont, Julian, "A Solution to the Puzzle of When Death Harms its Victims", *Australasian Journal of Philosophy*, 76, 1998, 198-212.

[813] Así, el sujeto que padecería el daño sería el que denomina "the *antemortem* person" (ibid.), el sujeto existente en el instante previo a la muerte, dado que es justamente en ese momento cuando la pérdida que esta implica se hace efectiva.

b) La muerte nos daña en el momento en que adquirimos los intereses que esta frustra

Una solución muy original a la pregunta que estamos intentando responder ha sido presentada por Feinberg. Este ha indicado que el daño que la muerte ocasiona tiene lugar no en el momento en que morimos, ni después, sino

> at the point, well before his death, when the person had invested so much in some postdated outcome that it became one of his interests.[814]

Una respuesta así parece ciertamente chocante. Ahora bien, hay una interpretación que se puede dar a esta explicación que Feinberg aporta que puede llevarnos a rechazar de plano su posición. Esta consiste en la idea de que lo que Feinberg está defendiendo es que los intereses del individuo que muere son frustrados de modo retroactivo. Se opone Feinberg explícitamente a que su posición pueda ser entendida de este modo.[815] La interpretación que nos indica que resulta adecuada es la de que, de alguna forma, el sujeto que tiene intereses está siendo dañado ya desde el momento en que los adquiere por el hecho de que en el futuro estos no serán satisfechos.[816] De esta forma, dirá Feinberg que estamos ya en una "partially harmed condition"[817] desde el momento en que adquirimos intereses. Será así que esta idea, por otra parte, lleve a que no haya motivos para pensar que puedan ocurrir eventos que ocasionen un daño a un individuo después de su muerte. De hecho, los daños *post mortem*, dice Feinberg,

[814] Feinberg, *Harm to Others*, p. 92.

[815] Ibid., p. 89.

[816] Ibid., pp. 90-91.

[817] Ibid., p. 92.

> can lead us to revise our estimates of an earlier person's wellbeing.[818]

La cuestión de si podemos sufrir daños una vez muertos o muertas será tratada más adelante. Pero, en este punto, es de interés constatar que lo paradójico y difícil de aceptar en el planteamiento de Feinberg es el hecho de que no podamos saber en el presente si nuestra vida está siendo feliz, o si nuestros intereses se están viendo satisfechos, pues solo quienes nos sobrevivan el tiempo suficiente podrán juzgarlo en el futuro.

En realidad, ocurre que para que un interés sea frustrado han de darse dos circunstancias: i) la adquisición del interés; ii) el hecho que impide su satisfacción. Si solo se da una de estas circunstancias, no importa cuál sea esta, el interés no será frustrado. Por lo tanto, el momento de la frustración del interés será cuando el último de estos dos factores ocurra. Ahora bien, el hecho que imposibilita que un interés se satisfaga puede ser anterior o posterior a la adquisición del interés. Pero, en el caso de la muerte, este será siempre posterior. De manera que la posición a sostener en este punto sería, más que la de Feinberg, la de Lamont.

c) La muerte nos daña desde que morimos y para siempre

Supongamos que alguien gana un premio en la lotería y se vuelve, de repente, millonario. Comienza entonces a pensar sobre el modo en que su vida irá a partir de entonces. Podrá hacer todas las cosas que siempre ha soñado, y no tendrá que volver a trabajar nunca a desgana durante su vida. Puede esperar, pues, pasar los años que le queden de vida de un modo feliz. Pues bien, acerca de esto cabe preguntar: ¿cuándo experimentará este individuo el beneficio que obtiene al ganar el premio? Y la respuesta parece ser: durante todo el tiempo que trascurra desde la obtención del premio hasta su muerte. Ahora bien, supongamos ahora que por

[818] Ibid., p. 93.

desgracia, el billete de lotería es accidentalmente destruido por su dueño, de modo que todas sus esperanzas de una vida nueva se desvanecen de repente. Este es, así, dañado por ello. Pero ¿cuándo? Dejemos de lado el daño –considerable, cabe suponer– que sufre por su frustración y centrémonos en el daño extrínseco padecido por no ser capaz de experimentar el bien que obtener el dinero le brindaría. Podemos decir que es dañado en el momento en que es destruido el billete. Esto va en consonancia con lo que Lamont señala. Pero ante esto puede haber quien responda que, de hecho, el individuo que se ha quedado sin billete sufrirá el daño que ello implica durante el tiempo restante de su vida, un tiempo que habría empleado de un modo mucho más placentero si no hubiese echado a perder el billete. Esta respuesta parece tener mucho sentido, pero si la aceptamos llegamos a conclusiones que algunos encuentran problemática: implica que al considerar el daño que sufrimos al morir tenemos que concluir que somos dañadas o dañados durante el tiempo que habríamos tenido experiencias si no muriésemos (esto es: eternamente). Esta conclusión les ha resultado contraintuitiva a distintos filósofos. Nagel, por ejemplo, afirmará que el tiempo que pueda transcurrir desde el momento en que muramos no nos afecta: morimos solo una y de una vez; no continuamos muriendo por el resto de la eternidad. Nagel ha indicado acerca de esto que la muerte no es un estado que constantemente nos esté afectando una vez que fallecemos, sino un acontecimiento puntual: el acontecimiento que significa el fin de nuestras experiencias. Así que, dado que no entendemos la muerte como mera ausencia de vida, queda claro que solo la podremos comprender como el *fin* de esta. Pero, si es así, no sufrimos ningún daño una vez que morimos. Dirá al respecto que

> If death is an evil, it is the loss of life, rather than the state of being dead, or nonexistent, or unconscious, that is objectionable. This asymmetry is important. If it is good to be alive, that advantage can be attributed to a person at each point of his life. It is a good of which Bach had more than Schubert, simply because he lived longer. Death, however, is

> not an evil of which Shakespeare has so far received a larger portion than Proust.[819]

Tal idea fue ya sostenida por Lucrecio,[820] quien, recordándonos la duración igualmente infinita del periodo de tiempo futuro independientemente de la fecha de nuestra muerte, indica que

> no durará menos el no ser para este que hoy dejó la luz de la vida, que para aquél que cayó muchos meses y años atrás.[821]

Esta posición parece mucho más razonable que la idea de que recibimos un daño para siempre, durante todo el tiempo en que estamos muertos o muertas. Pero para defenderla debemos mostrar o que hay una razón para considerar de un modo particular el daño que sufrimos en el caso de la muerte o que cuando sufrimos un mal extrínseco no sufrimos necesariamente un daño durante el tiempo en que recibiríamos un beneficio si no nos sobreviniese tal mal.

La primera posibilidad parece tal vez la más atractiva a nivel intuitivo. Sin embargo, resulta muy problemática. Hemos evitado la objeción de Epicuro únicamente mostrando que podemos sufrir males extrínsecos. Así, la idea de marcar una diferencia entre la muerte y el resto de los males extrínsecos parece invalidar el argumento que hemos dado para considerarla un mal. No parece que

---

[819] Nagel, "Death", p. 3.

[820] Vemos, así, que esta idea puede ser mantenida desde posiciones contrapuestas: Nagel entiende que vivir más tiempo nos beneficia, pero que "no-existir" más tiempo no nos perjudica, mientras que para Lucrecio el hecho de que la duración del tiempo posterior a nuestra existencia sea infinito es un motivo más para dudar precisamente de que vivir más nos beneficie. Indica el epicúreo: "Tampoco podemos, alargando la vida, robar ni un instante a la muerte, para abreviar quizá el tiempo de nuestro aniquilamiento" (Lucrecio, *De la naturaleza*, 3, 1087-89).

[821] Ibid., 3, 1092-94.

haya modo de indicar que la muerte se trata de un mal extrínseco especial, diferente de todos los demás, sin tornar endeble tal argumento.

Por otra parte, quizás cuando sufrimos un daño extrínseco no recibimos un daño durante el tiempo en que seríamos beneficiados. Esta parece ser la única forma consistente de argumentar que la muerte supone un daño extrínseco. Puede resultar una idea difícil de aceptar a primera vista, pero cuando la analizamos en más detalle encontramos que hay motivos para sostenerla. El daño extrínseco es privativo, y de ahí la dificultad de localizarlo temporalmente. Podemos decir que durante un cierto periodo de tiempo habríamos obtenido un beneficio de no haber sufrido un cierto daño extrínseco, pero ello no tiene por qué suponer que estemos en un estado extrínsecamente negativo. Parece que un estado negativo tendría que ser necesariamente intrínseco. Siendo así, podríamos hablar de cuándo se nos ocasiona un daño extrínseco teniendo en mente un punto temporal en que este tiene lugar, pero no una extensión temporal que se desplegaría a partir de este.

d) La muerte es un daño eternamente

Frente a las posiciones que hemos repasado, Feldman propondrá una solución alternativa. Hemos visto ya el planteamiento de este autor, basado en la idea de la comparación entre vidas posibles. Siendo esto así, si concluimos que la muerte en un momento *t* es un daño, esto constituirá un hecho que habrá de ser considerado cierto en cualquier momento. Si se plantease tal pregunta incluso antes de que tal individuo hubiese comenzado a existir, habríamos de asentir a la afirmación de que la muerte es un mal para el individuo fallecido. Así, al interrogarse Feldman sobre cuándo tiene lugar el perjuicio que padece quien muere, responde:

> It seems clear to me that the answer to this question must be ‘eternally.’ For when we say that her death is bad for

> her, we are really expressing a complex fact about the relative values of two possible lives.[822]

Esta solución tiene también sentido, de acuerdo con su perspectiva. Si decidiésemos, a partir de una comparación entre dos vidas, que la más corta sería peor, entonces la respuesta habría sido la misma independientemente de cuándo formulásemos tal pregunta. Si ocurre que un individuo es dañado por la muerte en un cierto momento, será siempre cierto que tal individuo es, fue o será dañado por la muerte. A su vez, Silverstein ha sostenido que eso sería cierto de forma atemporal dentro de la estructura tetradimensional. Debemos recordar su propuesta de aproximarnos al tema de la muerte con la ayuda de una estructura en la que pudiésemos considerar igualmente las tres dimensiones espaciales y el tiempo. Esto sería particularmente relevante para el punto con el que estamos tratando ahora. En lo relativo a la cuestión sobre cuándo nos daña la muerte, Silverstein afirma que los enfoques tradicionales resultan desorientadores. Sostiene así, en relación a su propia propuesta, que

> by refusing to treat space and time equally [...] this view presupposes a conceptual/ontological framework which is significantly biased in favor of space. [823]

Por tanto, una vez dejado de lado ese prejuicio e introducido tanto el tiempo como el espacio en un marco conceptual común, el resultado es que el juicio sobre si la muerte es un daño podrá ser efectuado en cualquier momento.[824]

---

[822] Feldman, *Confrontations with the Reaper*, p. 154.

[823] Silverstein, "The Evil of Death", p. 418.

[824] De nuevo, como en el caso de la posición de Parfit esta idea se adecuaría a un punto de vista "eternista".

> The four-dimensional framework allows, indeed requires, us to view posthumous objects and event, like spatially distant objects and events, as existing.[825]

Con todo, es importante entender adecuadamente qué es lo que Silverstein quiere decir con esto. Silverstein no cree que un evento que sucede en un cierto momento tenga lugar también en otros puntos temporales. Los eventos son situados en puntos concretos con respecto a la variable temporal. Y así, el momento *t* en el que un individuo muere será ese momento concreto situable en la estructura tetradimensional, y no otro, claro está. Ahora bien, el juicio sobre si tal evento supone que el individuo que muere sufre un daño implica realizar una comparación entre su vida real y su vida posible si tal evento no hubiese sucedido, que implica ver en conjunto lo que ocurre en la totalidad de tal estructura tetradimensional.

En cualquier caso, puede objetarse a esta respuesta que no da cuenta de todo lo implicado por la cuestión sobre cuándo un sujeto es dañado por la muerte. Si pierdo un brazo, puedo hacer una comparación, al modo en que Feldman o Silverstein proponen en el caso de la muerte, entre mi hipotética vida con mi brazo y mi vida de hecho sin él. Y puedo, entonces, concluir que mi vida sin un brazo fue peor y sostener que esta conclusión será la misma para todo tiempo y lugar. Pero, al margen de esto, puedo también decir que mi pérdida del brazo tuvo lugar en un cierto momento. Y una comparación entre mundos posibles parece que tendría de hecho que servir para localizar tal momento. Habría de ser posible, así, indicar que el hecho de que la muerte nos daña en un momento determinado *t* es eternamente verdadero.[826]

---

[825] Ibid, p. 419.

[826] Obsérvese que podría sostenerse todavía otra posición diferente si aceptamos que la comparación entre dos mundos posibles no tiene lugar en ningún momento concreto pero rechazamos como insatisfactoria la idea eternista de que el hecho de que la muerte nos daña es cierto eternamente (bien porque no compartimos la metafísica del tiempo en la que descansa, bien porque consideramos que la pregunta que aquí se nos hace es otra). Tal posición es la que parece asumir Nagel en “Death”.

De modo que, ¿cuál puede ser la solución al dilema sobre cuándo la muerte es un daño? ¿Constituirá realmente una paradoja que ponga en cuestión la visión de la muerte como algo negativo?

5.3.2.2. Una pregunta múltiple

Quizás la fuente de mucha controversia sobre esta disputa la constituye una confusión que surge debido a la forma de presentar la cuestión. Podemos dar diferentes respuestas a la pregunta sobre cuando nos perjudica un mal extrínseco porque, en realidad, hay varias cuestiones diferentes que pueden ser formuladas de esa misma manera. Dependiendo de qué se entienda al utilizar el término perjudicar, se podrá pensar que lo que se nos pregunta es una cosa u otra. Podemos entender que se nos está interrogando, en principio, por tres cosas distintas. Efectivamente, al formularse esta pregunta puede estarse inquiriendo por lo siguiente: a) cuándo tiene lugar el hecho que nos ocasiona un perjuicio; b) cuándo experimentaríamos el bien del que no llegamos a disfrutar por sufrir tal mal; c) cuando es un hecho que sufrimos tal mal. Cada una de estas preguntas es ciertamente diferente, y así lo será también la respuesta que deba recibir. Ahora bien, la pregunta, así formulada, es ambigua. El hecho es que si preguntamos cuándo nos daña un mal extrínseco puede entenderse que lo que se quiere responder es cualquiera de las cuestiones arriba indicadas. Parece, sin embargo, incorrecto intentar responder a todas ellas a la vez como si constituyesen una misma pregunta. Es preciso distinguir adecuadamente entre cada cuestión implicada.

Ahora bien, el problema de la ambigüedad no acaba aquí. Ocurre que, a su vez, cada una de estas preguntas puede también tener distintos significados. Debe especificarse de un modo todavía más concreto lo que se quiere decir con ellas. Veremos esto a continuación dando cuenta de cada problema por separado.

a) *¿Cuándo tiene lugar el hecho que resulta un perjuicio para nosotros?* En lo tocante a esta primera pregunta nos enfrentamos a distintos problemas. En primer lugar, hemos de definir exactamente cuál es el evento concreto que ocasiona nuestra muerte, lo cual no es una labor tan sencilla como puede parecer. Nos encontramos aquí ante lo que McMahan ha referido como "the problem of specifying the antecedent". Si un evento no hubiese causado nuestra muerte, tal vez otro la hubiese causado igualmente.[827] Así, podemos preguntarnos, en primer lugar, por el momento en el que tiene lugar el hecho que nos ocasiona una pérdida. Ahora bien, como indica Levenbook,[828] la muerte no afecta a quien muere cuando se inicia el proceso causal que lleva a ella, ni cuando este ha llegado a un punto en el que su muerte es inevitable. De este modo, podemos preguntarnos también, por otra parte, por el momento en el que este hecho nos causa de manera efectiva el mal extrínseco al que nos referimos.

Así, en el caso de la muerte, responderíamos a la primera pregunta indicando el momento en el que aquello que nos causa la muerte tiene lugar. Esto es, el momento en el que el suceso que lleva a esta ocurre. O, si queremos afinar el análisis, podemos preguntarnos por cuándo tal suceso es originado. Por supuesto, aquí podemos abrir un nuevo debate, pues podemos decir que no es en realidad un suceso aislado lo que lleva a nuestra muerte, sino una cadena de sucesos (vimos ya algo al respecto cuando consideramos la concepción de la muerte como proceso). Y si seguimos retrospectivamente la cadena de sucesos podemos llegar a un punto en el que toda conexión con nuestra muerte pueda resultar extraña. (En realidad, podemos continuar preguntando indefinidamente, remontándonos en la cadena de causas y efectos, hasta llegar al principio de los tiempos). Puede decirse, pues, que resulta arbitrario establecer un corte en tal serie causal, pero, de algún modo, parece que para dar cuenta de la pregunta aquí planteada de forma que se nos transmita una información satisfactoria se hará preciso que tracemos la línea para quedarnos con el suceso inmediatamente causante de nuestra muerte en un sentido relevante.

[827] McMahan, "Death and the Value of Life", p. 42.

[828] Levenbook, "Harming Someone after His Death", pp. 410-11.

Así, supongamos que morimos por un disparo de bala. Podremos indicar que el suceso que ocasiona nuestra muerte tiene lugar en el momento *t-1* en el que la bala impacta en nuestro corazón, momento a partir del cual nuestra muerte, sin ocurrir aún, es ya un efecto inevitable de lo sucedido en tal momento *t-1*. Parece que esto nos da una información más interesante que que se nos diga que fue el hecho de que la bala iba volando hacia en dirección a nuestro pecho con una determinada velocidad y dirección en un momento *t-2*, posterior al momento *t-3* en el que quien nos mata aprieta el gatillo pero anterior al momento *t-1* en el que la bala impacta en nuestro corazón; o que fue el hecho de que hicimos, en el momento *t-99* algo que llevó a que nuestro asesino nos odiase y se decidiese a matarnos.[829]

Por otra parte, habría una segunda cuestión que nos saldría al encuentro: "¿en qué momento el hecho nos causa de manera efectiva el mal extrínseco al que nos referimos?" A lo que habrá que responder: en el momento *t* en que perdemos definitivamente la consciencia, momento en el que dejamos de poder experimentar

[829] Este ejemplo es bien conocido en teoría de la acción, habiendo sido utilizado con el fin de investigar cuándo cabe decir que tiene lugar una acción (en el caso ejemplificado, un asesinato) en la que distinguimos unos efectos que son posteriores (o, más bien, notablemente posteriores) a su causa. No es preciso complicar el análisis llevado aquí a cabo dando también cuenta de este caso, si bien esto se ha hecho en parte en la medida en que nos hemos centrado en la problemática que subyacería: ¿cómo hemos de individualizar –y, en consecuencia, situar temporalmente– un evento? Obviamente, una acción en la que un ente ocasiona un cambio de estado a otro es más compleja que otra en la que un ente simplemente varía su estado. Podríamos tal vez decir que, en el caso de la muerte, en la medida en que esta no es algo que sobreviene, sino que tiene una etiología (siendo el asesinato una de las causas posibles) sería posible afirmar que, al centrarnos en cuándo tiene lugar una muerte, lo que hacemos es acotar parte de lo que explicaríamos al indicar cuando tiene lugar un asesinato (siempre que nuestra teoría, al dar cuenta de esto, incluyese el momento de la muerte en el momento del asesinato –esto es, que considerase que la muerte forma parte del evento constituido por el asesinato–). Puede verse como texto de referencia sobre este ejemplo en particular Thomson, Judith Jarvis, "The Time of a Killing", *Journal of Philosophy*, 68, 1971, 115-132.

cualquier bien.[830] Es cierto que en el momento *t-1* ha comenzado un proceso irreversible que llevará a que no podamos experimentar bien alguno, pero, en rigor, el momento exacto en el que dejamos de poder experimentar cualquier bien es posterior: comienza cuando dejamos, para siempre, de poder tener experiencias. De hecho, puede suceder que entre el momento en el que la bala impacta en nuestro corazón y el momento en el que perdemos la consciencia definitivamente tengamos alguna experiencia positiva (posiblemente esto no tenga lugar si nos damos cuenta de lo que ha pasado, pues estaremos a bastante desagrado por lo que está ocurriendo, pero podemos pensar en una situación en la que ello pueda ocurrir: si, por ejemplo, nuestra muerte nos alegra por algún motivo; si en nuestra agonía tenemos alucinaciones; o si estamos bajo los efectos de algún narcótico que haga que no seamos conscientes de que morimos y nos provoque experiencias agradables, que continuamos teniendo en el momento transcurrido entre el impacto de la bala y nuestra pérdida final de consciencia).

A pesar de lo dicho, quizás podamos pensar que las dos preguntas y soluciones que hemos dado podrían todavía combinarse en una sola. Ahora bien, ello será posible únicamente si disponemos de una teoría de la acción que lo permita. Para ello, esta tendrá que dar cuenta tanto de la causa como del efecto inmediato de la acción.[831]

---

[830] Obsérvese que utilizamos el término *t* para referir el momento en que desaparecemos como seres conscientes. Es posible que si muriésemos en el momento *t*, perdiésemos la consciencia un instante antes (tal vez en el momento *t-0,5*). Pero aquí no se ha llamado *t* al momento de nuestra muerte, sino al de nuestra pérdida definitiva de consciencia. Dado esto, encontramos que si perdemos la consciencia algo antes de morir, diremos entonces que morimos en el momento *t+0,5*. Aunque en la mayoría de los casos esta inexactitud no resulte problemática es preciso aclararla. Comprobamos ya anteriormente la diferencia entre morir y lo que nos importa aquí, la pérdida irreversible de consciencia.

[831] Ver así Persson, Ingmar, *Reasons and Reason-Governed Actions*, Studentlitteratur, Lund, 1981.

b) *¿Cuándo experimentaríamos el bien cuya privación sufrimos?* Esta pregunta tiene por objeto aclarar cuál sería el lapso temporal en que de no morir experimentaríamos los bienes que no podremos experimentar por morir.[832]

Ahora bien, la respuesta a esta pregunta resulta ciertamente problemática. Si no hubiésemos muerto en el momento *t* continuaríamos viviendo durante un tiempo. Pero ¿cuánto? Es imposible de predecir. Si no muriésemos en *t*, podría ser que muriésemos seis meses después, en un accidente. Y si no muriésemos entonces, tal vez una enfermedad acabaría con nuestra vida ocho años más tarde. O tal vez viviríamos veinte años más. ¿Cómo saberlo? No podemos dar una respuesta clara (y esto dejando de lado los casos en los que se daría una sobredeterminación causal de nuestra muerte). Estamos aquí de nuevo viéndonoslas con el problema epistemológico y el problema metafísico de McMahan. Podemos, ante esto, indicar que la respuesta apropiada tendría que tener como referencia nuestro máximo potencial de vida. Pero aquí surgen problemas semejantes. En algún momento

[832] Por supuesto, pueden darse excepciones a esto, dado que es posible que la muerte no nos prive de bienes justo desde el momento en que morimos, como hemos visto ya. Supongamos dos escenarios. En el primero, una mujer entra en coma como resultado del impacto que recibe en un accidente. Se despierta del coma dos meses después. A partir de entonces, y a pesar de las dificultades que para ella supone su recuperación y las secuelas del accidente, sale adelante y lleva una vida feliz hasta que finalmente muere, veinte años después, por una causa que no guarda relación alguna con el accidente sufrido dos décadas antes. En el segundo escenario la mujer muere en el accidente.

Si tenemos que comparar ambas situaciones hemos de concluir que el segundo escenario implica para la protagonista de este ejemplo una pérdida de veinte años de vida teniendo experiencias positivas. Pero este perjuicio no comenzaría en el momento de su muerte, sino dos meses después, que es cuando la mujer habría salido del coma si no hubiese muerto.

Obviamente, una comparación de este tipo es solo posible entre mundos posibles en los que podemos reconocer con claridad las alternativas disponibles. (Pues, por lo menos dados nuestros conocimientos médicos actuales, parece difícil, en el plano puramente fáctico, que podamos afirmar que, de no haber muerto en un determinado momento, habríamos entrado en un coma del que despertaríamos dos meses después).

habremos de morir, como seres mortales que somos. Pero, incluso aunque lográsemos prolongar nuestra existencia varias décadas más allá de nuestras expectativas de vida, cabría pensar que nuestra muerte resultaría todavía un daño, si vivir más tiempo nos resultase positivo. El hecho de que algo haya de tener lugar necesariamente por el modo en que ocurren las cosas en el mundo en que vivimos no implica que ello no pueda sernos negativo.[833] De esta forma, parece que cabe dar dos tipos distintos de respuesta según sea el fin con el que se formule la pregunta:

i) En primer lugar, la cuestión se nos puede plantear con el fin de que demos una respuesta en términos absolutos. En ese caso, tendríamos que concluir que una vez que muriésemos dejaríamos de experimentar bienes para siempre, de manera que el periodo durante el cual no disfrutaríamos los bienes que tendríamos de no morir sería toda la eternidad. Supongamos que pudiesemos seguir con vida indefinidamente, prolongando nuestra existencia por eones. Tal vez llegaría un momento en que o la expansión del espacio o su encogimiento hacia un Big Crunch en el que terminase el tiempo haría imposible nuestra existencia.[834] Pues bien, incluso esto mismo nos ocasionaría un daño si nuestro interés fuese seguir existiendo (pues sería concebible un estado de cosas distinto en el que el espacio continuase como hasta ahora –y nosotros y nosotras con él–). La idea de que el fin

[833] Aunque ello no resulte por lo menos hoy en día posible, siempre cabría concebir un modo de prolongar nuestra existencia más allá de tal límite físico –podríamos presentar otro supuesto propio de la ciencia ficción, consistente, por ejemplo, en instalar aquellos órganos y partes de nuestro cuerpo necesarios para mantener un continuo de nuestra conciencia en cuerpos nuevos fabricados al efecto y reemplazar de manera indefinida aquellos que dejasen de funcionar adecuadamente–. Con todo, incluso aunque ello no fuese posible no dejaríamos de sufrir un daño al morir. Pues sería al menos concebible un mundo en el que nuestra existencia continuase aun después de sobrepasada su máxima extensión posible.

[834] Véase sobre esto Moller, Dan, "Killing and Dying", *American Philosophical Quarterly*, 43, 2006, 235-47, p. 240.

del tiempo vuelve sin sentido esta cuestión es fácilmente rebatida: si el tiempo tiene un fin, cabría concebir una situación alternativa en la que ello no ocurriese, de modo que continuase existiendo después del punto en el que terminará efectivamente. De manera que existe la tentación de decir que la muerte nos podría impedir disfrutar de lo bueno de la vida durante un periodo infinito: desde que morimos y para siempre. Sin embargo, esto es únicamente el resultado de una inducción del tipo que ya hemos señalado, y no podemos saber nunca si es así. Podría ser que la muerte y otras posteriores circunstancias nos impidiesen disfrutar para siempre, podría ser que solo hasta un cierto momento. Al igual que podría ser que nos evitase sufrir durante un periodo de tiempo igualmente desconocido.

ii) Cabría, por otra parte, entender que la pregunta se nos hace en términos no absolutos, sino relativos a un determinado referente que nos puede servir de orientación. Esto es, en función de una determinada esperanza de vida. Podemos considerar el tiempo durante el que hemos estado dejando de disfrutar de ciertos bienes en referencia a un momento dado, un punto en el tiempo que tomamos como referencia. Podemos comparar la duración de nuestra vida con la que podríamos haber esperado que tuviese considerando la esperanza de vida de tal individuo en ese momento histórico en el lugar donde vivimos. Así, el tiempo que calculamos que podríamos estar disfrutando de los bienes que experimentaríamos de no morir (si otros factores no entrasen en juego), sería aquel que transcurriría desde el momento en que moriríamos al del punto de referencia tomado. Si, por ejemplo, nuestras expectativas de vida son de setenta años y morimos a los sesenta, la muerte nos impediría disfrutar de diez años de vida. Con todo, esta forma de enfocar la cuestión, que a primera vista puede resultar más cercana que la absoluta que antes comentamos, se muestra luego también problemática. Esto ha sido referido ya cuando examinamos la concepción de la muerte como un daño sobre la base de nuestras expectativas de vida. El hecho de sobrepasar nuestra esperanza de vida u otro punto de referencia que nos pongamos no implica que dejemos de tener un interés en seguir viviendo y que, por ello, la muerte nos deje de causar un daño.

c) *¿Cuándo es un hecho que sufrimos un perjuicio?* De nuevo, en este caso, podemos entender cosas distintas al leer esta pregunta. Por una parte, podemos entender que lo que se quiere averiguar es a partir de qué momento hemos sufrido tal mal. Tal pregunta se vendría a corresponder con la que formulamos en un primer momento (¿cuándo tiene lugar el hecho que nos ocasiona un daño?). Ahora bien, por otra parte, puede entenderse también, como parece hacer Feldman, que lo relevante es en qué momento podríamos decir, si se nos presenta la cuestión, que el hecho de haber muerto nos ha dañado. Es a esta pregunta a la que cabe responder en términos no presentistas conforme al esquema de Feldman y Silverstein.[835] Desde tal perspectiva, si la muerte de un sujeto en un momento *t* resulta un hecho negativo, esto será algo que podremos afirmar eterna o atemporalmente.[836]

5.3.2.3. ¿Cuándo *ocurre* el daño que la muerte ocasiona?

[835] En realidad, es preciso hacer una aclaración aquí, pues hay dos formas en las que cabe pensar que podemos hacer esta afirmación. Desde un planteamiento eternista diríamos que un hecho que ha ocurrido, ocurre u ocurrirá es real, independientemente del momento en que ocurre. Podremos referirnos a lo pasado y lo futuro como algo real. Si adoptamos una posición presentista las cosas cambiarán. La oración "la muerte del individuo *i* en *t* fue un daño para *i*" continuará siendo una proposición que podrá tener valor de verdad (aun cuando no podamos llegar a saber con certeza si este es el caso). Pero negaremos que el hecho que esta refiere sea real (pues solo pudo serlo en el momento *t*).

[836] Se han indicado ya los problemas implicados por las soluciones de este tipo. No podemos afirmar en un sentido objetivo que es cierto un enunciado como el siguiente: "La muerte de Alejandro Magno a los treinta y tres años fue un daño para él porque podría haber muerto a los sesenta y tres". Lo que sí podemos afirmar es esto: "Si Alejandro Magno en lugar de haber muerto a los treinta y tres años hubiese muerto a los sesenta y tres, y su vida hubiese merecido la pena para él ser vivida durante los últimos treinta años, ello querría decir que su muerte a los treinta y tres años fue un daño para él".

De esta forma, como vemos, existen múltiples sentidos en los que podemos preguntarnos por el momento en que la muerte nos daña. La controversia existente alrededor de esta cuestión responde en gran medida al hecho de no prestar atención a esta diversidad. En muchos casos, como vemos, el debate se debe a que diferentes autores entienden una pregunta distinta cuando se les interroga por el momento en el que la muerte es un daño. Algunas de estas diferentes respuestas no tienen, de hecho, por qué ser contradictorias entre sí. Podemos decir que un hecho determinado que nos causa la muerte tiene lugar en un momento *t-1* y que ello nos ocasiona de manera efectiva un mal extrínseco en el momento *t*[837] en que perdemos definitivamente la consciencia debido a lo sucedido en *t-1*. Podemos decir que ello hace que dejemos de disfrutar de los bienes que la vida nos da de manera permanente, para siempre, y en particular puede que varios años antes de lo que esperaríamos sobre la base de nuestras expectativas. Y cabe, finalmente, indicar que esto sería afirmable en cualquier momento una vez que conociésemos los pormenores de la cuestión.

A la luz de todo esto, se puede afirmar que, una vez comprobados los distintos aspectos y dimensiones alrededor de la pregunta de cuándo tiene lugar el mal que la muerte causa, la objeción a la concepción de la muerte como impedimento sobre la base de que no podemos definir cuándo tiene lugar resulta seriamente cuestionable.

Ahora bien, cabe intentar ir algo más allá en nuestra indagación sobre el momento en que la muerte nos daña, si tenemos claro que la pregunta que nos interesa solucionar es la de cuándo ocurre el daño que la muerte supone. Si es así, podemos descartar alguna solución. En primer lugar, como se ha indicado, incluso aceptando el planteamiento eternista, vemos que sigue abierta la cuestión del momento concreto en el que el daño de la muerte tiene lugar. La solución eternista constituye una respuesta válida, pero no exactamente a la pregunta sobre cuándo *ocurre un daño*, sino a la que interroga sobre cuándo *es un hecho que sufrimos un*

[837] De nuevo aquí nos referimos al momento *t* como momento en que desaparecemos, independientemente de que nuestra muerte pueda tardar un periodo de tiempo en llegar una vez perdida definitivamente la consciencia.

daño. Más aun, en realidad esto es así porque esta solución parte de no ver posible situar temporalmente el daño. Subyace aquí la idea de que no podemos situar en un momento concreto la diferencia entre los dos mundos posibles comparados. Nagel ha dado un ejemplo iluminador a este respecto indicando que, aunque podemos decir que Abraham Lincoln fue más alto que Luis XIV, no podemos decir que lo fuese en ningún momento concreto. Sin embargo, cabe indicar que el hecho en sí de que Lincoln fue el más alto de los dos es algo que, una vez comprobado que es cierto, podemos seguir manteniendo como cierto eternamente, incluso aunque ambos hayan muerto.[838]

Un ejemplo como este no se adecua por completo, sin embargo, al caso que estamos analizando aquí. Cuando hablamos de la muerte, los dos mundos posibles que contrastamos difieren a partir de un momento *t*. Con lo cual este momento *t* puede ser tomado como una referencia comparativa. Más aun, de hecho, podríamos decir también que Lincoln fue más alto de Luis XIV desde el momento en el que llegó a tener una altura superior a la máxima alcanzada por este.

Así las cosas, en lo que atañe a la cuestión acerca de cuándo ocurre el daño que constituye la muerte nos quedan dos posibles opciones: puede ser, o bien en un momento concreto (al morir), o bien a lo largo de un periodo (tras la muerte). Lo que está así en juego es la concepción del daño extrínseco como un estado.

Hay distintas posibles soluciones coherentes:

i) Podemos abandonar el requisito existencial. Así, sostendremos sin problema que podemos sufrir daños tras nuestra muerte.

ii) Podemos sostener que la muerte es un tipo singular de daño extrínseco, de manera que su evaluación sea diferente de la de los demás. Esta solución, sin parecer inadmisible de modo tajante, es enormemente insatisfactoria y muy problemática: hace que se tambaleen los propios argumentos que hemos dado para considerar que la muerte es un daño.

[838] Nagel, “Death”, p. 5n.

iii) Cabría plantear una tercera posición, consistente en indicar que los males extrínsecos no se extienden en el tiempo al modo habitual, esto es, durante el periodo en el que el beneficio que impiden obtener sería disfrutado. Esta posición implica renunciar a que el daño extrínseco sea un estado en el que se está.

A favor de la última posición se podría argumentar que (en línea con lo señalado anteriormente) no podemos saber si realmente la muerte nos perjudicaría durante todo el tiempo que pasaría a partir de que morimos. Consideremos el problema a la inversa. Si la muerte es un beneficio es porque en nuestra existencia futura las experiencias negativas superarían a las experiencias positivas. Pero ello sería así durante un cierto lapso de tiempo. De no morir en un momento *t*, ¿estaríamos sufriendo por toda la eternidad? Si no fuese así, la muerte no sería un beneficio para siempre. (Este problema será uno de los que lleven a McMahan a mantener un enfoque centrado en analizar qué ocurre si la muerte tiene lugar en un momento *t*, no si tiene lugar en absoluto, lo que supone una renuncia a dar cuenta de la cuestión con carácter temporalmente ilimitado).[839] Y cabría aquí también recordar lo indicado cuando tratamos la cuestión de la esperanza de vida. Williams se opone a considerar que la inmortalidad pueda ser un bien.[840] Si es así, la muerte en algún momento tiene que ser positiva. Quizás esto no sea así. Muchos de nosotros y nosotras estaríamos dispuestos a hacer lo que Jonathan Glover propone: "to sample a few million years and see how it went".[841] Pero esto no es algo realizable, claro está. De modo que en este punto estamos de nuevo barajando posibilidades cuyo cumplimiento no tenemos capacidad alguna de comprobar. No obstante, el hecho es que dar una respuesta satisfactoria o insatisfactoria a este problema es compatible con las tres clases de respuesta arriba barajadas. Es posible que una situación nos sea dañosa durante un periodo de tiempo y lo deje de ser cuando este termine.

[839] McMahan, *The Ethics of Killing*.

[840] Williams, "The Makropoulos Case".

[841] Glover, Jonathan, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin books, London, 1977, p. 57.

5.3.3. La posibilidad de sufrir daños tras nuestra muerte

5.3.3.1. El argumento a favor del vínculo entre daños al morir y daños una vez que hemos muerto

Llegamos así a una última cuestión que ha sido relacionada con la concepción de la muerte como una privación o impedimento. Esta se refiere a la idea de que es posible sufrir daños después de haber muerto, a pesar de que entonces dejaremos de ser sujetos con la capacidad de sufrir y disfrutar. Una posición así será defendida, por ejemplo, por Barbara Levenbook. Esta autora dirá que, si aceptamos que al morir experimentamos una pérdida, parece que con solo "by slightly extending the assumptions"[842] podremos afirmar que también una vez hemos muerto podemos experimentar una pérdida.[843] Dirá Levenbook de la concepción de la muerte como privación:

> Such a position affords no satisfactory way of explaining why the moment of his death can be a time of his loss but no time after that can be a time of his loss.[844]

Esta misma idea será afirmada de un modo aun más categórico por Feinberg, que sostiene:

> Death and developments after death are alike in coming into existence during a period when there is no longer a subject. If the absence of a subject precludes our speaking of

[842] Levenbook, "Harming Someone after His Death", p. 415.

[843] Ibid., p. 417.

[844] Ibid.

> posthumous harms, then equally it precludes our speaking of death as a harm.[845]

Serias repercusiones prácticas

No resulta difícil percibir que una perspectiva como esta puede ser utilizada de dos modos. Por una parte, la idea de que podemos sufrir daños tras nuestra muerte puede afirmarse, como hacen Levenbook y Feinberg, tras asumir que la muerte supone algo negativo por impedir que tengamos futuras experiencias positivas. Pero, por otro, puede utilizarse como una forma de crítica para atacar precisamente a esta misma concepción de la muerte. Esto nos muestra que no estamos ante una cuestión baladí. Tal vez nos pueda parecer a primera vista que al preguntarnos sobre si podemos seguir sufriendo daños tras nuestra muerte estamos perdiéndonos en divagaciones de escasa repercusión práctica. Sin embargo, si las afirmaciones de una serie de autores y autoras son acertadas, la propia concepción de la muerte como un daño se podría ver cuestionada.

Más aun, hemos de tener en cuenta que, de hecho, si quienes mueren pueden continuar sufriendo daños, eso tendrá repercusiones prácticas muy serias en toda una serie de ámbitos. Parece que tendremos que empezar a preguntarnos sobre nuestros posibles deberes hacia ellos. De hecho, de acuerdo con la idea de que los muertos podrían sufrir un daño si no dejamos sus restos mortales en paz, habrá autores que defenderán que no podemos disponer libremente de estos si los muertos no han dado previamente su consentimiento (cuando aún vivían, obviamente). Así, Wilkinson ha sostenido que los individuos que mueren podrán tener el interés, dice este autor, "in not having one's remains desecrated"[846] y Feinberg indicará que podemos incurrir en un "mistreatment of dead bodies".[847] Tener esto en cuenta acarreará repercusiones no solo en lo tocante a su uso para fines científicos, sino también en otros campos como, por ejemplo, el de la arqueología o incluso la

[845] Feinberg, *Harm to Others*, p. 82.

[846] Véase Wilkinson, T.M., "Last Rights: The Ethics of Research on the Dead", *Journal of Applied Philosophy*, 19, 2002, 31-41, pp. 34-35.

[847] Feinberg, Joel, *Offense to Others*, Oxford University Press, Oxford, 1984, pp. 72-77.

paleontología.[848] Otros intereses podrían sumarse a este, como el respeto a la privacidad (vulnerada al hacer públicos detalles de la vida privada de los muertos –como por ejemplo al publicarse su correspondencia personal–) o, en ciertos casos, la libertad religiosa (dado que los muertos podrían haber tenido unas ciertas convicciones sobre, por ejemplo, el modo adecuado en que sus restos mortales deberían ser tratados, que hoy no se respetan al haber sido abandonadas las creencias religiosas en las que tales ideas se basaban). Finalmente, una posición todavía si cabe más radical la defenderá Bob Brecher en lo tocante a la reputación de los muertos (que hemos visto que quienes defienden la idea del daño *post mortem* sostienen que es algo que a los muertos y muertas les interesa conservar). Brecher sostendrá que tenemos la obligación de recordar a quienes en vida llevaron a cabo alguna gesta por la que debamos manifestar nuestro agradecimiento.[849]

Como vemos, pues, las repercusiones del tema no resultan irrelevantes, aunque algunas de ellas nos desvían del foco de esta investigación.

Un argumento muy problemático

Cabe indicar que la idea de que podemos sufrir un daño una vez hemos muerto resulta más bien paradójica. Lo mínimo que se puede decir de ella es que es altamente controvertida. Nos interesa en este punto, pues, ver si efectivamente es el caso que dicha postura se deriva necesariamente de la concepción de la muerte que hemos visto hasta aquí como la más apropiada. Levenbook y Feinberg así lo defienden. Sus afirmaciones, sin embargo, parece que van demasiado lejos. Vamos a suponer que adoptamos la idea de la muerte como privación. El hecho de que suframos una privación mediante un suceso que marca el fin de nuestra existencia

[848] Véase Wilkinson, "Last Rights"; Scarre, Geoffrey, "Archaeology and Respect for the Dead", *Journal of Applied Ethics*, 20, 2003, 237-49.

[849] Brecher, Bob, "Our Obligation to the Dead", *Journal of Applied Philosophy*, 19, 2002, 109-19.

no implica que podamos sufrir consiguintes pérdidas: si con la muerte lo perdemos todo, no puede ya ocurrir que suframos pérdidas posteriores. Y, en principio, esta es la idea que parece colegirse de la concepción de la muerte como privación. Para defender lo contrario ha de introducirse una cláusula indicando que de hecho no lo perdemos todo al morir. Por ello asume además Levenbook, para poder defender este planteamiento, otro supuesto más: que aun tras haber muerto conservamos algo. Todavía nos queda, por ejemplo, nuestra reputación, afirma Levenbook:

> Einstein has not lost his reputation as a scientific genius, even though he had that reputation until his death.[850]

Otra autora que compartirá la visión de Levenbook en este aspecto, Kamm, va a sostener que la muerte no es la privación de todos nuestros posibles bienes, sino solo de aquellos que nos proporciona nuestra posibilidad de tener experiencias y de acción.[851] Los demás bienes que poseamos, como sería el caso (en opinión de estas autoras) de la reputación, nos siguen perteneciendo. Así, en su parecer, es todavía posible que suframos su pérdida. E, inversamente, estos pueden ser favorecidos o acrecentados (si, por ejemplo, un autor desconocido es reconocido como un genio y gana gracias a ello una notable reputación tras su muerte). Podemos, pues, continuar recibiendo daños o beneficios tras nuestra muerte, afirmarán Kamm y Levenbook.[852] Con ello se abandona no ya solo el requerimiento de experiencia

[850] Levenbook, "Harming Someone after His Death", p. 417.

[851] Kamm, *Morality, Mortality. Vol I*, p. 18.

[852] Para hacernos más aceptable esta idea, nos recuerda Levenbook una idea por la que ya hemos transitado: que también los eventos ocurridos antes de nacer pueden ser buenos o malos para uno (Levenbook, "Harming Someone after His Death", p. 417). Hay, no obstante, una clara diferencia entre esta afirmación y la que intenta demostrar Levenbook, pues podríamos decir que lo que ocurrió antes de nuestra vida solo nos puede resultar beneficioso o perjudicial en cuanto que afecta al modo en el que será nuestra vida, mientras que lo que ocurra tras esta, en cambio, no puede tener ningún efecto al respecto.

estrecho, sino también el amplio. Ya no es necesario que tengamos alguna clase de experiencia negativa o positiva para que algo nos perjudique o beneficie.

Cabe indicar que los argumentos en defensa de esta posición no terminan de resultar concluyentes, ni a la hora de defenderla en sí misma ni a la de demostrar que se deriva de la concepción de la muerte como privación (o, en un sentido más general como un daño en tanto que impedimento).

La idea de que al morir no se nos priva de todo resulta altamente problemática, tanto como lo puede ser el propio supuesto de que podemos sufrir daños una vez que hemos muerto. De forma que no parece que añada mucha luz al asunto. Asimismo, el argumento de la relevancia lleva a considerar que el criterio experiencialista es apropiado. De todos modos, parece pertinente examinar si la consideración de supuestos bienes como la reputación (a la cual se apela normalmente en esta clase de argumentos) ha de llevarnos a dudar de su validez.

Como podemos ver, la alusión a la reputación en este contexto se basa en la creencia de que continuamos poseyendo esta aunque muramos. Esta idea, que en principio puede parecer acertada, se torna problemática cuando la sometemos a análisis. Ciertamente, podemos morir y continuar siendo recordados de un modo positivo o negativo, más notable o más discreto, y podemos también ser olvidados. Este es el motivo por el cual se continúa diciendo que alguien tiene una reputación determinada incluso después de su muerte. Pero esto no tiene que implicar necesariamente que el individuo que ha muerto posea su reputación.[853] Nuestras

[853] Podría decirse que resulta controvertido incluso que podamos afirmar que nuestra reputación sería patrimonio nuestro en el sentido en que entendemos normalmente este término. Hay que admitir que nuestra reputación no es "nuestra" del mismo modo en que lo son nuestras experiencias o nuestras pertenencias personales. Si nos preguntamos qué es realmente nuestra reputación, encontramos que esta no se ajusta a nuestra consideración habitual de lo que normalmente poseemos. El concepto de reputación puede ser más o menos confuso. Podemos definirlo de una manera general como: "el conjunto de las opiniones que los demás tengan de nosotros". Es posible que se pueda decir que nuestra reputación es "nuestra" pese a todo, indicando que a fin de cuentas el referente de tales opiniones somos nosotros. Pero, la verdad, no deja de resultar un tanto extraña la

posesiones constituyen cosas de las que podemos hacer uso (por supuesto con posibles limitaciones legales o de otro tipo). Por ello cuando morimos nuestros legatarios reciben las que eran nuestras propiedades en herencia (incluso aunque las donemos a una fundación con nuestro nombre, estas pasan a ser poseídas por entidades distintas de nosotros mismos o mismas). Cabría citar excepciones a esto:

---

idea, que ello implica, de que tales opiniones hayan de pertenecernos. Parece que ser su objeto no hace que sean nuestra posesión. Más bien parece que, si una opinión es susceptible de pertenecer a alguien, ese alguien será el sujeto que tiene tal opinión (decimos, de hecho, que alguien "tiene una opinión", que "su opinión" es esta o aquella). Por supuesto, la cuestión se complica, pues en el caso de la reputación hablamos, de alguna forma, de una "opinión colectiva", o de la suma de las opiniones que los demás tienen de nosotros mismos. De acuerdo con lo dicho hasta aquí, parece que tal opinión pertenecerá a todos aquellos o aquellas que la mantengan. Por otra parte, podemos afirmar que nuestra reputación es nuestra debido a lo que realmente significa para nosotros y nosotras, así como al modo en que ha surgido. Diríamos que a través de nuestra acción en el mundo iríamos consiguiendo que los demás tuviesen una determinada opinión de nosotros, y esto sería algo que nos proporcionaría un determinado reconocimiento que incluiría nuestro estatus y prestigio, la simpatía del resto por nosotros o nosotras, nuestra credibilidad, etc. (o todo ello en un sentido negativo: desprestigio, antipatía, descrédito...). Este es el motivo por el que decimos que nuestra reputación nos pertenece, que es patrimonio nuestro. Lo que estamos diciendo con ello es que hemos logrado, a lo largo de nuestra vida, influir en los demás, causarles una impresión que ha tenido como consecuencia que tengan una determinada opinión de nosotros, lo que a su vez nos afecta positiva o negativamente según esta sea. De este modo, en el caso de la reputación ocurre algo semejante a lo que sucede con las cosas que obtenemos en la vida como resultado de nuestros actos anteriores, como las propiedades materiales que conseguimos a cambio de nuestro trabajo previo, o la preparación y el bagaje de conocimientos que obtenemos tras emplear tiempo de esfuerzo. (Evidentemente, al igual que en el caso de la reputación, muchas veces influyen en todo esto circunstancias no dependientes de ello, como el hecho de nacer en una determinada familia, situación social, país, etc.). Seguramente por este motivo tendemos a ver a nuestra reputación como una "pertenencia" nuestra. Pero la cuestión, como vemos, resulta controvertida.

los bienes con los que en distintas culturas se entierra a quienes han muerto son tratados a menudo como posesiones *suyas*, de los propios muertos y muertas. Esto se hace en ciertas ocasiones con un fin meramente simbólico, con lo que no se pretende que quien ha muerto vaya efectivamente a sacar provecho de tales bienes. En otros casos, sin embargo, sí se cree que efectivamente quienes han fallecido harán uso de tales pertenencias y que, por tanto, su pérdida les ocasionará un daño. Ahora bien, esto se mantiene solo en función de determinadas concepciones religiosas, en base a las cuales se sostiene que, realmente, los muertos no hacen más que pasar a otra clase de vida, con lo que no estamos hablando, pues, del final de su existencia. De este modo, parece que cuando dejamos de existir solo podemos hablar de poseer algo en un sentido simbólico, pero no efectivo. Solo cuando creemos que quienes mueren realmente no dejan de existir seguimos realmente manteniendo que pueden seguir teniendo propiedades. Asumamos que la reputación es algo que poseemos, en el sentido de que las opiniones de otros individuos sobre nosotros o nosotras constituyen algo que nosotros mismos contribuimos en gran medida a crear y de lo que podemos disfrutar como un patrimonio. Una vez que hemos muerto ya nada podemos hacer para influir en tal opinión, ni nos puede afectar ya el modo en que esta cambie, con lo que la afirmación de que continuamos poseyendo una reputación parece que no se debe a que ejerzamos nuestra propiedad sobre ella.

Todo esto al margen de otros problemas implicados en la idea de que mantengamos nuestra reputación una vez que hemos muerto, como, por ejemplo, los que surgen en el caso de que haya confusiones a la hora de establecer quién es el sujeto de una cierta reputación.[854] Pero incluso dejando de lado tales cuestiones

[854] Esta cuestión abre otros dilemas de difícil solución a sumar al que aquí estamos considerando. Por ejemplo, ¿hasta qué punto depende nuestra reputación del conocimiento futuro de nuestra persona? ¿Qué ocurre, por ejemplo, en el caso de Homero? Se abrigan todavía hoy dudas sobre su identidad. No se conoce con certeza ni siquiera cuándo vivió. Sabemos, en todo caso, que alguien escribió la Odisea y la Ilíada. Ahora bien, ¿un error en su identificación atribuiría su gloria a un ser inexistente, o sería irrelevante para esta? ¿Es

hay otras asunciones más relevantes para el argumento que son más problemáticas. Vemos, pues, que en último término la discusión descansa en el concepto de identidad que sostengamos. Si mantenemos, como Glannon, que "a person is nothing more than a body and mind",[855] una posición como la de Levenbook y Feinberg no puede ser mantenida. Convendremos así, con Cicerón,[856] que lo que ocurra tras nuestra muerte ya no nos podrá afectar.

5.3.3.2. ¿Frustraciones *post mortem*?

Levenbook ofrece otros dos argumentos en favor de la idea de que podemos sufrir daños tras la muerte:

a) Se considera habitualmente que romper una promesa que hicimos a alguien que murió posteriormente no es algo que sea correcto hacer. O, para expresarlo de otro modo, muchos piensan que si alguien nos prometiese hacer (o no hacer) algo, no querríamos que tal promesa fuese rota tras nuestra muerte.

b) Si todos los resultados de nuestro trabajo a lo largo de nuestra vida fuesen destruidos tras nuestra muerte, sentiríamos que hemos sufrido un perjuicio.[857] (En relación a esto, Wilkinson ha recordado que los daños *post mortem* que podamos sufrir dependerán, obviamente, de nuestras actitudes cuando aún estemos con vida).[858]

---

un mero nombre (que puede incluso ser un alias) suficiente para hacer justicia a un sujeto que por lo demás puede haber sido completamente olvidado?

[855] Glannon, Walter, "Persons, Lives and Posthumous Harms", *Journal of Social Philosophy*, 32, 2001, 127-42, p. 127.

[856] Cicerón, *Conversaciones en Túsculo*, I.

[857] Levenbook, "Harming Someone after His Death", p. 407; Feinberg, *Harm To Others*, p. 88.

[858] Wilkinson, "Last Rights", p. 38.

Estos argumentos no se encuentran directamente vinculados (como el que hemos visto con anterioridad) a la idea de que la muerte pueda ser un daño. Pero resulta interesante, en cualquier caso, decir algo sobre ellos.

Hay al menos tres modos distintos en los que cabe dar una explicación a lo que ocurre si tienen lugar situaciones como las que Levenbook describe (en las que mientras vivimos deseamos que tras nuestra muerte no suceda algo que finalmente sí ocurre):

i) *Abandono del requisito de la posesión de experiencias*. Podemos estar de acuerdo con Levenbook y afirmar que sufrimos un daño, puesto que nuestras preferencias han sido frustradas. Con esto renunciamos al requisito de la posesión de experiencias (sea este amplio o estrecho, en los sentidos que McMahan ha indicado). Una posición así no parece aceptable.

ii) *Mantener el requisito de la posesión de experiencias (sin asumir el egoísmo)*. Podemos mantener un requisito experiencialista y rechazar, así, que el cumplimiento del objeto de preferencias que no conlleven ninguna satisfacción experiencial sea positivo en sentido alguno. Cabe a este respecto analizar cuál puede ser el objeto de nuestras preferencias hacia lo que sucederá tras nuestra muerte. Este puede ser la satisfacción de los intereses de otros u otras. En tal sentido, su satisfacción no nos beneficiará a nosotros, sino a aquellos o aquellas cuyos intereses se verán beneficiados por ello (y la consideración de sus intereses –mientras permanecemos con vida, claro está– es algo que nos preocupa). Ahora bien, en otros casos mantenemos preferencias cuyo objeto, de cumplirse, no beneficiará a ningún otro individuo. Y, puesto que estaremos muertos o muertas, tampoco seremos nosotros o nosotras beneficiarios de ello. Esto podrá ocurrir, por ejemplo, en el caso de que mantengamos ciertas preferencias en torno al modo en que se nos recuerde una vez que muramos. Estas son comunes: mucha gente desearía ser recordada de un cierto modo. Muchos no quieren ser olvidados u olvidadas, y muy pocos y pocas desean que se les recuerde como seres viles o torpes. Pues bien, estas preferencias, pese a ser bastante comunes, son

cuestionables. Al mantenerlas parece que estamos asumiendo una posición irracional. Posiblemente el hecho de que las poseamos tenga un motivo perfectamente lógico: tenemos impulsos y tendencias que son el resultado, por una parte, de una socialización en un entorno competitivo en el que se valora el estatus, y, por otra, de un proceso evolutivo sobrellevado por seres sociales para los cuales el estatus en el grupo resultaba enormemente importante (de ahí que tengamos un impulso en tal sentido cuya satisfacción busquemos, irracionalmente, incluso más allá de la muerte). Ahora bien, independientemente de que podamos comprender el motivo por el que tenemos tales preferencias, una vez analizado lo que estas pueden brindarnos, la única respuesta que cabe dar desde un criterio experiencialista parece ser la de intentar librarnos, en la medida de lo posible, de tales preferencias. Estas solo pueden proporcionar los sinsabores de los esfuerzos que empleemos para su cumplimiento, sin brindar de hecho como contrapartida ningún beneficio en absoluto a nadie incluso aunque su objetivo fuese finalmente cumplido.

iii) *Egoísmo experiencialista*. Una última alternativa será la que podrán mantener quienes acepten el egoísmo psicológico (experiencialista).[859] Una posición de este tipo no puede ser defendida si creemos que intentamos satisfacer nuestras preferencias solo en función del beneficio experiencial que obtenemos de su satisfacción (puesto que ello ocurriría solo en el caso de aquellas que fuesen autodirigidas). Necesita asumir que también experimentamos una suerte de experiencia placentera cuando luchamos para conseguir el cumplimiento del objeto de cualquier preferencia que tengamos, independientemente de cuál sea este. De

[859] En ocasiones se asume que es posible llamar "egoísta" a una posición no experiencialista en función de la cual querramos satisfacer nuestros deseos porque son nuestros, incluso aunque no sean autodirigidos. Pero si esto es así, no hay ninguna alternativa a esta posición, pues cualquier acción altruista se hace porque se tiene la voluntad de llevarla a cabo. Podemos contrarrestar, en cambio, la visión de que actuamos por motivos egoístas experiencialistas a la de que actuamos buscando que se cumplan nuestras preferencias.

acuerdo con esta posición, el que nuestras preferencias hacia lo que ocurriese tras nuestra muerte fuesen cumplidas no sería algo valioso. Solo habría una razón para intentar disponer las cosas (mientras estamos con vida) de tal modo que ello hiciese tal cumplimiento *post mortem* posible. Esta sería, simplemente, que estaríamos teniendo ciertas experiencias positivas a la hora de tomar tales medidas. (De lo contrario, de acuerdo con esta posición, no lo haríamos en ningún caso). Esto sería así independientemente de que el objeto de nuestras intenciones fuese nuestro beneficio, el de otros, o el de nadie. Sin embargo, razones prudenciales nos empujarían de modo ciertamente fuerte a intentar promover únicamente nuestras preferencias autodirigidas, y a hacer algunos esfuerzos para librarnos de las demás (en la medida en que esto pudiese hacerse sin conllevar una carga significativa). La razón es simple: de este modo seríamos capaces de añadir, a los placeres de intentar cumplir una preferencia nuestra, la experiencia placentera de su satisfacción. Y esto no sería posible en el caso de deseos acerca de lo que pasará tras nuestra muerte.

De este modo, encontramos que hay serias objeciones a la idea de que podemos sufrir un perjuicio tras nuestra muerte. Por otra parte, podemos ver que no es una posición que se derive de la concepción de que la muerte es un daño para quien la sufre. Esto no implica que ambas ideas no puedan ser defendidas a un mismo tiempo. Pero sí que, al margen de las críticas de las que puede ser blanco la idea del daño *post mortem*, esta puede ser derivada de la del daño de la muerte solo mediante la introducción de premisas *extra* no incluidas en la propia formulación de tal concepción.

5.3.3.3. Compromisos ontológicos

Podría aquí decirse que estas críticas a la idea de que podemos sufrir daños una vez que hemos muerto se basan en una determinada concepción metafísica de

la identidad del sujeto que muere.[860] El argumento asume que, una vez que alguien muere, deja de existir. De manera que habremos de decir que no se nos puede enterrar en un cementerio una vez hemos muerto: lo que es enterrado es un cadáver, nuestro cuerpo (o sus restos). Feldman refiere esta concepción aludiendo como sigue a quienes la asumen:

> Perhaps when one of them uses the word "I" to refer to himself, he means to refer to an entity that will go out of existence at death.[861]

Esta idea se correspondería con la idea de Epicuro, así como de Wittgenstein, del fin de nuestra existencia. Como dice este último,

> a la hora de la muerte, el mundo no cambia, se termina.[862]

Y también Platón, pese a defender la inmortalidad del alma, sostendrá una ontología semejante, al identificar al sujeto con el alma que abandona el cuerpo con la muerte, y no con su cadáver. Defiende esta posición cuando, al final del Fedón, escribe las siguientes líneas:

> No logro persuadir, amigos, a Critón, de que soy este Sócrates que ahora está dialogando y ordenando cada una de sus frases, sino que cree que soy ese que verá un poco más tarde muerto.[863]

---

[860] Yourgrau, Palle, "The Dead," *Journal of Philosophy*, 86, 1987, 84-101.

[861] Feldman, Fred, "The Termination Thesis", in French & Wettstein (eds.), *Life and Death*, 98-115, p. 112.

[862] Wittgenstein, *Tractatus*, 6.431.

[863] Platón, *Fedón*, 115c [edición manejada: *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 1986, 24-142].

Pero el propio Feldman se opone a esta posición y da varios argumentos para sostener la idea de que, cuando alguien muere, su cuerpo sigue siendo "él". Las razones que aporta se refieren básicamente al hecho de que esta idea es comúnmente asumida. Normalmente, dice Feldman, se utiliza el término "yo" para referirse a los restos mortales que quedarán de uno mismo o una misma cuando fallezca (los restos, no de su cuerpo, sino de uno o una en tanto tal). Y cuando se habla de otros ocurre algo semejante. Este es el caso, por ejemplo, cuando alguien afirma que quiere recibir sepultura en cierto lugar, cuando el epitafio en una lápida indica "aquí yace…"[864] o cuando decimos que a alguien se le practicó la autopsia.[865] Se asume que el individuo que muere no es identificable con su consciencia, y pasa a englobar también no solo el soporte físico que mantenía esta, sino también su reconocimiento como tal por los demás y la memoria que estos tengan de él.

Podría plantearse que conforme a una concepción como esta, según la cual no desaparecemos al morir, sí podamos defender que nos puedan dañar tras la muerte. Esta idea, sin embargo, va a continuar siendo objetable. Sigamos o no siendo nosotros y nosotras una vez que hemos muerto, el hecho es que cuando morimos ya no seguimos siendo seres conscientes. De hecho, a la hora de plantear la cuestión del daño que la muerte nos puede ocasionar indicamos que lo que nos interesaba realmente de la muerte en un sentido moral era el cese de nuestra existencia como seres conscientes, esto es, la pérdida definitiva de nuestra consciencia. Si seguimos existiendo tras haber muerto no es ya como seres con la capacidad de sufrir y/o disfrutar. De acuerdo con esto, interpretamos que al morir nuestra naturaleza cambia, y pasamos de ser seres conscientes a ser entidades que, como arriba se indicó, cabe identificar con nuestros restos físicos y el concepto que de nosotros permanece en los y las demás. Otra posible interpretación de esto acorde con la idea de que no desaparecemos al morir pasaría por entender que realmente nuestro

[864] Feldman, "The Termination Thesis", pp. 101-2.

[865] Ibid., p. 102.

ser contiene distintas dimensiones, siendo la consciente una de ellas entre otras (como la física o la relativa a la idea de nosotros que otros y otras tienen), desapareciendo al morir solo la consciente. Ahora bien, independientemente de que aceptemos alguna de estas posibles interpretaciones ontológicas sobre quién somos o las descartemos como construcciones innecesarias, lo que resulta claro es que el ser consciente desaparece con la muerte. De acuerdo con lo que vimos con anterioridad con respecto a lo relevante a la hora de experimentar beneficios o perjuicios, parece que esto sería lo que debería tenerse en cuenta. Aun en el caso de que se pueda decir con sentido que después de morir podamos sufrir daños, el hecho es que carecemos de las capacidades necesarias para ello.

5.4. Conclusión y consecuencias para la consideración de los animales no humanos

Hemos visto que podemos dar cuenta de la razón por la que la muerte puede ser algo negativo para el individuo que la padece. Desde un punto de vista puramente preferencialista, la muerte supone frustrar las preferencias que un individuo pueda tener en vivir, así como sus demás preferencias. Desde una perspectiva más amplia, válida tanto para un enfoque experiencialista como para uno preferencialista, la muerte impide cualquier posibilidad de disfrute futuro que alguien pueda tener. De ello se deriva que *toda entidad susceptible de experimentar cualquier clase de beneficio está en situación de poder sufrir una pérdida*. Ni la alusión a la simetría temporal, ni los interrogantes sobre cuándo la muerte nos podría dañar, ni los dilemas implicados en la cuestión del posible daño *post mortem* llevan a que haya que rechazar tal conclusión. Nussbaum se basará en esta idea indicando que el uso de animales no humanos, al implicar su muerte, supone un daño para ellos, aunque se implementen disposiciones bienestaristas, pues

> even if the death is painless there is deprivation of a positive good, namely opportunities for enjoyment and movement.[866]

Es interesante destacar que una aproximación a la cuestión como la realizada aquí lleva a abandonar el dualismo al que este análisis parecía abocado. El interés en vivir queda fundado en referencia a otros intereses que podamos tener. Con ello recuperamos la coherencia interna en nuestro planteamiento. La consideración de la muerte no implica la necesidad de adoptar un nuevo criterio: si tenemos en cuenta las experiencias o preferencias como lo relevante podemos seguir manteniendo que la consideración de la capacidad de sufrir y disfrutar (en la que la posesión de aquellas se basa) es el factor moralmente relevante.

Esto tiene consecuencias en lo tocante a la consideración que deban recibir los animales no humanos en aquellas decisiones en las que lo que esté sobre el tapete sea la posibilidad de que vivan o mueran. Dado que estos poseen la capacidad de tener experiencias positivas o negativas, tendrán también un interés en vivir. No puede apelarse, pues, a la particularidad del tema de la muerte para establecer una diferenciación moral entre humanos y no humanos.

Ante esto, habrá que dejar a un lado aquellos planteamientos que rechacen causar sufrimiento a los animales no humanos pero no privarles de su vida.

5.5. Tentativas de distinguir entre la consideración de la muerte de distintos seres conscientes (1)

Hemos visto hasta aquí, pues, qué motivos se pueden plantear para considerar que la muerte sea un mal y, en base a ello, *quiénes* pueden sufrir tal mal. Examinaremos a continuación las posiciones de Ruth Cigman y Singer, que han dado cuenta de la cuestión de la muerte. Lo que caracterizará a sus enfoques será

[866] Nussbaum, *Frontiers of Justice*, p. 387.

que apelan a circunstancias coincidentes o, al menos, semejantes a las manejadas habitualmente para trazar distinciones de especie a la hora de considerar quienes deben ser considerados como seres con un interés en vivir.[867] Analizaremos sus argumentos a la luz de las conclusiones a las que hemos podido llegar hasta aquí y de las consideraciones específicas que proceda hacer en cada uno de los casos.

5.5.1. Ruth Cigman y la conceptualización de la muerte

Un argumento muy recurrido a la hora de afirmar la existencia de una zanja insalvable entre el valor de la vida humana y la no humana descansa en la idea de que solo los miembros de la especie *Homo sapiens* somos capaces de conceptualizar nuestra propia vida, de entenderla como tal y, en base a esto, valorarla, temiendo y lamentando su pérdida. De este modo, los restantes animales, si bien de algún modo dirigirían sus vidas, teniendo deseos y buscando su satisfacción, lo harían sin tener conciencia de ello, sin poder abstraerse de su propia situación, a la que se encontrarían arrojados. En otras palabras, a diferencia de los sujetos dotados de una racionalidad superior, no podrían usar su futuro para dotar de significado a su presente, lo que implica que su vida carece de un sentido.

5.5.1.1. Deseos categóricos e interés en vivir

Podemos tomar como representativo de esta perspectiva el enfoque de Ruth Cigman, que rechazará la relevancia moral de la pérdida de la vida de los animales

[867] Una posición semejante a la de estos autores será defendida por David Velleman, que ha sugerido que para los animales no humanos una solución como la de Epicuro resultaría adecuada, pero no para los humanos. En opinión de este autor, para los animales no humanos la muerte no significaría nada, pues no tienen concepto alguno de esta. Velleman, J. David, "Well-Being and Time", *Pacific Philosophical Quarterly*, 72, 1991, 48-77.

no humanos sobre la base de no resultar esta lamentable para ellos. Afirmará Cigman que para que una pérdida nos afecte negativamente deberemos desear poseer aquello sin lo que nos quedamos. Pero, además, tal deseo debe ser de una naturaleza especial, debe incluirse en la clase de los que Cigman denomina "deseos categóricos". Lo que definirá a estos es que exigirán la posesión de un concepto claramente definido del objeto a valorar. Así, para que nuestra muerte nos afecte, en opinión de Cigman, habremos de poseer un concepto perfectamente claro de nuestra vida, de lo que esta significa para nosotros y nosotras, de la pérdida que constituirá para nosotros, por lo tanto, nuestra muerte, etc. Y Cigman va a negar que ello pueda darse en el caso de los animales no humanos:

> If my argument is correct, animals lack the very capacity which is necessary for the right to life: the capacity to have categorical desires. This capacity is necessary for a creature to be a possible subject of the misfortune of death, and this possibility is presupposed by the right to life; otherwise the right to life would be a right to be protected from something which could not conceivably be a misfortune, which does not make sense.[868]

Así, para que su muerte pudiese resultar un mal para ellos, los animales no humanos, deberían cumplir ciertos requisitos de tipo cognitivo:

> Animals would have to possess essentially the same conceptions of life and death as persons do. The subject of a categorical desire must either understand death as a condition which closes a possible future forever and leaves behind one a world in which one has no part as an agent or conscious

[868] Cigman, Ruth, "Death, Misfortune and Species Inequality", *Philosophy & Public Affairs*, 10, 1981, 47-54, p. 58.

> being of any sort; or he must grasp, and then reject, this conception of death, in favour of a belief in immortality.[869]

Aísla así Cigman el hecho de procurar esquivar la muerte de lo que sería realmente sufrir un perjuicio por morir. De algún modo, si bien los animales, reconoce Cigman, desean no morir, tales deseos no pueden ser entendidos como categóricos al no ir acompañados de la conceptualización antes requerida:[870]

> To discover whether this is a misfortune for an animal, we must ask whether, or in what sense, animals don't want to die. Of course, in some sense this is true of virtually all animals, which manifest acute fear when their lives are threatened. Yet blindly clinging on to life is not the same as wanting to live because one *values* life. This is the kind of desire for life of which persons are capable.[871]

Resulta interesante la introducción de este argumento porque constituye la base de una posición muy aceptada hasta hoy. Esta consistiría en mantener, con respecto a los animales no humanos, un doble criterio, que afirmaría por un lado el imperativo de no ocasionarles sufrimiento, al tiempo que, por otra parte, autorizaría su muerte, siempre y cuando fuese indolora. Cobb, por ejemplo, ha indicado:

> Assuming that the potential experience of individuals calves is not remarkably distinctive, that fear of death is not an impostant factor in their lives, and that the death of the calf does not cause major distress to others, a calf could be killed

[869] Ibid., p. 57.

[870] Raimond Gaita sostendrá una posición semejante. Mantendrá que las vidas de los animales no humanos no tienen significado, por lo que no es posible asesinar a un animal no humano. Esto sería así, dice Gaita, porque estos no son capaces de plantearse los problemas del sentido de la vida (Gaita, *The Philosopher's Dog*, pp. 119-20).

[871] Cigman, "Death, Misfortune and Species Inequality", p. 49.

> after a reasonably enjoyable life, and human beings could still have veal.[872]

Veremos a continuación si el argumento que respalda esta posición es sólido.

5.5.1.2. Objeciones al planteamiento de Cigman

i) De nuevo el argumento de la superposición de especies

El primer comentario que ha de hacerse a este planteamiento no constituye una objeción a este argumento en sí, sino a su utilización con el objeto de defender una discriminación de carácter antropocéntrico. Esto se debe a que, de estar esta autora en lo cierto, el valor de la vida de un gran número de seres humanos sería negado de raíz. Con lo cual, incluso de aceptarse un argumento como el de Cigman, este no podrá ser utilizado para afirmar que las vidas de los seres humanos resultan siempre más valiosas que las de los demás animales. Por el contrario, indicaría que la vida de muchos seres humanos sería más valiosa que la de otros humanos (aunque estos constituyan una minoría) y los demás animales.

En cualquier caso, independientemente de esta cuestión, veremos que los planteamientos al estilo del de Cigman van a ser susceptibles de muy serias objeciones, que conducirán a su rechazo.

ii) Subestimación de las capacidades de los animales no humanos

Antes de entrar en mayor profundidad en el argumento de Cigman nos acercaremos a sus asunciones en relación a las capacidades de los seres no humanos. Seguiremos aquí la exposición de la cuestión que ha realizado Sapontzis.

[872] Cobb, *Matters of Life and Death*, p. 40.

Este autor va a distinguir los siguientes cuatro pasos en la argumentación de Cigman:

1. Solo los seres con capacidad de valorar la vida pueden sufrir el infortunio de la muerte.
2. Solo los seres con capacidad de sufrir el infortunio de la muerte pueden tener un derecho moral a la vida.
3. Los animales son incapaces de valorar la vida por si misma.
4. Por lo tanto, los animales no pueden tener un derecho moral a la vida.[873]

En opinión de Sapontzis, la conclusión a la que llega Cigman resulta extremadamente dudosa, dado que lo son claramente sus premisas. Posteriormente discutiremos las dos primeras, pero en este punto, para comenzar, vamos a pararnos en la tercera. Esta proposición va a ser la que tenga que ver con los presupuestos empíricos del argumento. Hemos visto ya anteriormente que las capacidades de los animales no humanos son a menudo infravaloradas debido a la actitud prejuiciosa con que son vistos. Nos acercamos entonces al caso de los grandes simios empleados en investigaciones en las que se les enseñaba el uso del lenguaje sígnico. En ellas se han obtenido también resultados relevantes en lo que toca a la comprensión y valoración del fenómeno de la propia vida. Así, en el caso de la gorila Koko, uno de los diálogos transcritos en los que esta participa es el que sigue:

> F.[Francine, entrenadora]: ¿Qué pasó en tu cumpleaños?
>
> K.: DORMIR COMER.
>
> F.: ¿No pasó nada especial en tu cumpleaños?
>
> K.: GORILA VIEJA.[874]

[873] Sapontzis, *Morals, Reason, and Animals*, p. 160.

[874] Patterson & Gordon, "En defensa de la condición de persona de los gorilas", p. 99.

Muestra este animal, de este modo, su comprensión no solo del paso del tiempo como fenómeno, sino también, igualmente, de su propia situación con respecto a este, lo cual contradice los presupuestos de los que Cigman había partido. Vemos que otros animales no humanos manifiestan, así mismo, distintas señales de su comprensión del fenómeno de la muerte y su importancia. Comenta Mosterín un ejemplo de esto:

> Los elefantes reconocen la muerte de sus congéneres [...] Ante el cadáver de un elefante, toda la familia de elefantes se detiene y se pone tensa. Primero acercan sus trompas para olerlo, luego palpan y mueven con cuidado los huesos, sobre todo los del cráneo, como si trataran de identificar al difunto. Otras veces, reconocen al muerto y arrojan tierra y hojas sobre sus restos.
>
> Cuando un elefante se muere, toda la manada se preocupa. Si se trata de una cría, su madre permanece junto al cadáver varios días.[875]

De esta suerte, parece que la tercera premisa en el argumento formulado por Sapontzis carecerá de base empírica, viniéndose abajo con ella el resto del planteamiento de Cigman.

iii) La concepción de la muerte como privación refuta la posición de Cigman

Con todo, para responder a otras premisas asumidas en el argumento de Cigman podemos ir más allá en nuestro análisis. Se hace preciso comprobar si efectivamente resulta adecuado el criterio que esta autora defiende para afirmar que la muerte pueda constituir un daño para quien la sufre.

[875] Riechmann & Mosterín, *Animales y Ciudadanos*, p. 123.

Hemos visto durante nuestro examen de los motivos por los que la muerte podía constituir un perjuicio que para que algo malo nos suceda no es necesario que seamos conscientes de que tal hecho nos ha ocurrido y nos ha dañado. Esto era necesario únicamente para que el mal que sufriésemos fuese de carácter intrínseco, pero podíamos padecer otro tipo de daños, si sufrimos un mal extrínseco. De este modo, no es necesario que para que podamos sufrir un daño por algo poseamos el concepto de ese *algo*. Podemos volver para ilustrar esto al caso del regalo robado. En él, como podemos recordar, nuestro vecino nos robaba un regalo sin que lo llegásemos nunca a descubrir. Concluimos que ello nos ocasionaba un mal, pues nos privaba de un determinado beneficio. Ahora bien, no somos conscientes de este: no se puede decir de modo alguno que poseamos la idea de "el-mal-que-me-causó-mi-vecino", ni que tengamos deseos al respecto. Así, si ser consciente de un mal no es un requisito para sufrir tal mal, el hecho de tener conciencia de nuestra muerte no puede ser afirmado como algo necesario para que esta nos pueda afectar (de hecho, hemos visto que ni siquiera aquellos seres que tienen conciencia del daño que la muerte les puede suponer podrán de hecho tener consciencia de ello cuando mueran).

Sapontzis ha emprendido una refutación de la posición de Cigman en esta misma dirección aquí señalada. Acabamos de comprobar, de acuerdo con lo que este ha indicado, que, distinguiendo varios presupuestos en la argumentación de esta autora, teníamos ya razones para dudar del relativo a la imposibilidad de que los animales no humanos puedan valorar su vida. Ahora bien, dejamos de lado en tal momento los supuestos de carácter más general, los introducidos en las siguientes dos premisas:

1. Solo los seres con capacidad de valorar la vida pueden sufrir el infortunio de la muerte.
2. Solo los seres con capacidad de sufrir el infortunio de la muerte pueden tener un derecho moral (o bien, se entiende, un interés moralmente significativo) a la vida.

Pues bien, parece que, a la luz de lo concluido en los apartados anteriores, los presupuestos que constituyen tales premisas van a dejar de resultar defendibles. El argumento de Cigman, que había sido ya objeto de crítica desde la perspectiva de sus supuestos empíricos, queda privado de base también en lo tocante al resto de sus premisas, debiendo ser abandonado por improcedente. Para que un ser pueda sufrir un daño por su muerte no es un requisito necesario la capacidad de reflexionar sobre esta. Esto se deber a que, como vimos, no es preciso tener el concepto de un mal para poder sufrir tal mal. Dado que la muerte es un mal extrínseco que todo ser que tenga la capacidad de disfrute está en situación de sufrir, hay que concluir que la capacidad de poseer los que Cigman llama "deseos categóricos" no es necesaria para tener un interés moralmente significativo en vivir y así sufrir un daño al morir.

5.5.2. El valor de la vida para Singer

La posición de Singer a propósito de la cuestión del valor de la vida ha alcanzado una resonancia considerable, si bien no ha sido siempre adecuadamente considerada (como veremos en su momento). Partirá Singer de un enfoque utilitarista de las preferencias, pero su interpretación de los corolarios que se sigan de este resultará ciertamente controvertida, debido a que, además de asumir este, partirá también Singer de otras consideraciones acerca de los requisitos para que la muerte nos dañe.[876]

[876] Singer ha tratado la cuestión del valor de la vida en distintas obras. Nos centraremos aquí en su aproximación sistemática al tema incluida en su *Ética práctica.* (Para ello se manejarán aquí las dos ediciones de este libro, dado que existen algunas variaciones entre los textos de estas). Véase Singer, Peter, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1984; y la segunda en *Ética práctica*, 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1995).

5.5.2.1. ¿Qué interés en vivir puede tener cada ser?

La opinión de Singer acerca de en qué consiste el interés en vivir va íntimamente ligada a una distinción entre las capacidades que diferentes seres puedan tener. Su planteamiento se ve resumido de forma muy esquemática en el siguiente pasaje:

> Para un ser sin conciencia propia la muerte significa el cese de las experiencias, del mismo modo que el nacimiento significa el comienzo de estas. La muerte no puede estar en contra de un interés por una vida continuada, no más que el nacimiento a favor de nuestro interés en empezar la vida. Hasta este punto, con la vida sin conciencia propia, el nacimiento y la muerte se cancelan; mientras que con los seres con conciencia propia, el hecho de que una vez se es consciente de uno mismo se puede desear seguir viviendo, implica que la muerte provoca una pérdida que el nacimiento de otro ser no puede compensar suficientemente.[877]

Solo los seres dotados de autoconsciencia, dirá Singer, se pueden ver a sí mismos proyectados sobre su futuro, siendo capaces de realizar planes a largo plazo. Estarían incluidos dentro de esta categoría por lo menos un número significativo de mamíferos y quizás otros animales. Una visión así va a ser sostenida, con matices de un tipo u otro, por un número amplio de autores. Así, por ejemplo, Gary Varner sostendrá también esta vision, afirmando:

> Generally speaking, the death of an entity that has desires is a worse thing that the death of an entity that does not.[878]

[877] Ibid., p. 99.

[878] Varner, *In Nature's Interests?*, p. 78.

A su vez, en el caso de seres que no resulten autoconscientes afirma Singer lo siguiente:

> Cuando no se trata de seres conscientes de ser entidades diferenciadas, la maldad de la muerte no dolorosa proviene de la pérdida de placer que implica.[879]

De este modo, vemos que Singer pasa a defender un enfoque indirectamente pluralista, afirmando que habremos de seguir dos distintos criterios diferentes a la hora de efectuar una diferenciación moral. Así, por una parte va a afirmar Singer que la condición para que la muerte de un individuo sea relevante radicará en el hecho de que este posea conciencia de sí; pero, por otro lado, va a apelar a una característica distinta, "la reducción del placer que causa" como aplicable en segundo lugar allá donde la autoconsciencia no entre en juego. De esta manera, en el ámbito de la no autoconsciencia, la capacidad de sufrir y disfrutar constituye el patrón de considerabilidad moral. Así, las vidas de los entes que no experimenten dolor o placer alguno (esto es: los seres no conscientes), carecerán de relevancia por sí mismas. Será este el caso de entidades como los microorganismos, los animales en estado de muerte cerebral artificialmente mantenidos con vida, o los hongos y plantas (en tanto no demostremos la existencia de alguna forma de subjetividad o conciencia en estas, lo cual parece implausible por las razones fisiológicas, conductuales y evolutivas que ya hemos repasado). Esto es así porque, al no haber un ente consciente involucrado en su vivencia, no hay nadie, literalmente, que esté viviendo tal vida, que la esté experimentando. Dice Singer de tal modalidad de existencia:

> Tengo que imaginarme viviendo una vida en la que no hay ningún tipo de vivencia consciente. Una vida tal es un

[879] Singer, *Ética práctica*, 2ª ed., p. 104.

> blanco absoluto; yo no lamentaría de ninguna manera el acortamiento de esa forma de existencia.[880]

Por lo tanto, podemos comprobar que en lo que toca a la consideración de la muerte, Singer distingue tres tipos de seres:

i) *Seres no conscientes*. Dado que estos no pueden tener experiencia de tipo alguno, no pueden sufrir un daño por el hecho de morir, de manera que no es necesario tener en cuenta su muerte (al menos de un modo directo, ha de entenderse).[881]

ii) *Seres conscientes pero no autoconscientes*. Su muerte supone un mal puesto que impide que tengan experiencias positivas, pero este es un mal que puede ser compensado trayendo a la vida a otro ser consciente que pueda tener experiencias positivas del tipo que el primero experimentaría.

iii) *Seres autoconscientes.* Estos son dañados por la muerte porque su preferencia por vivir es frustrada por ella. Tal daño no puede ser compensado trayendo a la vida a otro ser similar.

Aquí resulta importante tener en cuenta que Singer no opina que el hecho de ser autoconsciente sea una razón para que los intereses de un ser sean favorecidos sobre los de otros. Ha habido autores que han defendido tal postura –como Ferré, por ejemplo–.[882] Lo que Singer defiende es que la autoconsciencia es un factor que altera el valor que nuestra vida puede tener para nosotros o nosotras, pero que no

[880] Encontramos este pasaje en la traducción de la primera edición de su *Ética práctica* (en la p. 120).

[881] Indirectamente, sin embargo, su muerte puede ser considerada en relación al modo en que puede afectar a las vidas de otros seres que sí serían conscientes, de acuerdo con la posición de Singer.

[882] Véase Ferré, "Moderation, Morals and Meat", p. 403.

tiene por qué resultar relevante cuando otras cuestiones de interés moral puedan estar en juego –como ocurre en el caso de consideraciones relativas a nuestro sufrimiento. Una posición semejante ha sido mantenida por Attfield. Este ha asumido también la idea de que habrá seres que serán conscientes pero no autoconscientes. Y sostendrá que para ellos la muerte supondrá también una privación, pero de un grado menor a la sufrida por los seres autoconscientes.[883] Ahora bien, hemos de observar que, en línea con lo señalado ya en su momento, Attfield ha indicado a propósito de esto que las capacidades individuales complejas deberían ser consideradas "only where their development or exercise is at stake".[884] Se opone así Attfield a la idea de que la posesión de la autoconsciencia suponga un criterio absoluto que inmediatamente dé mayor peso a los intereses de un ser.

En resumen, lo que de este modo constatamos es que, si bien habíamos partido de una autonomía de la cuestión de la muerte respecto de la del bienestar y malestar, esta acaba por manifestarse como no tan clara. Existe una conexión entre ambas, que se manifiesta al asumirse la relevancia para la cuestión de la reducción del placer ocasionada por la muerte. Lo que ocurre es que tal ligazón es admitida solo de un modo secundario, al dotar de prioridad al otro criterio (que hasta ahora no había sido incluido en el discurso de Singer): la posesión de autoconsciencia.

5.5.2.2. Reemplazabilidad

Vemos así que si bien en lo tocante a la muerte de seres autoconscientes estamos siempre ante algo negativo, cuando nos encontramos frente a seres conscientes pero no autoconscientes, el mal que su muerte ocasiona puede ser equilibrado con un nuevo bien, si propiciamos la aparición de un nuevo ser con capacidades de disfrute equivalentes a las del fallecido. Un gran número de

[883] Attfield, *A Theory of Value and Obligation*, p. 84.

[884] Attfield, Robin, *The Ethics of Environmental Concern*, Basil Blackwell, Oxford. 1983, p. 174.

animales no humanos van a ser vistos, de este modo, como reemplazables, sujetos cuya vida puede ser segada a condición de que se ocasione el nacimiento de otro animal con una posibilidad de disfrute equivalente.

> I do not think that we may kill animals who are not self-conscious *only* if we replace them with new beings. There may be other ways in which killing them will lead to greater overall utility – perhaps by saving the lives of existing beings with a greater interest in continued life. But there must be some justification for an act that will cause the loss of good experience of the being killed.[885]

Todo ello podrá tener, como no es difícil comprobar, importantes consecuencias prácticas. Un autor a quien nos hemos referido ya, Melden, afirmará:

> What a pity it is when the pets die! But they are replaceable.[886]

La concepción objetivizante de los animales que así surge es evidente. Pero esta se extiende más allá del caso de los llamados "animales de compañía": supone, de ser aceptable, una justificación del uso masivo de animales no humanos para todo fin humano, siempre que se cumplan ciertas garantías. Podemos explorar las consecuencias que se derivan de esto. Para ello cabe tomar como punto de partida los apuntes que realizó al respecto Hare. Este defendió una posición semejante a la de Singer (sus opiniones en lo que toca a las cuestiones que estamos tratando han sido reflejadas en sus artículos "The Abnormal Child: Moral Dilemmas of Doctors

[885] Jamieson, Dale (ed.), *Singer and His Critics*, Blackwell, London, 1999, p. 310.

[886] Melden, A.I., *Rights in Moral Lives: A Historical-Philosophical Essay*, University of California Press, Berkeley, 1988, p. 62.

and Parents"[887] y "Why I Am Only a Demi-Vegetarian").[888] Como Singer, es consciente de la posibilidad de incurrir en una discriminación antropocéntrica y de que esta no resulta aceptable. Y explícitamente afirma que rechaza el especismo.[889] Defiende Hare que sus consideraciones afectan a todos por igual al margen de la especie de pertenencia. Y busca aplicar esto a sus consideraciones sobre el modo en que las capacidades que un ser posea determine el trato que reciba. Ahora bien, acepta Hare el argumento de la reemplazabilidad de Singer. Y deriva de este una autorización para el uso de animales no humanos, afirmando:

> It is better for an animal to have a happy life, even if it is a short one, than no life at all.[890]

Por lo tanto, dice Hare, dado que usar animales significa hacer que estos vivan, merece la pena matarlos posteriormente para que su utilización pueda tener lugar: [891]

> Our aim should be to bring about, not that no animals are killed, but that the quantity multiplied by the quality of animal (including human) life is maximized.[892]

---

[887] Hare, R.M., "The Abnormal Child: Moral Dilemmas of Doctors and Parents", in Kuhse, Helga & Singer, Peter, *Bioethics. An Anthology*, Blackwell, Oxford, 1999, 269-72.

[888] Hare, R.M., "Why I Am Only a Demi-Vegetarian", in Jamieson (ed.), *Singer and His Critics*, 233-46.

[889] Ver los citados "The Abnormal Child: Moral Dilemmas of Doctors and Parents" y "Why I Am Only a Demi-Vegetarian".

[890] Ibid., pp. 238-39.

[891] Afirma Hare igualmente en el caso de otros usos de los animales no humanos: "it is hard to be sure –indeed, it is on the face of it unlikely– that complete abstention from eggs and milk will do much for the welfare of animals (it is certainly likely to reduce their numbers)" (ibid., p. 242).

[892] Ibid., pp. 242-43.

Este es un argumento relativamente común a la hora de enfocar el uso de animales no humanos. Frederick Ferré lo defenderá también indicando que este será aceptable si se da la condición de que "the net balance of the life experience of the typical animal being raised is positive".[893] Y Scruton, cuyas defensas del antropocentrismo ya hemos comentado, indicará también, de un modo que parece poco sincero:

> I find myself driven by my love of animals to favour eating them. Most of the animals which graze in our fields are there because we eat them.[894]

Así, vemos que se basa este argumento en la idea de que, aunque luego se les dé muerte, es positivo criar animales para su utilización, dado que ello hará aumentar la suma total de utilidad. Ahora bien, es evidente que ello también ocurriría si, en lugar de animales no humanos, fuesen seres humanos los criados (para su consumo o para cualquier otra finalidad que implicase su muerte prematura provocada). De este modo, la posición de estos autores autorizaría de hecho que los humanos fuesen utilizados para tales fines. En la medida en que esto no se admita, no debe resultar tampoco aceptable el uso de animales como aquí se ha defendido. Lo contrario constituye una posición especista antropocéntrica, que ya hemos visto que es inválida.

Volveremos posteriormente sobre esta cuestión. Pero ahora es preciso dar cuenta del argumento sobre el que se puede sostener la reemplazabilidad y de los motivos que puede haber para aceptarlo o rechazarlo.

---

[893] Ferré, "Moderation, Morals and Meat", p. 399.

[894] Scruton, *Animal Rights and Human Wrongs*, p. 100.

5.5.2.3. Las perspectivas *previa* y *total*

El porqué de la introducción de una idea tan problemática como la de la reemplazabilidad por parte Singer es algo complejo. Nos remite a la búsqueda por parte del australiano de una respuesta para una cuestión controvertida: la de si debemos entender que se da una simetría, con relación a su evaluación moral, entre aquellas situaciones en que podamos promover circunstancias futuras negativas y aquellas otras en que podamos promover circunstancias positivas. Así, el paso que hace que Singer llegue a esta posición está apoyado en una asunción que a él mismo no le parece agradar en lo más mínimo, pero que defiende por la necesidad de que su posición resulte consistente. Esta consiste en la idea de que, al traer al mundo una vida que será placentera, estamos realizando un acto positivo. Se resiste Singer a defender una proposición de este tipo. Pero se verá obligado a su aceptación únicamente como consecuencia del callejón al que le lleva otra conclusión anudada a esta: la de que traer conscientemente al mundo una vida que va a ser infeliz sí es algo estimable como negativo, algo que Singer considera innegable (la influencia de Parfit en este punto es clara).[895] De esta manera, se verá obligado a optar entre dos enfoques posibles: o tomar partido por una posición restringida, que deje de considerar negativamente el provocar que nazcan seres infelices; o hacerlo por un punto de vista más amplio que, para poder condenar tal conducta, tenga que pagar el precio de aprobar como positivo su inverso, esto es, dar pie al nacimiento de vidas que serán felices. La primera será la perspectiva *previa*, que tomará como significativos los intereses de todos aquellos sujetos implicados en la cuestión en el momento en que esta se suscita. La segunda recibirá el nombre de perspectiva *total*, y entrará a considerar los intereses de todos aquellos y aquellas que puedan verse afectados por ella, existan o no en el momento actual, es más, incluso aunque no tengamos la certeza de que vayan finalmente a existir. Más aun, la propia posibilidad de que existan o no es incluida dentro de aquello que será objeto de valoración.

[895] Ver Parfit, *Reasons and Persons.*

La simetría que plantean las dos situaciones descritas fuerza a Singer a tener que elegir. Y va a optar por una perspectiva total, aunque, insistimos, sin gran entusiasmo.[896] Ahora bien, en este punto es en el que se establece de forma más clara la distinción que Singer efectúa entre el trato que a su entender deberán recibir los que distingue como seres autoconscientes y "meramente conscientes". Esta se dá porque, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los seres "meramente conscientes" Singer no admite la reemplazabilidad de las preferencias de los seres autoconscientes. Así, se efectúa una distinción en lo que atañe a la perspectiva adoptada en cada caso. En lo tocante a los seres "conscientes pero no autoconscientes" se adopta efectivamente una *perspectiva total*. Pero no se procede así en el caso de los autoconscientes, para los cuales se asume una *perspectiva previa.* La razón a la que apela Singer para ello radicará en el hecho de que las preferencias experimentadas por estos últimos serán de carácter único e irrepetible, lo que implica que los deseos y planes de cada uno no podrían ser poseídos más que por ellos mismos.

5.5.2.4. La crítica al planteamiento de Singer

La idea de que solo las vidas de los seres autoconscientes son irremplazables y el resto resulta reemplazable va a ser el blanco de toda una serie de graves objeciones. Las examinaremos a continuación.

---

[896] De hecho, en un primer momento sostendrá Singer la opinión contraria. Solo tras múltiples dudas asumirá esta última idea, que significará lo que el propio autor reconocerá como su único cambio de postura importante respecto de la primera versión de *Liberación animal*. En realidad, estamos aquí ante un problema realmente serio, mucho más de lo que podría parecer a primera vista y del que se derivan toda otra serie de consecuencias igualmente contraintuitivas. Nos lleva, por ejemplo, al imperativo de maximizar el número de seres existentes mientras su nivel de vida sea no ya óptimo, ni siquiera bueno o únicamente satisfactorio, sino suficiente para que la suma del valor total agregado ascienda y este se vea, así, maximizado.

Objeciones a la distinción entre seres conscientes y autoconscientes: una diferencia problemática

Una objeción inicial de importancia a la posición de Singer surge de la propia idea en la que esta se basa. La propia distinción entre seres autoconscientes y seres conscientes pero no autoconscientes resulta incierta. Parece que podemos concluir la posesión o carencia de "autoconsciencia" de un modo muy dependiente de la manera en que la definamos. En realidad, este concepto es muy amplio. Cabe distinguir diferentes modos y grados en los que se puede hablar de la consciencia de sí, desde la percepción de uno mismo o una misma como algo distinto del resto del mundo a la consciencia y reflexión sobre el propio hecho de que somos autoconscientes. Así, parece que, más adecuado que hablar de autoconsciencia en un sentido amplio e indefinido, sería determinar con exactitud el tipo de consciencia de uno mismo que consideramos relevante. De lo contrario, caemos en equívocos diversos y en discusiones que descansan en una confusión lingüística previa.

De este modo, en ocasiones se da cuenta de la idea de autoconsciencia de un modo muy estrecho y exigente –que requiera la presencia de una conceptualización extremadamente compleja de la idea de "yo"–. Podemos constatar esto, por ejemplo, en el caso del planteamiento de la cuestión llevado a cabo por Stephen Budiansky. Este ha negado la posibilidad no ya de autoconsciencia, sino incluso de consciencia a los animales no humanos (por el hecho de no tener el dominio de un lenguaje). Esto implica ya necesariamente la ausencia de autoconsciencia. No obstante, continuará dando este autor argumentos para considerar que los animales no humanos tampoco pueden poseer autoconsciencia. Sus criterios a este respecto serán ciertamente estrictos: afirmará que para poder ser autoconsciente es necesario poder desarrollar un pensamiento estratégico complejo, que conciba explícitamente las interacciones posibles entre uno mismo y otros agentes, que tenga en cuenta incluso las distintas posibles estrategias que a su vez los demás agentes puedan

tener.[897] Estos requerimientos parecen a todas luces excesivos. Podemos concebirnos a nosotras o nosotros mismos en nuestra interacción con los demás agentes incluso aunque no podamos realizar un análisis complejo de segundo orden sobre las intenciones de los demás individuos (todo esto al margen de que un gran número de animales no humanos son de hecho capaces de prever de algún modo las acciones de los demás, más aun, necesitan hacerlo si quieren sobrevivir –un babuino precisa conocer si un animal que ocupa un rango superior en el grupo puede irritarse ante su conducta, un antílope necesita saber si un depredador va a atacar, a su vez, el depredador ha de saber anticipar si su potencial presa podrá anticiparse a su ataque y huir…–). En cualquier caso, lo más relevante en este punto es que no es esta la única forma en la que alguien pueda ser consciente de estar existiendo. De hecho, el propio Budiansky reconoce esto (en contradicción con su afirmación de que los animales no humanos no pueden ser conscientes) al indicar:

> Physical self-awareness is pretty much a universal trait among animals.[898]

A este mismo hecho ha apuntado Clark indicando que precisamente un factor necesario para la existencia de los animales conscientes es la que denomina "capacity to locate him – or herself in the world".[899] De este modo cabría plantear que, en la práctica, la consciencia de sí al menos en un cierto sentido resultaría necesaria para que un gran número de animales pudiesen sobrevivir. Ahora bien, podemos incluso ir más allá y plantearnos si no sería en realidad, además, algo que vendría necesariamente implicado por la posesión de consciencia. Cabría preguntarse si el hecho de que seamos conscientes de cualquier cosa no implica necesariamente el percibirse también a uno mismo o una misma como una entidad

[897] Budiansky, Stephen, *If a Lion Could Talk: How Animals Think*, Nicolson, London, 1988, pp. 163-64.

[898] Ibid., p. 164.

[899] Clark, *Animals and Their Moral Standing*, p. 37.

separada que tiene tal experiencia. Parece difícil que si me doy cuenta de algo, me esté dando cuenta únicamente de ese algo y no de que soy yo quien se da cuenta de ello. Clark ha apuntado también a esto, afirmando:

> Consciousness of self seems to me to be inseparable, in a sense, from sentience: to see is to be aware of seeing, not to be so aware is not to have noticed what is before one's eyes.[900]

Y Gary Francione defenderá también este punto de vista:

> In order for pain to exist, some consciousness – someone – must perceive it as happening to her and must prefer not to experience it. That perceiver necessarily has some sense on self because consciousness of a painful sensation, for instance cannot occur as some sort of ethereal experience; a painful sensation can occur only to a being who can have such an experience and who prefers not to do so. The notion that consciousness might exist without self-consciousness suggests that a being might perceive pain without perceiving that the pain was happening to that being, or that a being might perceive pain yet remain indifferent to the experience.[901]

Todo esto no implica que ambos conceptos (consciencia y autoconsciencia) no sean claramente diferenciables, pues sin duda lo son. Ahora bien, esta cuestión es distinta de la pregunta sobre si lo que ocurre de hecho es que ambas capacidades se implican mutuamente. Como estamos viendo, hay argumentos para considerar que esto es lo que en realidad sucede. A ello apuntan consideraciones de hecho relativas a la clase de necesidades que tiene un organismo para continuar con su

[900] Clark, *The Moral Status of Animals*, p. 102.

[901] Francione, *Introduction to Animal Rights*, p. 138.

existencia y los mecanismos que le pueden servir para ello. En un mundo como el nuestro, en el que los animales afrontan de manera constante en su medio natural toda una serie de amenazas para la continuación de su vida, parece muy difícil dar una explicación adecuada de las conductas manifestadas por ellos para su subsistencia si no incluimos en ella una intencionalidad que supone una consciencia de sí. Pero el argumento no se queda aquí, sino que va más allá. La consciencia es una suerte de instrumento que surge en un determinado momento por su utilidad para el mantenimiento de las funciones vitales. Ahora bien, parece que es un instrumento muy poco útil si no va acompañado a su vez del constituido por la autoconsciencia. La consciencia nos proporciona la capacidad de actuar en el mundo, lo cual es enormemente ventajoso para la satisfacción de nuestras necesidades, pero parece que tal utilidad se desvanece si no poseemos una consciencia de nosotros mismos o nosotras mismas como los entes cuyas necesidades se trata de satisfacer. Para que un ser sobreviva, o para que transmita sus genes, lo necesario no es únicamente satisfacer ciertas necesidades: lo necesario es que satisfaga aquellas necesidades que son *las suyas*. De esta forma, vemos que aunque podemos distinguir conceptualmente entre seres autoconscientes y seres conscientes (no autoconscientes) parece que es problemático que de hecho estos últimos puedan existir. Hay fuertes motivos para considerar que la clase de los seres conscientes pero no autoconscientes estaría vacía.

Se puede indicar aquí que no se ha aportado un argumento concluyente para negar definitivamente que puedan existir seres conscientes pero no autoconscientes. Hemos visto que hay razones para considerar que ello haya de ser así, pero, ciertamente, no hemos podido llegar a demostrarlo en rigor. Ahora bien, lo importante a tener en cuenta es que, al introducir tal objeción, lo que hemos hecho fundamentalmente es demostrar que la carga de la prueba descansa todavía sobre quienes quieran probar lo contrario. En otras palabras: no podemos probar que existan seres conscientes pero no autoconscientes.[902] Los argumentos que hemos

[902] Ha de tenerse en cuenta que estamos hablando de unos estados extremadamente difíciles de apresar conceptualmente. Clark ha señalado a este respecto: “I cannot detect by

visto vienen a apuntar que hay motivos para dudar de que sea así. Mientras la cuestión no pueda ser saldada, la postura que parece más razonable pasa, sencillamente, por dejar la cuestión abierta hasta que no dispongamos de pruebas más concluyentes. Como indica de nuevo Clark:

> To transmute my ignorance into a *knowledge* of the negative is beyond my powers.[903]

Vimos ya cuando discutimos los argumentos a favor y en contra de la posesión de consciencia por parte de los animales no humanos que muchos supuestos en relación a las capacidades que estos tienen descansan en inferencias que incurren en la falacia de ignorancia. Algo semejante parece ocurrir aquí. Puesto que carecemos de pruebas para afirmar o negar la posesión de autoconsciencia por parte de un ser, deberíamos abstenernos de afirmar en términos concluyentes cualquiera de tales posibilidades.

> It *may* be that we do not always find such behaviour convincing evidence that they are self-conscious as well as sentient, but I do not think that this is always so [...] nor that our *lack* of evidence amounts to evidence for the opposite.[904]

¿Cuál es la conclusión que deberíamos inferir de aquí? Vemos que en muchos casos no tenemos una certeza directa de si un ser es autoconsciente, pero tampoco

---

introspection that my self-consciousness is verbalized... it is rather a curious sensation as of things giggling out of hearing, or a concomitant perception of kinesthetic factors, such as the position of my head or the pressure of glasses on my nose" (Clark, *The Moral Status of Animals*, p. 102). La dificultad fenomenológica a la hora de apresar tal estado contribuye, junto a las limitaciones de nuestros conocimientos fisiológicos, a que sea tan difícil de reconocer en otros.

[903] Clark, *The Moral Status of Animals*, p. 97.

[904] Ibid., p. 103.

de si no lo es. Y que hay argumentos para considerar que todo ser con la capacidad de sufrir es también autoconsciente. Parece que, en la medida en que no tengamos argumentos concluyentes para afirmar que pueda haber seres conscientes que no son autoconscientes, deberíamos evitar derivar conclusiones morales que requieren la existencia de tales seres. De este modo, parece que hemos de tener en cuenta las consecuencias que es probable que nuestras decisiones tengan, mientras no tengamos evidencias claras de que estas puedan ser de carácter distinto. Así, de no tratar a los seres sintientes como autoconscientes es muy posible que estemos cometiendo una equivocación de graves consecuencias. Hemos de considerar que puede que todos los seres conscientes tengan un interés en vivir y, por lo tanto, tener esto en cuenta.

¿Quién caería en cada grupo?

Por otra parte, a nivel práctico, si asumiésemos la idea de que existe una diferencia entre seres autoconscientes y seres conscientes pero no autoconscientes, tendríamos que definir con claridad qué animales entrarían en cada uno de tales grupos.[905] A este respecto, Attfield negará que los cerdos o los pollos puedan ser autoconscientes.[906] Una respuesta así no parece satisfactoria. Los pollos se relacionan con otros animales del grupo en que se encuentran, reconociendo su propio lugar dentro de este, algo que resultaría absolutamente imposible si no se pudiesen ver a sí mismos como entes distintos. Y los cerdos no parecen tener capacidades menos desarrolladas. Ocurre de hecho que un gran número de seres conscientes manifiestan conductas destinadas al cuidado de sí para cuya explicación la hipótesis más plausible parece la de que son también autoconscientes, al requerir de la atención a la propia integridad física. De modo

[905] Singer no ha clarificado con detalle en ninguna de sus obras qué animales entiende que entrarían dentro de su categoría de "seres conscientes pero no autoconscientes".

[906] Attfield, *A Theory of Value and Obligation*, p. 84.

que incluso aunque aceptemos la idea de que puedan existir seres conscientes y no autoconscientes ocurre que en la práctica hay motivos para creer que la inmensa mayoría de los animales que son utilizados (los vertebrados y un gran número de invertebrados) serán todos ellos autoconscientes.

Objeciones a la idea de la reemplazabilidad

a) La restitución no anula un mal previo

De acuerdo con el argumento de la reemplazabilidad, terminar con la vida de un ser consciente es algo negativo, que no resulta aceptable a no ser que reemplacemos la vida de este con la de un nuevo ser dotado de las mismas capacidades de disfrute que aquel. La pertinencia de esta idea de la restitución no resulta nada clara. En la práctica parece que lo entendemos así: si quito un juguete a una niña entendemos que estoy ocasionando un mal, que no termino de neutralizar si luego le doy otro, y mucho menos aun si se lo doy no a ella, sino a otra niña. Se puede decir que, desde un punto de vista consecuencialista, a diferencia de lo que ocurre desde muchos puntos de vista de corte deontológico, resulta procedente considerar, cuando analizamos moralmente un acto, no solo sus consecuencias inmediatas, sino también aquellas que tendrá a largo plazo. Siguiendo tal lógica, cabe afirmar que ese será el caso que tenemos entre manos, en el que la compensación se desprende de la privación, es causada por ella. Pero algo así parece cuestionable. Habría que mostrar con claridad, para aceptar tal planteamiento, que la compensación resulta inherente al mismo acto con el que se da la privación. De lo contrario, parece que buscamos únicamente una justificación para llevar adelante una acción moralmente inaceptable. Veámoslo mediante otro ejemplo.

El rescate inmoral. Imaginemos que un niño se está ahogando. Observamos la escena, pero estamos situados en un lugar desde el cual

> nos resulta imposible acudir en ayuda del chico. Solo hay alguien que pueda salvarlo, a quien exhortamos para que vaya en su rescate. Sin embargo, la respuesta que este nos da es que, efectivamente, podría salvar al niño, pero que solo lo hará si con posterioridad se le permite abusar sexualmente del niño.

Si se asume que es peor para el niño morir que sufrir abusos sexuales se entenderá que, a fin de cuentas, el resultado final puede ser positivo. Pero, desde luego, esto no significa en modo alguno que la acción de su rescatador pueda ser moralmente aceptable.

Además, esta perspectiva continuaría resultando problemática incluso aunque efectivamente se diese una equivalencia entre los casos en los que un daño no imputable es compensado y aquellos en los que un daño imputable lo es. Parece difícil afirmar que efectivamente el mal del daño ocasionado y el bien de la compensación se complementen y den como resultado una acción moralmente neutra, ni buena ni mala. La evaluación ha de ser distinta. Podemos decir que si nuestra acción no hubiese tenido lugar, la niña a la que le quitamos el juguete habría disfrutado de este durante un tiempo *x*. Pero a esto hay que sumar su disgusto por la pérdida del juguete. La frustración del interés por tener el juguete parece que solo parcialmente se ve compensada por su recuperación. Y parece que tal evaluación resulta igualmente válida cuando analizamos el mal que ocasiona la muerte. Si dejamos que un ser con intereses siga existiendo hacemos posible la satisfacción de sus intereses. Si lo matamos y hacemos que nazca otro con intereses equivalentes hacemos posible la satisfacción de los intereses de este último. Pero, además, ocasionamos algo negativo al frustrar la satisfacción de los intereses del primero. El resultado final en cada caso no es, pues, equivalente. Y ello ocurrirá en el caso de todo ser consciente.

b) Extrañas consecuencias

Por otra parte, guiarnos por un planteamiento como este supone tener que defender posturas realmente inauditas. Por ejemplo, podemos pensar que, en el caso de que alguien hubiese propiciado el nacimiento de una docena de seres, estaría autorizado a matar a ese único número de otros tantos individuos. Ahora bien, si se pasase de tal cantidad, el mal que habría ocasionado sería eliminado si realizase nuevas intervenciones natalistas en el futuro siguiendo tal dirección. Lo cual impedirá que condenemos la muerte ocasionada a cualquier ser consciente aunque no autoconsciente si no conocemos qué anteriores o posteriores nacimientos promocionó o promocionará quien le mató (habría que esperar, pues, antes de evaluar moralmente tal hecho, a su muerte). De modo que aceptar la reemplazabilidad como criterio parece que implica consecuencias difíciles de aceptar, ante las que la posibilidad de realizar juicios morales consistentes intuitivos se dificulta con seriedad. Esta objeción no es en sí concluyente, pero sí problemática para la posición que estamos analizando.

Elección entre perspectivas: simetría o asimetría entre experiencias positivas y negativas

Hay otros problemas notables involucrados en un planteamiento como este. Veámoslo en el caso de otro de los presupuestos en los que descansa el planteamiento de Singer: la simetría entre experiencias positivas y negativas. No está totalmente claro que efectivamente se dé una correspondencia entre estas, como si hubiese un espejo representando la neutralidad a partir del cual bienes y males resultarían equivalentes para el cómputo moral, con la única distinción de llevar un signo “+” o “-” delante. Podría afirmarse que en realidad se da una asimetría entre estas, pues las negativas tendrían una significación mayor. Una posición como esta ha sido sostenida por Kai M.A. Chan, que ha defendido la que

ha presentado como "limited asymmetry between harms and benefits".[907] Defenderá tal posición sobre la base de que crear y frustrar intereses resulta más negativo para nuestras vidas que lo positivo que puede añadir a ellas el crear y satisfacer intereses. Formula así Chan el siguiente principio:

> Contingent Interests Principle, *CIP*: We have full duties not to frustrate or deny the fulfilment of interests, but limited duties to create and fulfill new interests.[908]

Vemos así que toma como punto de partida Chan precisamente la conclusión que se ve forzado a negar Singer (al discutir la idea de si es positivo traer a la vida a alguien que va a ser feliz). Comprobamos que, al tener que elegir entre esta conclusión y renunciar a la simetría entre bienes y males, Singer opta por esto último (una posición en términos teóricos mucho menos radical), mientras Chan toma el camino opuesto.

Quienes defiendan una asimetría como la defendida por Chan pueden pueden plantearnos varios ejemplos en su defensa:

i) *Gozo y sufrimiento conjunto*. Pongámonos en la situación de tener que elegir entre: a) ocasionar conjuntamente un intenso e inefable gozo a un individuo y un tremendo sufrimiento a otro, equivalente en magnitud a tal gozo; y b) evitar que ocurran ese gozo y ese sufrimiento. Parece que la segunda alternativa es más aceptable; de hecho, la primera parece moralmente reprobable. La idea aquí es que el disfrute de uno no compensa el padecimiento del otro.

ii) *Nueve contra uno*. Asimismo, pensemos en el recurrido ejemplo de los nueve sádicos que obtienen un gozo inefable torturando a un décimo. Contrastémoslo con otra situación en que podamos, privando de un cierto gozo

[907] Chan, Kai M.A., "The Golden Rules and the Potentiality Principle: Future Persons and Contingent Interests", *Journal of Applied Philosophy*, 21, 2004, 33-42, p. 36.

[908] Ibid., p. 38.

grandioso a un individuo, paliar el sufrimiento notable de otros nueve. En principio, parece que la evaluación de ambos ciertamente variará, y que el primer caso será para muchos inaceptable, mientras el segundo no tendría por qué serlo. Por supuesto, cabría hacer alguna puntualización al respecto, pues debemos tener en cuenta que para que el símil opere de manera válida los bienes y los daños deberían resultar de algún modo equivalentes, lo que supone que cada uno de los sujetos implicados los ha de considerar así. Con todo, el sufrimiento del torturado parece que cuenta más que el beneficio que obtienen los demás.[909]

iii) *Distribución temporal de bienestar*. Consideremos, finalmente, qué clase de distribución de bienestar y sufrimiento desearíamos en nuestra propia vida. Jamie Mayerfeld ha puesto este otro ejemplo mediante una comparación entre dos vidas posibles. En una de ellas experimentaríamos un nivel de bienestar más o menos estable, mientras que en la otra el 55% de nuestra existencia sería muy feliz y el 45% muy desgraciada. De este modo, la suma total de nuestro bienestar a lo largo de esta segunda vida resultaría, de media, mayor que la que tendríamos en el primer caso, pero al precio de padecer un sufrimiento notable durante gran parte de ella.[910] Este último ejemplo puede, en cierto sentido, parecer el más débil: podríamos indicar que si, después de todo, preferimos una existencia como la primera, es que realmente la suma del bienestar que experimentamos en esta superaría a la de la segunda. Si bien, por otra parte, cabe responder que precisamente ello es lo que mostraría que el sufrimiento resulta más relevante que

[909] Esto supone de hecho una dificultad para la idea de la agregación, pues nos encontramos aquí con el problema de que si seguimos agregando sujetos que disfruten con la tortura de un individuo tendrá necesariamente que llegar un punto en el que sus intereses sumados sobrepasasen a los de este. El único modo en que esto puede ser de otro modo pasa por entender que estamos ante intereses inconmensurables. Esta idea tiene la consecuencia de que no todos los intereses pueden ser ya sumados en un cómputo común, y algunos de estos pasan a resultar "triunfos" sobre otros.

[910] Mayerfeld, Jamie, "The Moral Asymmetry of Happiness and Suffering", *Southern Journal of Philosophy*, 34, 1996, 317-38, p. 329.

el bienestar, en la medida en que, aun estando presente en menor medida, tiene un peso mayor que inclina la balanza a favor de su eliminación.

Obsérvese que la idea que acabamos de discutir muestra que cuando hablamos de asimetría entre lo positivo y lo negativo podemos hacerlo en dos sentidos. Podemos indicar que la eliminación del sufrimiento ha de resultar prioritaria en cuanto tal, como un principio normativo a seguir. O podemos, simplemente, afirmar que, aunque tal posición no tiene necesariamente que ser tomada, lo que en términos prácticos ocurre es que el sufrimiento es algo que efectivamente resulta de mayor relevancia para los seres que lo experimentamos que el disfrute. Esto haría que en nuestra evaluación final de los intereses los negativos resultarían prioritarios. La primera tesis da prioridad a la eliminación del sufrimiento independientemente del resultado de la evaluación de su peso que hagamos.[911] Y resulta mucho más comprometida. Los ejemplos que hemos visto pueden sugerir la asimetría evaluativa, que refleja la segunda tesis. Pero no tienen por qué llevarnos propiamente a asumir la asimetría normativa, que se expresa en la primera tesis (esto al margen de que en el caso del primer ejemplo podemos considerar que lo relevante resultaría el hecho de que estamos ante distintos sujetos, de modo que se causa una injusticia). Ello es algo que lleva a que al menos el segundo y el tercero de los casos presentados arriba puedan ser respondidos mediante una apelación al aumento de la utilidad marginal cuando estamos ante situaciones de sufrimiento. En este sentido, la apelación a un mayor peso del sufrimiento no implicaría realmente abogar por dar prioridad a este, sino, como hemos dicho, únicamente hacernos eco del mayor peso que este tiene de hecho. Sin embargo, como ha apuntado de hecho Mayerfeld, este recurso no siempre soluciona esta cuestión a favor de la supresión de sufrimiento, pues puede haber

[911] Podemos denominar a estas tesis “normativa” y “evaluativa” respectivamente dado que la primera conlleva la adopción de una determinada posición normativa que la segunda no implica necesariamente y dado que la segunda adopta una posición sobre el resultado que cabe esperar que nuestra evaluación del peso de los distintos intereses pueda tener.

situaciones en las que sea más difícil ayudar a quienes están sufriendo, de modo que con los mismos recursos podamos conseguir un montante de valor mayor si aumentamos la felicidad de otros en lugar de paliar el sufrimiento de estos.[912]

Con todo, es preciso tener en cuenta que los problemas no remiten aunque se acepte la idea de una asimetría entre sufrimiento y bienestar. Esta puede también llevar a plantear posiciones que pueden resultar contraintuitivas, como la defendida por Benatar.[913] Este argumenta como sigue: la presencia de dolor es negativa, así como la de placer es positiva. Sin embargo, tal simetría no continúa cuando lo que pasamos a evaluar no es la presencia, sino la ausencia de tales experiencias. En opinión de Benatar, la ausencia de dolor es positiva, pero la de placer resulta neutral, con lo que el resultado final de la no existencia es siempre positivo. Esto lleva a concluir, tras una evaluación general de la cuestión, que la existencia conlleva un resultado final peor que la no existencia. Así, la existencia no merece la pena.

La mayoría tiende a ver esta idea como difícil de aceptar. De este modo, el argumento de Benatar puede ser utilizado, de hecho, como un contraargumento contra la idea de la asimetría. Es de interés, pues, comprobar si este puede ser rebatido sin renunciar a la idea de la prioridad del sufrimiento.

Hay varios modos de argumentar con este fin, pero la mayoría de ellos no van a tener éxito:

i) Podríamos, en primer lugar, indicar que tenemos un interés en existir que Benatar no tiene en cuenta. Pero, ante esto, el seguidor de la posición de Benatar podrá decir en su defensa que nosotros y nosotras ya existimos, y que tenemos un interés en existir que no tendríamos si no hubiésemos nunca comenzado a existir (interés que distorsiona, podría indicarse, nuestra visión de las cosas).

ii) Por otra parte, podrían referirse aquí los argumentos que hemos visto con anterioridad indicando que aquello que nos libra de algo negativo sería un bien

[912] Ibid., p. 324.

[913] Benatar, "Why Is Better Never to Come into Existence", pp. 345-55.

extrínseco, y lo que nos libra de algo positivo un mal extrínseco. Benatar rechaza esta objeción. Asume que la privación de placer no puede considerarse un mal si no hay un sujeto que puede experimentarlo. Y en este caso, a la vez que se impide que un sujeto experimente un bien, se imposibilita que exista el propio sujeto. No solo se ocasiona aquello que podría constituir una privación, sino que se evita, a la vez, que se den las condiciones necesarias para que efectivamente ello pueda implicar una privación, con lo que en opinión de Benatar la posibilidad de que haya presente daño alguno desaparece.

iii) Finalmente, cabría sostener que, aun admitiendo que el sufrimiento tenga prioridad sobre el disfrute, rechazándose así la idea de la simetría, no está claro que la ausencia de disfrute sea neutral.[914]

Sin embargo, hay otro argumento que sí resultaría concluyente en este punto: Benatar deja de lado el hecho de que, como hemos visto extensamente con anterioridad, la mayoría consideramos que a lo largo de nuestra vida las cosas positivas superan a las negativas, con lo cual se da una asimetría fáctica que echa por tierra su argumento.

Como vemos, pues, tenemos razones (aunque podamos decir que no son concluyentes) para cuestionarnos que podamos establecer sin más matizaciones la existencia de una simetría entre experiencias positivas y negativas.[915]

---

[914] Se puede así llegar a una posición intermedia que, aun sin aceptar la prioridad de la eliminación del sufrimiento sobre la promoción del bienestar, dé a la primera mucha más importancia.

[915] Otra crítica habitual que se ha presentado a las posiciones de este tipo consistiría en indicar que centrarnos únicamente en la eliminación del sufrimiento conduciría a una situación indeseable, pues al abandonar la promoción de lo puramente positivo se dejaría de lado un factor importante para la felicidad de los seres sintientes. En cualquier caso, hay que tener en cuenta que la apelación a la asimetría no resultaría necesariamente una negación de toda atención a la promoción de bienestar, sino únicamente la asignación de una cierta prioridad a la eliminación del sufrimiento (prioridad cuyo grado dependería de la posición en concreto que asumiésemos en cada caso). Puede ser que haya efectivamente

5.5.2.5. Los motivos para un trato diferenciado a seres autoconscientes y "meramente conscientes"

Dos perspectivas a un tiempo

Otro punto en el que un planteamiento como el de Singer va a poder ser cuestionado será su distinción entre aquellos seres que podrán ser reemplazables y aquellos que no podrán serlo. Cabrá indicar a este respecto que, de hecho, en el caso de los seres autoconscientes pueden esgrimirse las mismas razones para aceptar la reemplazabilidad que Singer defiende en el caso de aquellos que sean conscientes pero no autoconscientes. Ciertamente, si acabamos con la vida de un ser consciente pero no autoconsciente y hacemos que otro exista, la satisfacción de las preferencias del primero se ve sustituida por la creación y satisfacción de nuevas preferencias poseídas por el segundo (asumimos aquí que podemos hablar de seres conscientes pero no autoconscientes solo para poder continuar con el argumento). Ahora bien, ¿qué ocurre en el caso de los seres autoconscientes? En este caso, siguiendo la misma lógica podremos decir que la frustración de las preferencias de un ser autoconsciente se compensaría con la satisfacción de preferencias que serían poseídas por aquel nuevo ser autoconsciente que lo reemplazaría. Aquí surge una cuestión importante: ¿podemos considerar del mismo modo las preferencias de seres autoconscientes y las de seres conscientes pero no autoconscientes? ¿O hay algo que torna a las primeras, pero no a las segundas, irrepetibles? Volveremos sobre esto con posterioridad. Pero es preciso antes explicar que ello no puede suceder porque consideremos que en un caso hemos de adoptar una perspectiva previa y en el otro una perspectiva total. Daremos cuenta de esto a continuación.

Los mismos motivos que operan a la hora de optar por una perspectiva total en el caso de los seres conscientes pero no autoconscientes funcionan también en el

---

una asimetría en este punto, sin que el evitar lo intrínsicamente negativo tenga una prioridad completa sobre la promoción de lo intrínsecamente positivo.

de los autoconscientes. En lugar de hablar de la posibilidad de traer al mundo a seres infelices solo tenemos que pensar en la de hacer que existan seres cuyas preferencias complejas no puedan ser satisfechas. Así, apuntamos al lugar donde la argumentación de Singer parece menos sólida: el hecho de que se reserve solo a unos seres la aplicación de una perspectiva total y, en consecuencia, de la reemplazabilidad. La argumentación que da Singer, basada en la irrepetibilidad de las preferencias de tales individuos, resultaría, en todo caso, una defensa a la hora de vérselas con los imperativos de la perspectiva total, pero no para el mantenimiento de una perspectiva previa. Pues, de hecho, las preferencias de los seres que aún no han venido a este mundo serán igualmente irrepetibles una vez que vivan. Más aun: las preferencias posibles de aquellos seres que podrían existir serían también irrepetibles si se hiciesen finalmente ocurrentes. De este modo, una dualidad de perspectivas como la aquí trazada se viene abajo. Persson ha argumentado en este sentido, indicando que, si aceptamos la idea de la reemplazabilidad, la apelación a las preferencias de los seres autoconscientes no puede servir para limitar su aplicación, pues

> it does not exclude that a similar person with *more satisfiably* preferences would.[916]

Dirá Persson sobre esto:

> Your creating somebody with a preference which is satisfied is doing something good, just as is satifying an existing preference, the failing to do this is doing something bad, just as is ensuring the frustration of an existing preference.[917]

[916] Persson, Ingmar, "Peter Singer on Why Persons Are Irreplaceable", *Utilitas*, 7, 1995, 55-66, p. 59.

[917] Ibid.

Parece, pues, que no cabe excluir la satisfacción de ciertas preferencias en base a su posesión por cierto tipo de individuos. Ante esto responde Singer:

> Mientras que la satisfacción de una preferencia ya existente es algo bueno, no hay razones para pensar que el conjunto formado por crear y más tarde satisfacer una preferencia sea equivalente.[918]

Ahora bien, una vez que Singer afirma esto, la respuesta es inmediata. Si ello es así, tendrá que serlo en el caso de todas las preferencias, también en el de las de los seres no autoconscientes. Por lo tanto, tendríamos que rechazar una perspectiva total también en el caso de estos. No hay motivo para tratar de forma diferente las preferencias de los seres autoconscientes y las de los meramente conscientes. Así, si la creación y satisfacción de las preferencias de quienes aún no existen ahora equivale a la satisfacción de los que ahora existen de hecho en unos casos, tendrá que equivalerlo también en otros. Ha de serlo tanto en el caso de los seres que no son autoconscientes como en el de los que lo son.

Podríamos pensar que aun aceptando esto los individuos no autoconscientes continúan sin tener una preferencia por no morir a tener en cuenta si no aceptamos una perspectiva total. Pero podemos recordar aquí el motivo para no aceptar esto. Debemos recordar que la forma de hacer coherente el utilitarismo de las preferencias con el utilitarismo experiencialista pasa por interpretar también como preferencias intereses de los que no somos conscientes. No cabe indicar que ciertos seres no puedan tener preferencias hacia lo que les pase por no ser conscientes de sí mismos. De ser este el caso, consideraríamos que no podemos tener preferencias hacia aquellos estados de hecho que nos puedan beneficiar o perjudicar que no podamos prever con antelación. Si ello fuese así, el propio utilitarismo de las preferencias dejaría de ser una teoría plausible, pues no podría explicar por qué podemos experimentar beneficios o perjuicios inesperados, hacia los cuales no

[918] Singer, *Ética Práctica*, 2ª ed., p. 100.

podíamos tener deseos previos. Sin embargo, parece que en casos como estos sí tenemos interés en que las cosas ocurran de un modo y no de otro. El utilitarismo de las preferencias puede dar cuenta de esto indicando que nuestras preferencias surgen de modo inmediato en tales situaciones. Conforme a esto, tener una experiencia negativa supone poseer una preferencia en su contra, y tener una experiencia positiva, una preferencia a favor. Esta explicación parece virtualmente imprescindible para que cualquier teoría preferencialista resulte aceptable.

La conclusión, en definitiva, parece que solo puede ser o el rechazo de una perspectiva o el de la otra. Si nos quedamos en la total, habrá de ser con todas las consecuencias, que serán las mismas para los seres autoconscientes y para los que no lo son. Si, por otra parte, preferimos mantener las garantías aportadas por la permanencia de la perspectiva previa, estas deberán ser aplicables a todos y todas, también por igual.

Autoconsciencia y agregación

Como es sabido, de acuerdo con la teoría utilitarista hemos de entender que el valor, ya del gozo y el sufrimiento, ya de las preferencias de los distintos individuos, es agregativo, esto es, susceptible de ser cuantitativamente considerado en conjunto en el cómputo moral. Tal idea está en la raíz misma de la concepción utilitarista de lo correcto. Conforme a estas, en cada decisión moral los distintos intereses deben ser agrupados y su peso ponderado. Singer, obviamente, acepta esta concepción agregativa, pues si le preguntamos cómo actuar en el caso de que las preferencias de los individuos autoconscientes entren en conflicto va a apelar directamente al principio agregativo. (Por ejemplo, si yo quiero escuchar música a alto volumen y el resto de vecindario prefiere dormir, sumará las preferencias de todos mis vecinos para compararlas a las que yo tengo, con el resultado final de que, o bien las suyas, o bien las mías, saldrán perdiendo en tal cómputo).

Ahora bien, Singer vulnera el principio de agregación en un caso en particular donde sus consecuencias le parecen difíciles de aceptar: el de la posibilidad de

intercambiar el valor de las preferencias de un individuo autoconsciente vivo por el de las de otro aún no nacido. Una operación de este cariz parece inconsistente con el resto de su planteamiento. La agregación no debe estar reservada a ciertos intereses, sino a todos. Un principio ético no puede ser invocado o rechazado en función de las consecuencias a las que nos lleva: de ser aceptado ha de serlo con todas las secuelas que ello implique. Para evitarlas en este caso, Singer tendría que haber dado marcha atrás en lo que concierne al postulado que las implicaba: la idea de que la vida de un ser resulta reemplazable por la de otro ser susceptible de experimentar un bienestar equivalente.

Preferencias más complejas

Hemos visto ya, en definitiva, que la distinción entre individuos autoconscientes e individuos conscientes pero no autoconscientes resulta cuestionable. Pero debemos analizar la razón aducida por Singer para realizar una distinción de tal tipo: la posesión, por parte de los seres autoconscientes, de preferencias irrepetibles, debido a su mayor complejidad. Se trataría de ver si tal diferencia entre el carácter de los deseos manifestados por los seres de un tipo y de otro efectivamente puede resultar moralmente relevante.

Pueden apuntarse dos cuestiones respecto de esto:

i) Es cierto que la complejidad de nuestros deseos los hace peculiares e irrepetibles. Sin embargo, hay algo anterior que los hace únicos y particulares, diferentes a los de los demás de forma indepediente de su complejidad; y este es, simplemente, el hecho de que son *nuestros* deseos, esto es, de que son poseídos por nosotros o nosotras.

ii) La complejidad, como mera cuestión de grado que es, resulta apreciable según sea el punto de vista del que partamos. Concibamos, para entender esto, un ser hipotético dotado de una capacidad de experimentar deseos inimaginablemente complejos y variados. Para este, al ser sus propias preferencias su referente

comparativo, nuestros deseos podrían aparecer también como identificables entre si, por distintas e irreducibles que las consideremos quienes los tenemos. De acuerdo con esto, ¿por qué razón no iba tal ser, de proceder guiado por una creencia en la relevancia de la complejidad, a elevar el listón de la consideración moral hasta dejarnos por debajo de él?[919]

Parece así que habría motivos para considerar que la mera complejidad no constituye un factor que establezca de forma clara una diferenciación moralmente relevante entre diferentes preferencias.

La preferencia por la vida

Cabe hacer un último comentario sobre una posición como la que Singer adopta sobre la valoración de la vida de los animales. Esta irá en línea con otros apuntes realizados con anterioridad sobre la infravaloración de las capacidades de los animales no humanos, y se dirigirá en este caso a las preferencias que estos manifiestan. En este caso, nuestra observación tendrá como objeto el interés que muchos de estos manifiestan por seguir vivos. Se indicó, al dar cuenta de los distintos motivos por los que la muerte nos puede dañar, que la muerte frustra tal preferencia por vivir y constituye, por ello, un daño para quienes poseen tales preferencias. Y constatamos de modo cotidiano la presencia de conductas que claramente reflejan comportamientos guiados por esta fuerte preferencia.

Vimos que para tener un interés en vivir no resulta necesario desearlo de hecho. Un ser puede tener una preferencia por vivir incluso sin ser consciente de

[919] Este ejemplo guarda similitud con el del "monstruo de la utilidad", presentado por Nozick (véase Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 41). La diferencia radicaría en que aquí lo que se cuestionaría sería no el principio de agregación de la utilidad, sino la idea de que el grado de la complejidad de las preferencias sirve para establecer un umbral con respecto a la relevancia de estas. Volveremos más tarde sobre la cuestión del "monstruo de la utilidad".

ello. Podríamos cuestionar esto afirmando que uno no puede tener una preferencia sin ser consciente, si no del propio hecho de tener tal preferencia, al menos del objeto de la preferencia. Para tener un interés en vivir, sostendríamos entonces, necesitaríamos al menos ser conscientes de que tendremos una vida. Esta idea no parece, sin embargo, convincente. En la medida en que algo puede dañarnos o beneficiarnos sin que lo sepamos, la vida o la muerte puede ir a favor o en contra de nuestras preferencias incluso si no sabemos que es así. El problema en cuestión aquí sería, pues, qué seres tienen una preferencia por tener experiencias positivas que la muerte puede frustrar. Y muchos animales no humanos manifiestan una conducta que viene a mostrar esta, lo que implica que tienen un interés en vivir.

5.5.2.6. Conclusión respecto de la posición de Singer con relación al problema de la muerte

Hay varias razones para mantener un punto de vista, en lo que toca a los requisitos para ser dañado o dañada por la muerte, diferente del presentado por Singer, y para no defender la reemplazabilidad. El planteamiento de Singer resulta problemático en varios puntos:

i) En primer lugar, la propia distinción entre ser consciente y autoconsciente parece, en términos prácticos, controvertida.

ii) En segundo lugar, incluso aceptando tal distinción resultaría ciertamente problemático diferenciar en la práctica qué seres caerían dentro de cada grupo.

iii) En tercer lugar, parece que no puede tener éxito el intento de apartar a las formas de vida autoconscientes de las consecuencias concluidas para las meramente conscientes, esto es, la adopción de la llamada *perspectiva total* y la aceptación de la reemplazabilidad.

iv) En cuarto y último lugar, también la apelación a la complejidad de las preferencias de los seres autoconscientes resulta un criterio que parece relativo y no relevante.

De esta manera, a la vista de lo dicho hasta aquí, deberemos derivar los siguientes requisitos para una visión más adecuada del problema de la muerte, que evite los problemas señalados:

a) La relevancia para el establecimiento del valor de la vida de las posibilidades de pérdida para cada individuo que la muerte supone.

b) La invalidez como criterio para distinguir a quién daña la muerte de la distinción entre formas de vida autoconscientes y meramente conscientes.

c) La afirmación de la capacidad de experimentar sufrimiento y bienestar como el límite verdaderamente relevante en tal sentido.

d) La consecuencia, derivada de lo anterior, de que una aceptación de la agregabilidad del valor de las vidas tendrá iguales efectos en el caso de seres autoconscientes y meramente conscientes. Lo mismo sucederá respecto de la adopción de una perspectiva previa o total (o cualquier alternativa a estas). E igualmente con la admisión del argumento de la reemplazabilidad, si bien existen fuertes razones para rechazar este.

De esta manera, para concluir, quedaría rebatida, también cuando consideramos el daño de la muerte, la exclusión moral de los animales no humanos.

5.5.2.7. Acusación de especismo y acusaciones especistas: las críticas a Singer

Los posicionamientos de Singer de los que acabamos de dar cuenta han sido criticados desde dos posturas distintas y, de hecho, opuestas. Una acusará a Singer desde un punto de vista especista. La otra, en contraste, sostendrá que el propio Singer asume un punto de vista especista. Las veremos a continuación, comenzando por esta última.

a) La acusación de especismo

Por una parte, podemos encontrar a autores y autoras como Dunayer, que criticarán lo que tacharán de posicionamientos antropocéntricos en el planteamiento del australiano. Dunayer (que hará extensivas sus críticas a autores y autoras como Regan o Pluhar) ha atacado con dureza la posición del Singer, afirmando que sería una forma de "nuevo especismo" (una noción que ya se ha presentado anteriormente). Con este término, a lo que se viene a referir esta autora es a las posiciones que a su entender, pese a cuestionar de alguna forma discriminaciones especistas, continuarían sosteniendo estas de un modo u otro, si acaso más limitado. Veremos a continuación si estas críticas tienen base o no.

a.1) La posición explícitamente mantenida por Singer

La posibilidad de cuestionar si la posición adoptada por Singer sería realmente antiespecista surge sobre todo a la luz de su propuesta respecto al problema de la muerte. Va a preocuparse especialmente el australiano de evitar que su planteamiento pueda ser leído en tal clave. Así, afirmará:

> Para no ser especistas debemos permitir que los seres que son semejantes en todos los aspectos relevantes tengan un derecho similar a la vida, y la mera pertenencia nuestra propia especie biológica no puede ser un criterio moralmente relevante para obtener este derecho. Aun así, dentro de estos límites podríamos mantener, por ejemplo, que es peor matar a un adulto humano normal, con capacidad de autoconsciencia, de planear el futuro y de tener relaciones significativas con otros, que matar a un ratón que, presuntamente, carece de todas estas características [...] Cualesquiera que sean los criterios que escojamos, sin embargo, tendremos que admitir

> que no se ajustan con exactitud a la línea divisoria que separa nuestra especie de las demás.[920]

Vemos así que Singer es claro en este punto. La línea que distingue a los que él asume que son seres con un interés en vivir y los que no lo son no coincide con los límites del grupo humano. Habrá individuos que no pertenezcan al grupo humano que, en su opinión, tendrán tal interés, y humanos que carezcan de él. El argumento de Singer, al menos explícitamente, no parece ser especista. Con todo, hay motivos para no dejar la cuestión así saldada y continuar analizando su posicionamiento en mayor profundidad. Cuando lo hacemos, vemos que hay dos circunstancias en base a las que cabría sostener la acusación de que el planteamiento de Singer en este punto sería antropocentrista.

a.2) Consideraciones sobre otros posicionamientos implícitos de Singer

i) *Puntualizaciones desiguales en el caso de humanos y no humanos*. A pesar de las serias consecuencias implicadas por el argumento de la reemplazabilidad, Singer introduce estipulaciones que limitan estas, tanto en el caso de los animales no humanos como en el de los humanos. Por ejemplo, dirá acerca de la cuestión del infanticidio:

> Hay algunos niños discapacitados que nacen con patologías tan graves que los médicos no tratan realmente de mantenerlos con vida. Permiten que se mueran, esencialmente mediante un negligencia benigna. Pero eso puede ser un proceso muy lento. En mi opinión, si esa decisión está justificada –y pienso que puede estarlo– entonces no debemos simplemente permitir que el niño muera por una negligencia. Con el consentimiento y apoyo de los padres, aconsejados por

[920] Singer, *Liberación animal*, p. 55.

> los médicos –y solo por ellos– pienso que estaría justificado ayudar a que se muera ese niño. Sería justificable dar los pasos activos para poner fin a la vida de ese niño de manera más rápida y más humana que permitiendo que la muerte le llegue por deshidratación, hambre o una infección no tratada.[921]

Una puntualización como esta puede parecer que matiza su posición significativamente. No se afirma aquí abiertamente que los bebés podrían ser matados sin problema a condición de que otro niño fuese traído al mundo. La posición que se adopta es muchísimo más moderada. Se asume que la muerte del niño es aceptable cuando este vaya a vivir una existencia lastimosa (o, igualmente indicará Singer, si no va a vivir una vida buena –aunque no sea terrible– y en su lugar pueda posteriormente nacer otro niño cuya vida vaya a ser más feliz).

En el caso de los animales no humanos introduce Singer otras condiciones que impedirían su cría y reemplazo: en concreto, la idea de que con esto se promovería su consideración como meros objetos. Singer no aprueba en términos prácticos la muerte de animales no humanos no autoconscientes, sobre la base de que ello puede llevar a que otros animales autoconscientes puedan ser sometidos a sufrimiento.

Lo cierto es que esta última parece una provisión menos fuerte que aquellas aducidas en el caso de los humanos, donde el argumento de Singer es más cauteloso. Las matizaciones planteadas al argumento de la reemplazabilidad no parecen iguales en ambos casos: las que operan cuando hay humanos implicados resultan más estrictas. Obsérvese que, mientras en el caso de los animales no humanos lo que se discute es su uso para fines humanos, en el caso de los humanos (básicamente recién nacidos) se llevan a cabo discusiones relativas al bienestar general que la continuación de su vida puede implicar, pero no tocantes a su utilización. Esto no implica una toma de partido antropocéntrica de forma explícita,

[921] Singer, Peter, "Una Entrevista", in *Una vida ética: escritos*, Taurus, Madrid, 2000, 365-75, p. 368.

pero, en honor a la verdad, sí parece mostrar una cierta diferencia en lo que toca a la atención prestada a unos y otros. Quizás debamos dejar aquí la cuestión abierta, aunque la desigualdad de las estipulaciones apuntada parece inclinar la cuestión a favor de la presencia de una cierta parcialidad.

Una conclusión indeterminada como la anterior ha de variar, sin embargo, en el caso de Hare. A pesar de que este suscribe matizaciones para los casos humanos como las de Singer, no introducirá las que este maneja en el caso de los demás animales. Más aun: aportará argumentos para justificar su uso que no presentará cuando sean humanos los implicados. Como vimos anteriormente, no hace referencia Hare en este punto a lo indicado por el argumento de la superposición de especies. Hare hablará continuamente de los animales no humanos como seres potencialmente utilizables, pero nunca hace referencia a los usos parejos que se podrían dar de los seres humanos. Ello pese a que es claro que tal práctica es directamente inferible de los principios que propone Hare y de que, como ya se comentó, explícitamente manifiesta Hare su intento de huir de posiciones especistas. Su argumento habría de recomendar igualmente el proporcionar un trato semejante a seres humanos, por lo menos a aquellos dotados de capacidades semejantes a las poseídas por aquellos animales no humanos cuyo uso indica Hare que sería aceptable.[922]

Como vimos ya en su momento, una vez que hemos rechazado el especismo, no puede mantenerse una oposición a la tesis de la reemplazabilidad de las vidas solo en aquellos casos donde su aplicación altere intereses humanos. Si aceptamos los planteamientos de Hare y Singer sobre la reemplazabilidad, esta ha de operar no solo en el caso de los animales no humanos o de los niños nacidos con minusvalías, sino en el de todos los recién nacidos en general.[923] El rechazo de esta

[922] Es de resaltar el hecho de que, en su respuesta a Hare, tampoco Singer hace un desarrollo claro criticando este aspecto. Singer, Peter, "A Response", pp. 322-27.

[923] Podemos pensar en varios motivos diferentes para tal mutismo. Es posible que ni Singer ni Hare se hayan dado cuenta de que, dado que ambos afirman rechazar el especismo, las mismas consideraciones han de regir en el caso de los animales no humanos y de los seres humanos que posean características moralmente relevantes

consecuencia habrá de implicar un abandono de la posición teórica que la posibilita: la idea de que es necesario ser un sujeto autoconsciente para que nuestra muerte nos dañe, y la consiguiente tesis de la reemplazabilidad.

ii) *Un criterio hecho bastante a la medida de un arquetipo humano.* Junto a lo ya dicho parece que aún se puede señalar otro aspecto distinto. Hemos visto que, desde el momento en que, como señala Singer, la línea de la autoconsciencia no coincidiría con la de la especie humana, su perspectiva no resultaría calificable de especista, quedando en ese punto libre de esta acusación. Sin embargo, cabe afirmar que, aunque sin hacerlos coincidir con los límites de especie, los criterios que afirma Singer como relevantes de algún modo se adecuan mucho a aquellos que cumpliría el paradigma de ser humano. Se ajustan bastante a aquellos que entenderíamos necesarios para que el arquetipo normalmente considerado de ser humano pudiese vivir una buena vida. A pesar de que luego otros animales puedan también cumplir los requerimientos necesarios, estos parecen diseñados teniendo en mente esta idea centrada en nuestro punto de vista humano.

De ahí que quepa plantear que Singer, si bien deja atrás toda una serie de posiciones definidoras del antropocentrismo, refleja todavía algunas de las ideas

---

coincidentes conforme a los criterios que estos dos autores han planteado. Ello es de extrañar, sobre todo en el caso de Singer, que ha prestado atención especial a estas cuestiones. Por otra parte, puede haber quien piensen que ambos autores sean conscientes de tal dilema pero prefieran silenciarlo. Conforme a esto, se consideraría que no han sabido resolver tal dilema, y que por tanto prefieren no plantearlo, aun a pesar de no haber abandonado las posiciones que llevan a él. O, tal vez, que pese a ser conscientes de que lo que dicen respecto de la reemplazabilidad de los animales no humanos es aplicable también a los seres humanos, hayan optado por no airear demasiado esta conclusión para evitar la esperable reacción de hostilidad que ello suscitaría, que podría impedir que su planteamiento hallase eco. En realidad, lo que parece es que simplemente no han considerado que el argumento sea tan relevante, además de probablemente haber asumido que la situación del consumo de humanos no es probable que tenga lugar, y creer que resulte poco relevante para su presentación como ejemplo.

ligadas a este, al margen de que pueda arrastrar o no diferencias de trato de corte antropocéntrico. Podemos indicar que no es en sí antropocéntrico defender un cierto criterio moral que no se pretende que acote al grupo humano. Pero el hecho de que este venga a coincidir a grandes rasgos con aquellos que comúnmente son esgrimidos en defensa del antropocentrismo lleva a que nos preguntemos si no hay todavía aquí en funcionamiento ideas tomadas del pensamiento antropocéntrico. Posiblemente esta sea la respuesta más precisa que podamos dar a la pregunta sobre si su planteamiento es o no antropocéntrico.[924] Singer, al igual que Hare, no renuncia explícitamente a la coherencia de su enfoque, pues no plantea de manera manifiesta una diferencia de trato basada en el hecho de pertenecer a la especie humana. Una crítica a su posición en ese sentido iría desencaminada. Sin embargo, comprobamos que de manera implícita, el planteamiento que defienden ambos autores sí supone un trato diferente en la práctica. Una vez que observamos con detenimiento la posición que defienden parece que no queda otro remedio que tener que concluir que es así. De manera que la crítica de Dunayer puede encontrar una cierta base a la luz de lo que hemos visto hasta aquí. En cualquier caso, resulta claro que la posición de Singer no puede ser denominada antropocéntrica en el sentido estricto del término: en todo caso, podrá sostenerse que es, de acuerdo a la terminología que hemos introducido, una posición basada en asunciones típicamente antropocéntricas.

Todo esto en lo que toca al antropocentrismo. Ahora bien, incluso aunque su posición no fuese tildada de antropocéntrica, si los argumentos que se han dado aquí contra la idea de la reemplazabilidad son acertados, habrá que concluir que la posición de Singer carecería de justificación. Ambas cuestiones pueden estar ligadas, pero ello no tendría por qué ser algo necesario.

[924] No debemos olvidar que no se trata de una cuestión baladí. Si Singer mantiene posiciones que pueden ser vistas como basadas en consideraciones antropocentristas, ello va a tener consecuencias importantes, especialmente al ser Singer una figura con una audiencia enormemente amplia.

b) Las acusaciones especistas

En el segundo frente se distinguirán aquellos autores interesados en el modo en que la teoría de Singer afecta no en general a humanos y no humanos, sino exclusivamente a los primeros. De hecho, ha sido en este punto donde sus planteamientos han suscitado más polémica, al haber puesto de manifiesto el hecho de que toda una serie de seres humanos (como es el caso de aquellos nacidos sin cerebro, o con este grave e irremediablemente dañado) carecen de una facultad como esta –con lo que las consecuencias para ellos serían las formulables para cualquiera ser consciente mas no autoconsciente–. Y, más allá, por otras consecuencias que se derivan de su posición (aunque Singer no las haya defendido explícitamente). Una vez presentado el argumento de la reemplazabilidad, en la medida en que los niños recién nacidos no sean autoconscientes parece claro que estos tendrían que ser reemplazables.

Todo esto ha sido el motivo de una crítica muy exaltada contra Singer (esta se podría haber extendido también a Hare, pero este, al haber difundido en un grado mucho menor su posición en estas cuestiones en concreto, se ha visto por tal motivo libre de gran parte de las acusaciones recibidas por el australiano). Tales críticas han llegado a tomar forma en la censura de sus posiciones y hasta momentos de violencia física contra el propio Singer.[925] Esto resulta obviamente condenable por la forma de tal ataque, ya no solo moralmente repudiable sino incompatible con una discusión razonada. Pero no termina aquí lo llamativo del caso: resulta chocante que quienes lo han contradicho en este punto no han defendido en modo alguno una alternativa más coherente que la suya. Todo lo contrario: si nos aproximamos al punto de vista mantenido por muchos de quienes han criticado la posición de este autor, encontramos que las críticas le han llovido desde posicionamientos netamente inconsistentes. Muchos de los más fuertes ataques efectuados contra este autor en lo referente a sus consideraciones sobre la valoración de los intereses de los fetos o de los niños y niñas recién nacidas con

[925] Véase Singer, *Una vida ética*.

problemas físicos o de salud muy graves han venido de quienes luego suscriben posiciones coincidentes con la suya, o incluso mucho más desconsideradas con los individuos afectados, cuando estos son animales no humanos. Tal contraste no deja de llamar la atención por la contradicción que refleja. Ello es así porque, en este punto, estamos en todo momento ante una idea común (la reemplazabilidad de las vidas no autoconscientes), que es simplemente aplicada a distintos casos (la muerte provocada de animales para su consumo o la de niños recién nacidos). Oponernos solo a algunas de las aplicaciones, y no a todas, constituye una posición contradictoria, que solo es entendible si lo que ocurre es que mantenemos nosotros mismos o nosotras mismas un prejuicio de especie. Un ejemplo de tal confusión lo tenemos en la crítica a que somete Alfredo Marcos –cuya defensa del antropocentrismo ya hemos visto– a las posiciones de Singer. Lo que podemos ver a continuación que escribe ejemplifica el tipo de ataque desinformado y pobre que sus críticos comúnmente plantean al australiano. Marcos dirá:

> Quien no haya leído los textos de Singer es posible que dude de que un moralista reputado pueda combinar la sensibilidad más exquisita ante el sufrimiento animal y la más irresponsable de las cegueras ante el valor de la vida humana, especialmente la vida de los más débiles.[926]

Así presentado el texto se presta a ser interpretado del modo más equívoco. Y es que, efectivamente, presta una gran atención Singer al sufrimiento de los animales no humanos, pero en ningún caso en un grado mayor del que le presta al de los seres humanos, sean débiles o no. En realidad, parece manifestar aquí Marcos la convicción de que la vida humana estaría dotada de un valor singular por el mero hecho de ser humana, pero sin afirmar en ningún momento un respeto de ese tipo por las vidas de los demás animales. Es más, Marcos se basa en la aplicación al caso humano del criterio de la reemplazabilidad de Singer y Hare para atacar el cuestionamiento que el primero hace del especismo. Así, al preguntarse

[926] Marcos, *Ética Ambiental*, p. 115.

por la consideración moral de los animales, Marcos responde desdeñando la cuestión, ya que las ideas de quien presenta como uno de sus defensores, Singer, serían "extravagantes, insensatas, falsas y peligrosas".[927] Por supuesto, no hay absolutamente nada de extravagante, de insensato ni de falso en una idea como la de que el interés por no sufrir debe ser considerado equitativamente al margen de quien lo posea (sea, pues, un sujeto humano o no), idea que Singer suscribe. Y esta idea es peligrosa solo para los privilegios de quienes se benefician de la discriminación de los animales no humanos. Para los propios animales no humanos, lo peligroso es su discriminación, no el rechazo de esta. Y en lo tocante a la reemplazabilidad, hemos de convenir en que la argumentación que sigue Singer para llegar a ella es comprensible y no absurda, aunque la rechacemos mediante otros argumentos que se nos muestren como más convincentes.

Ahora bien, desde el momento en que emprende Singer una crítica del antropocentrismo (al margen de las puntualizaciones que hemos presentado al respecto) no debe extrañar que vaya a ganar muchas antipatías. Ahora bien, como hemos visto hasta aquí, no hay ningún motivo que pueda ser defendido para justificar el antropocentrismo, o para negar la validez del argumento ("abstracto", en opinión de Marcos, aunque no emprenda la labor de rebatirlo) de la superposición de especies. Ante esto, la única razón que llega a plantear este para poder aplicar tales calificativos a ideas como la que hemos comentado es asociándolas al planteamiento de Singer respecto de la reemplazabilidad de la vida. Esto resulta claramente falaz, pues no hay ningún vínculo necesario entre ambas ideas (rechazo del especismo y defensa de la reemplazabilidad), como hemos visto mediante distintos argumentos en apartados anteriores. En realidad, la posición de Marcos adolecería de problemas muchísimo mayores que los que podamos reconocer en un planteamiendo como el de Singer (vimos ya en su momento que su intento de justificar el antropocentrismo incluye toda una serie de errores argumentativos y termina en fracaso). Hemos comentado que a la propuesta de

[927] Ibid., p. 112.

Singer le podríamos tal vez achacar un sesgo antropocéntrico no explícito: en el caso de autores como Marcos este aparece explicitado con claridad meridiana.

5.6. Casos de conflicto entre las vidas de distintos sujetos

A la luz de lo que hemos visto hasta aquí, podemos comprobar que la capacidad de disfrutar es lo que condiciona que la muerte nos dañe. De este modo, todos aquellos seres que posean esta capacidad tienen un interés en vivir. No hay, por tanto, motivo alguno para establecer una distinción en este punto aludiendo a motivos que no determinen o no vengan determinados por tal característica. Ahora bien, al margen de esto, puede ocurrir que, ocasionalmente, nos encontremos en trances en los que la defensa de las vidas de distintos individuos entre en conflicto. En estos, nos veríamos obligados a elegir entre salvar la vida de un sujeto o la de otro, cuando ambos tienen un interés en vivir. De esta manera, cabría pensar que el interés en vivir de los animales no humanos, aunque tendría que ser considerado, debería contar menos que los intereses similares poseídos por seres humanos. Podría pensarse que esto constituiría una justificación para la experimentación con animales no humanos, pues estaríamos ante el choque entre intereses disimilares. Sin embargo, esta idea resulta enormemente cuestionable. Será problemática no solo si adoptamos un enfoque no consecuencialista, sino también desde toda una serie de posiciones consecuencialistas no agregacionistas. Y, por supuesto, implicaría que similares medidas podrían ser tomadas en el caso de seres humanos cuyo interés en vivir pudiese ser considerado inferior al poseído por otros. Todo esto dejando de lado el hecho de que la gran mayoría de los experimentos con animales no humanos en el ámbito biomédico no tienen como fin salvar vidas humanas (así como el problema de que nos encontraríamos ante daños reales frente a beneficios hipotéticos).

En cualquier caso, independientemente de lo controvertido de la posibilidad de derivar conclusiones como la arriba señalada, la cuestión resulta de interés, en la medida en que tal vez podría llevarnos a cuestionar los resultados obtenidos hasta

el momento. De manera que efectuaremos a continuación un examen de este problema. Para ello, exploraremos las posibilidades que tenemos de encontrar un patrón que nos pueda servir de guía a la hora de tomar en casos de conflicto entre vidas. Veremos de qué distintas alternativas disponemos, y los argumentos que pueden ser planteados para asumir o rechazar cada una de ellas, examinando las consecuencias prácticas que de ello se deriven. Finalmente, analizaremos, a la luz de las conclusiones que hayamos podido inferir, las posiciones al respecto de Regan y Mark Rowlands, que han llevado a cabo una diferenciación entre el daño padecido al morir por los animales no humanos y los humanos.

5.6.1. Posibles enfoques

Hay distintos puntos de vista susceptibles de ser asumidos en lo referente a la cuestión de cómo actuar cuando las vidas de distintos seres con un interés en vivir entran en conflicto. Y es que en este punto podemos adoptar una perspectiva "comparativa" o "no comparativa" en función de dos distintas variables:

a) Los efectos sobre la totalidad de los implicados (bien de forma directa: el número de individuos en situación de morir o ser salvados; bien de forma indirecta: posibles consecuencias posteriores derivadas de cada desenlace).

b) Lo estimables que puedan ser las distintas vidas.

La primera cuestión pondera el daño que puede ocasionarse en cada caso a un nivel supraindividual. La segunda, lo hace a nivel del individuo.

De acuerdo con esto, y dependiendo del modo en que las distintas posibles respuestas a estas cuestiones sean combinadas, surgirán las siguientes posibles perspectivas:

i) No comparativa absoluta.

ii) No comparativa a nivel supraindividual y comparativa a nivel individual.

iii) Comparativa a nivel supraindividual y no comparativa a nivel individual.

iv) Comparativa a nivel tanto supraindividual como individual.[928]

Si esto fuese todo, dar cuenta de las distintas dimensiones desde las que abordar el problema no guardaría excesiva complejidad. Sin embargo, la cuestión se va a complicar todavía más por el hecho de que dentro de cada una de las distintas posiciones comparativas hay distintos factores que pueden entrar en juego. Así, podrán surgir posiciones muy variadas en función del modo en que se combinen los distintos criterios susceptibles de entrar en juego. Veamos, pues, cuáles pueden ser estos. Los exploraremos en cada uno de los dos niveles indicados (supraindividual e individual).

5.6.2. Nivel supraindividual

Hay dos variables básicas en función de las cuales puede realizarse una comparación a nivel supraindividual en un caso de conflicto entre vidas: el número de individuos directamente afectados (aquellos que morirán si no los salvamos) y las repercusiones que tenga con posterioridad cada posible desenlace. Es necesario analizar cada una de estas por separado:

5.6.2.1. El número de individuos afectados

En muchas situaciones de conflicto entre vidas no tenemos que decidir entre salvar la vida de un individuo u otro, sino la de un cierto número de individuos por

[928] La denominación “comparativa absoluta”, que parece sugerir la simetría con la no comparativa, parece poco procedente. Esto es así dado que en una comparación podrían entrar multiples factores, y aquí únicamente han sido considerados algunos de ellos como relevantes.

una parte y otro número de individuos por otra. ¿Cómo debemos actuar en estos casos?

Hay posiciones que mantienen que en tales conflictos el número no debe contar en absoluto. Defienden que todos los individuos deben tener las mismas oportunidades. De modo que, conforme a esto, debemos arrojar una moneda al aire para ver a qué grupo debemos salvar, independientemente de si hay cien (o un millón de) individuos en uno de ellos y solo uno en el otro. Esta perspectiva ha sido defendida por J.M. Taurek. Presenta un caso en el que debemos decidir si salvar (dándoles una medicina que necesitan), por un lado, a cinco individuos, o, por el otro, a un solo individuo (de modo muy significativo, Taurek se refiere a este último como "David", siendo el único al que da un nombre). Afirma:

> 1) Here are six human beings. I can empathize with each of them. I would not like to see any of them die. But I cannot save everyone. Why not give each person an equal chance to survive? Perhaps I could flip a coin. Heads, I give my drug to these five. Tails, I give it to this one. In this way I give each of the six persons a fifty-fifty chance of surviving. Where such an option is open to me it would seem to best express my equal concern and respect for each person.[929]
>
> 2) to have an equal concern for each miner requires that we not let the numbers count.[930]

Rechazará así Taurek que tengamos que optar por salvar al grupo mayor. Al obrar así no estaríamos dando las mismas oportunidades a todos los implicados. Taurek rehúsa la afirmación de que ello implicaría evitar el peor resultado. Indica al respecto:

---

[929] Taurek, J.M., "Should the Numbers Count?", *Philosophy & Public Affairs*, 6, 1977, 293-316, p. 303.

[930] Ibid., pp. 300-1.

> The claim that one ought to save the many instead of the few was made to rest on the claim that, other things being equal, it is a worse thing that these five persons should die than that this one should. It is this evaluative judgment that I cannot accept. I do not wish to say in this situation that it is or would be a worse thing were David to die and these five to continue to live. I do not wish to say this unless I am prepared to qualify it by explaining to whom or for whom or relative to what purpose it is or would be a worse thing.
>
> I grant that for each one of the five persons, it would be worse were David to survive and they to die than it would be if David were to die and five to survive. But, of course, from David's perspective the matter is otherwise. For him it would be a worse thing were he to die.[931]

Por esta razón indica que salvar al grupo mayor no puede ser considerado una solución conforme a una consideración igualitaria de intereses:

> Can such policy be thought [...] to reflect an equal concern for the survival of each[?][932]

Esta postura, sin embargo, no ha recibido muchos apoyos. Parece que la mayoría defenderemos que el número de individuos implicados en cada lado debe contar. Asumiremos que una comparación aquí sí resulta pertinente, debido al contraste patente entre el daño que significa la muerte de cien individuos y la de un solo individuo (si el daño que la muerte supone es más o menos el mismo para cada uno de ellos). Parfit, por ejemplo se ha opuesto a la posición de Taurek, afirmando:

> Taurek ends with this remark. Suppose we save the larger number. This would not 'reflect an equal concern for

[931] Ibid., p. 304.

[932] Ibid., p. 316.

> the survival of each.' It would be like giving priority to saving the rich [...] This is not so. If we give the rich priority, we do not give equal weight to saving each. Why do we save the larger number? Because we *do* give equal weight to saving each. Each counts for one. That is why more count for more.[933]

Regan ha esgrimido también este argumento para criticar la visión de Taurek. Ha señalado que

> to treat the several members of the group as if they constituted a single individual, which is what we would be doing if we allowed a single coin toss to decide their collective fate, is itself dramatically at odds with Taurek's injunction to take their individual prospective losses seriously.[934]

De acuerdo con esta visión, atender a la individualidad de cada cual implicaría tener en cuenta los números. Cada individuo contaría para el cómputo final a realizar.[935]

---

[933] Parfit, Derek, "Innumerate Ethics", *Philosophy & Public Affairs*, 7, 1978, 285-301, p. 301.

[934] Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 1983, p. 301.

[935] Una respuesta a Taurek en esta línea ha sido dada también por Lang. Este ha partido de la diferencia entre lo que llama la "injusticia en la selección" ("*selection unfairness*") y la injusticia en los resultados ("*outcome unfairness*"). Según el argumento de Lang, Taurek, al preocuparse únicamente por evitar la injusticia en la selección, dejaría de lado la injusticia en los resultados (véase Lang, Gerald, "Fairness in Life and Death Cases", *Erkenntnis*, 62, 2005, 321-51).

5.6.2.2. Repercusiones derivadas de cada posible desenlace

Otro criterio que podemos tener en cuenta tiene que ver con los efectos a mayores que nuestra decisión puede tener. Aparte del daño que puede sufrir un ser que muere, otros individuos pueden resultar también afectados por su muerte. Y esto puede ser tanto para bien como para mal. Asimismo, tales efectos pueden tener lugar a nivel individual (por ejemplo, si contamos el daño o beneficio que la muerte de alguien causa a sus conocidos o a rivales) o estructural (si quien muere es un personaje cuya desaparición repercute en la vida de numerosos individuos no de forma directa, sino por alterar condiciones en el estado de cosas que afectan a estos). En realidad, hasta los intereses de aquellos o aquellas que decidimos salvar en un conflicto entre vidas pueden verse afectados por la muerte de quien no es rescatado (puede ser que se trate de amigos, o de enemigos, o que el rescatado sea un romaní o un judío alemán en 1931 y el que muere sea Hitler).

La cuestión aquí, pues, es: ¿deben ser tenidos en cuenta todos los intereses implicados en conflictos entre vidas?

Quienes piensen que todas las consecuencias de nuestras acciones deben ser tenidas en cuenta defenderán esto, claro está. De este modo, no solo tendremos que pensar en quienes tenemos frente a nosotros o nosotras en el momento de tomar la decisión: los intereses de todos los que puedan ser indirectamente afectados o afectadas deben ser también ponderados. Y si el daño que otros sufrirán indirectamente a partir de nuestra decisión es la muerte debemos ver la situación como un problema que, de hecho, equivaldrá al que hemos tratado en el punto previo. Sus vidas necesitarían ser consideradas al igual que las de aquellos directamente implicados o implicadas. Por otra parte, no debemos olvidar el hecho de que, desgraciadamente, la muerte de algunos puede ser positiva para otros (especialmente en un mundo como este en el que vivimos en la actualidad, en el que la competición y hasta el enfrentamiento a todos los niveles es una norma). Quizás consideremos que esto no debe ser tenido en cuenta. Pero si ello es así habremos de poder explicar el por qué de tal asimetría entre lo positivo y lo negativo.

Habrá también quienes mantengan que todo esto es injusto (esta ha sido una posición defendida básicamente desde perspectivas deontológicas, aunque su aceptación no es necesaria ni siquiera desde estas). Regan ha afirmado así que la posición que él mantiene

> categorically denies that side effects are relevant considerations for determining when it is justifiable to override the right of the innocent not to be harmed.[936]

De acuerdo con esta idea, un individuo no debería ser peor tratado o considerado porque su muerte tenga un impacto menos negativo en otros.

Por otra parte, la decisión que podamos tomar podría ser una que se comprometiese con ambas posiciones, teniendo en cuenta los efectos indirectos ocasionados por la muerte de un sujeto pero de un modo secundario. Con todo, esto sería probablemente insatisfactorio para quienes defiendan un enfoque consecuencialista (y también para bastantes que sostengan un enfoque deontológico). Quienes acepten estas posiciones defenderán que los intereses de todos los afectados y afectadas deben ser tenidos en cuenta, y si dejar morir a un individuo significará que otros mueren también y somos conscientes de ello, entonces en la práctica estaremos dejándoles morir a todos ellos o ellas.

Habrá quienes indiquen contra esto que no estamos siempre al tanto de dónde llegarán las consecuencias de nuestras acciones, de modo que tenemos que trazar la línea en alguna parte. Con todo, tales afirmaciones pueden ser también respondidas indicando que la línea debe ser trazada en el punto al que podemos suponer que se extenderán los efectos de nuestra decisión, no simplemente alrededor de los individuos cuya vida está en juego (aunque en muchos casos podemos estar solo al tanto de las consecuencias que su muerte tendrán para estos y no para nadie más).

Por lo tanto, en lo que toca a la cuestión de si el daño que otros individuos sufrirán debe ser tenido en cuenta en casos de conflictos entre vidas, estamos de

[936] Regan, *The Case for Animal Rights*, p. 312.

nuevo tratando con un punto en el que diferentes teorías chocan. De cualquier modo, en lo que atañe a nuestra investigación sobre el especismo, la decisión que tomemos no necesita tener ninguna consecuencia significativa. Debemos concluir simplemente lo que hemos ya advertido hasta aquí: cualquiera que sea la posición que aceptemos, debemos seguir manteniéndola independientemente de quiénes sean afectados o afectadas por ella, y de la especie a la que pertenezcan.

Hay quien puede decir que como los humanos viven en sociedad y tienen fuertes vínculos sociales este factor les daría una razón para desconsiderar a los demás animales. Este argumento, sin embargo, es cuestionable. Muchos humanos viven aislados de otros individuos (y no es preciso ir a tierras desiertas para buscarlos: este es, paradójicamente, un fenómeno muy común en las grandes ciudades hoy en día). Además, muchas muertes de animales no humanos tienen serias consecuencias para otros también: si matamos a una osa con dos oseznos dependientes de ella estaremos definitivamente dañándoles a ellos también. (De hecho, hay algo aquí que debe ser tenido en cuenta. Si matamos a una madre humana con dos hijas quizás estas puedan todavía ser criadas por otros parientes. O, si ello no es así, por alguna institución. Sufrirán, obviamente, la pérdida de su madre, pero aun así podrán sobrevivir. Pero lo más seguro es que esto no ocurra en el caso de los oseznos, que probablemente morirán).

Quedan por considerar las repercusiones de carácter estructural. En el caso de estas sí que da la impresión de que es mucho más probable que la muerte de humanos tenga mayores consecuencias que la de otros animales. Con todo, incluso en este caso hemos de pensar que pueden darse excepciones a esta tendencia general. Por ejemplo, la muerte de determinados animales no humanos en ciertas condiciones, al salir a la luz, ha tenido una enorme repercusión en lo relativo a las actitudes sostenidas hacia determinadas prácticas en las que se usan animales no humanos, lo que como consecuencia ha implicado cambios que han afectado a la vida de muchos de estos.

En este punto, hay que indicar que si aceptamos esta posición y no parece que haya consecuencias apreciables podemos derivar una conclusión interesante. Podríamos actuar simplemente eligiendo salvar al individuo que prefiramos (por la

razón que sea: simpatía, los posibles problemas que nos conllevase salvar a cada individuo, o cualquier otra). De hecho, podríamos también actuar de este modo si los intereses de otros individuos que estuviesen implicados fuesen menos significativos que los que pudiésemos tener en salvar a un individuo u otro. La razón para esto es simple: nosotros y nosotras somos también sujetos con intereses propios, de modo que estos deberían ser también tenidos en cuenta del mismo modo. (Y, en todo caso, podemos también elegir tirar una moneda al aire si no conocemos los intereses de ningún otro individuo afectado por nuestra decisión y si no tenemos ningún interés en que se salve o no a alguno de los individuos implicados).

Esta última posición ha sido defendida por Taurek. Para aproximarnos a su punto de vista necesitamos volver al caso presentado por él, en el que teníamos que elegir entre salvar a David o a otros cinco individuos implicados. Taurek había afirmado:

> I cannot imagine that I could give David any reason why he should think it better that these five strangers should continue to live than that he should.[937]

Asumiendo esto, Taurek presenta el siguiente argumento:

> If it would be morally permissible for *B* to choose to spare himself a certain loss, *H*, instead of sparing another person, *C*, a loss, *H'*, in a situation where he cannot spare *C* and himself as well, then it must be permissible for someone else, not under any relevant special obligations to the contrary, to take *B*'s perspective, that is, to choose to secure the outcome most favorable to *B* instead of the outcome most

[937] Taurek, "Should the Numbers Count?", p. 300.

> favorable to *C*, if he cannot secure what would be best for each.[938]

Por lo tanto, Taurek concluye que, aunque no tenemos razón para afirmar de un modo objetivo que una vida debería ser salvada en perjuicio de otra (incluso si hay números implicados en la cuestión), podemos decidir a quién salvar de acuerdo con nuestras preferencias.

5.6.2.3. Diferentes combinaciones a nivel supraindividual

Vemos que hay distintas posiciones sostenibles en lo que atañe a las cuestiones que hemos planteado. En base a los posibles modos en los que estas pueden ser combinadas, encontramos que en el ámbito supraindividual hay, pues, cuatro distintas alternativas que podemos sostener:

i) Debemos considerar el número de individuos afectados pero no los efectos indirectos de la decisión, como mantiene Regan.

ii) Debemos tener en cuenta los efectos indirectos pero no el número de los individuos involucrados. El punto de vista de Taurek será un caso de esta posición.

iii) Podemos considerar ambas circunstancias.

iv) Podemos rechazar considerar cualquiera de estas circunstancias.

De entre todas estas opciones, la que presenta Taurek parece la menos aceptable, dado que al considerar el modo en que otros individuos son dañados estamos introduciendo en cierto modo los números, en la medida en que nos contamos también a quienes tomamos la decisión (los agentes susceptibles de rescatar a unos u otros). Esto, pese a que precisamente tener en cuenta los números es algo que él había rechazado. Una posición así parece difícilmente consistente (y

[938] Ibid., p. 301.

en, realidad, esconde un planteamiento en función del que es la preferencia del agente moral la que determina la decisión a tomar).

5.6.3. Nivel individual

5.6.3.1. La perspectiva no comparativa

A nivel del individuo cabe, para empezar, defender un enfoque que no deje lugar para comparaciones en relación a qué vida resulta más susceptible de ser disfrutada, más valiosa o más merecedora de ser vivida en modo alguno. Conforme a esta posición, no hay modo en que podamos afirmar una diferencia de prioridad entre salvar cualquiera de las vidas en conflicto observando cómo serían tales vidas en el futuro. No podemos o no debemos efectuar comparaciones de este tipo. La razón para esto sería, como Cavalieri indica, que

> for each being, its own life is everything. In this sense, it is impossible to make comparisons: be it a child with Down's syndrome, a celebrated academic, a poor used-car salesman or a dog, death means the end of everything.[939]

Sería así arbitrario actuar favoreciendo a un individuo u otro. Tendremos, pues, que actuar de manera que demos las mismas oportunidades de sobrevivir a todos los individuos involucrados. De modo que la forma de proceder será dejar la decisión a los dictados de la suerte de modo totalmente imparcial y con iguales posibilidades de salir beneficiados para todos. ¿Cómo puede hacerse esto? Mediante un mecanismo tan simple como echar una moneda al aire.

A la vista de lo que vimos al considerar por qué la muerte es un mal, parece que esta posición, llevada hasta sus últimas consecuencias, es difícil de sostener. El motivo es que la muerte nos daña en función de ciertas circunstancias relativas al

[939] Cavalieri, *The Animal Question*, p. 113.

disfrute de nuestra vida. Si uno de los individuos implicados en el conflicto no tiene perspectivas mínimamente significativas de poder disfrutar la vida parece que dejar que otros mueran en su lugar no sería lo más adecuado.

5.6.3.2. La perspectiva comparativa

Muchas personas encontrarán inaceptable el enfoque no comparativo. Afirmarán que no todas las vidas merecen lo mismo la pena. Algunas de estas son más valiosas para los individuos que se encuentran en conflictos entre vidas que otras. No tener esto en cuenta significa dejar de lado factores que son de una relevancia enorme para decisiones de este tipo. Quienes defiendan esta idea propondrán, pues, que, en casos de conflicto entre vidas, el grado en el que cada vida merezca la pena ser vivida deberá ser indagado y comparado. Sin embargo, pueden surgir diferencias en lo concerniente al tipo de criterios a tener en cuenta para realizar una comparación de este tipo. Pueden tomarse varios principios como guía. En cada caso, estos podrán ser aceptados o no. Veámos lo que indica cada uno.

5.6.3.2.1. Lo que la muerte impide vivir (1): la calidad de la vida

El primer factor en función del cual podemos establecer una distinción comparativamente relevante tiene que ver con la posible calidad de vida que cada individuo implicado en conflictos como los que estamos analizando puede tener en el futuro. Se asume que debemos optar por salvar a quienes vivirían una vida más deseable de no morir en el momento en que tomamos nuestra decisión.

Ahora bien, entre los criterios que normalmente son citados para mantener una posición de este tipo es habitual encontrar aquellos que tienen que ver con un criterio que hemos analizado ya con anterioridad: la posesión de determinadas

capacidades intelectuales complejas. Veamos, pues, los enfoques que defienden esta idea.

Capacidades intelectuales complejas

Los modos en los que se ha defendido un vínculo entre capacidades intelectuales complejas y calidad de vida han sido muy diversos. Cavalieri ha analizado esta cuestión ofreciendo una panorámica muy amplia de los diferentes posibles puntos de vista al respecto. Los repasaremos a continuación (atendiendo en gran medida a la clasificación que propone esta autora).[940]

[940] Distingue Cavalieri entre enfoques cualitativos y cuantitativos. Los primeros defenderán que hay diferencias de tipo entre el valor que pueden tener diferentes vidas que no pueden ser reducidas a variaciones en grado. Habría, pues, diferentes tipos de vidas de acuerdo con su valor. A su vez, las teorías cuantitativas defenderán que no hay tal diferencia categórica de tipo. Sostendrán, sin embargo, que hay diferencias de grado entre lo valioso que puede ser vivir distintas vidas. Podemos intentar justificar la existencia de tal diferencia (en grado o cualidad, dependiendo de cuál sea el enfoque que asumamos) a partir de una comparación entre las posibilidades que cada individuo tiene en relación a su vida futura. Cavalieri cita dos ejemplos de defensas de un enfoque cualitativo: la de Mill y la de Frey (véase Mill, *Utilitarianism*, capítulo 2, en particular X 209-17; y Frey, R.G., "Autonomy and the Value of Animal Life", *The Monist*, 70, 1987, 50-63). Su perspectiva será diferente, sin embargo: mientras Mill afirma que preferiríamos tener una vida típica humana a la de un animal no humano, Frey afirma que sería objetivamente mejor vivir una vida como la típicamente humana a una como la de un animal no humano. El enfoque cuantitativo estaría representado, por ejemplo, por Singer, que propondrá para defenderlo un método subjetivo que recordará al de Mill. Aunque hay una diferencia conceptual entre las teorías cualitativas y cuantitativas, el modo en que proceden sus argumentos es bastante similar en sus versiones tanto objetivas como subjetivas, y así lo es, por tanto, el modo en que pueden ser analizadas y evaluadas (de ahí que hayamos optado por examinarlas de modo conjunto). Véase Cavalieri, *The Animal Question.*

a) Enfoques centrados en el valor de la vida en sí misma

Desde ciertas posiciones se afirma que la posesión de unas capacidades intelectuales complejas torna nuestra vida más valiosa. En línea con este punto de vista, Thomas Auxter se refiere a la complejidad de un ser como una circunstancia relevante en sí misma:

> It is wasteful to sacrifice a more highly organized being when a lesser being will do.[941]

La mayoría veríamos esto razonable si creyésemos que fuese a afectar el modo en que ambos seres pudiesen disfrutar su vida. Y es que por calidad de vida lo que comúnmente entendemos es lo positiva que tal vida puede ser para el individuo que la vive. Las características a las que apelamos para efectuar estas comparaciones han de resultar, así, relevantes para ello. Sin embargo, lo que las posiciones de este tipo defienden es algo distinto. Ven una vida como buena o mala en sí misma, en función de ciertas características que la definen, de un modo no determinado por el disfrute o malestar que conlleve tal vida para quien la vive. Michael Lockwood mantiene una perspectiva de este tipo cuando afirma:

> The life of the average human being is, surely, incomparably richer, in some sense, than that of the average pig, even when the balance of enjoyment over suffering is, in each case, about the same.[942]

Lo que encontramos aquí, pues, es una renuncia a analizar lo buena que la vida es desde el punto de vista del beneficio que ello supone para quien la vive. Se puede disfrutar mejor la vida siendo feliz sin ciertas capacidades que llevando una

[941] Auxter, Thomas, "The Right Not to Be Eaten", *Inquiry*, 22, 1979, 221-30, p. 227.

[942] Lockwood, Michael, "Singer on Killing and the Preference for Life", *Inquiry*, 22, 1979, 157-69, p. 166.

vida miserable con tales capacidades. Pero, de acuerdo con este enfoque, la posesión de tales capacidades se toma por relevante en sí misma. Paola Cavalieri ha dicho de esta posición lo que sigue:

> The adoption of the objective viewpoint implies that the alleged qualitative variations in the value of lives have no longer to do with prudential value.[943]

Si no podemos probar un vínculo claro entre la posesión de ciertas capacidades y el disfrute de una vida más feliz, ¿cómo podemos defender objetivamente que tales características son relevantes para tener una vida mejor? solo si partimos de una cierta posición metafísica en virtud de la cual consideramos la posesión de tales características como buenas en sí mismas, como si estuviesen dotadas de valor impersonal (independientemente del modo en que ello afecte al bienestar de sus poseedores). Ahora bien, hemos visto ya anteriormente, cuando analizamos las defensas metafísicas del especismo, los motivos por los que estas posiciones no pueden resultar convincentes. Lo relevante parece que ha de ser, pues, lo buena o mala que la vida sea desde el punto de vista de su disfrute.

b) Enfoques centrados en el valor de la vida para el propio sujeto

La solución que autores como Mill y Singer han dado es proponer un modelo mediante el cual podemos hacer una elección hipotética de vida como un ser u otro.[944] De este modo, tenemos en cuenta lo que elegiríamos subjetivamente, no lo

[943] Cavalieri, *The Animal Question*, p. 107.

[944] Mill, *Utilitarianism*, X 211-13; Singer, *Ética Práctica*, 2ª ed., pp. 83-86. La posición de Singer, con todo, es más moderada que la de Mill y apunta a las dificultades con las que esta se encuentra, indicando, entre otras cuestiones, que es dudoso que Sócrates pueda conocer en qué consiste la vida de aquellos con quienes es comparado. (Con esto matiza

que creemos mejor desde una suerte de punto de vista impersonal. Asume Singer que, si estuviésemos en tal situación, elegiríamos la vida del ser más complejo o la con mayores capacidades intelectuales. En otras palabras, elegiríamos la vida cuyo poseedor o poseedora tuviese las características que se consideran típicamente humanas.

A esto responderá Cavalieri señalando que carecemos de base para afirmar que tal mecanismo pueda resultar un método de comparación aceptable. El motivo es que no tenemos acceso, en realidad, a ningún punto de vista neutral que nos eleve por encima de nuestra perspectiva concreta. Dirá así, por esta razón, que la posición de Singer en este punto incurre en una petición de principio. El motivo sería el siguiente:

> What is in question is just whether it is possible and/or reasonable to make this comparison, and therefore the comparison itself cannot be introduced into the argument without circularity.[945]

No hay forma de llevar adelante una comparación de este tipo. El supuesto estado neutral en el que no nos encarnamos en el cuerpo de ningún ser concreto resulta una ficción.[946] No tenemos modo alguno de adivinar cuál sería la respuesta que daríamos de estar en una situación como esa, pues todos los presupuestos y preferencias que asumimos para barruntarla los tomamos de nuestra posición actual como seres humanos. Presumir que tal perspectiva es la que se corresponde con un punto de vista neutral es solamente tomar como absoluto nuestro propio punto de vista, que es relativo a nuestras propias circunstancias. Más aun, incluso en el caso de que pudiésemos efectivamente llevar a cabo una comparación como la presentada y preferir la existencia de uno de los sujetos implicados en el conflicto

---

Singer su posición con respecto a su exposición anterior, menos crítica, en *Ética Práctica*, pp. 116-17).

[945] Cavalieri, *The Animal Question*, p. 111.

[946] Ibid., pp. 110-11.

entre vidas, ¿podríamos afirmar que nuestra elección sería universalizable? Parece difícil, pues, como indica de nuevo Cavalieri:

> If, having tried both the life of the fool and the life of the philosopher, I find the first to be more preferable, no one has the authority to claim that I am wrong.[947]

El argumento de Cavalieri parece irrefutable. No podemos asegurar que seremos más felices por poseer ciertas capacidades en función de las que nuestras posibilidades de hacer y experimentar cosas se tornarán más complejas.

Todos los factores deben ser considerados

En cualquier caso, la objeción que acabamos de ver no es la única contra la defensa de las características complejas como un factor determinante en casos de conflicto entre vidas. En primer lugar, incluso si tales características fuesen de hecho relevantes, de manera que aquellos seres con tales características tendrían alguna suerte de ventaja extra para ser beneficiados, ello no significaría que nos fuésemos a hallar ante un factor definitivo. Y es que hay otros factores que podemos saber mucho más claramente que resultan relevantes a la hora de disfrutar una vida (como tener una buena salud, integridad física, tranquilidad emocional, etcétera). Ello si limitamos nuestra consideración a los factores internos, pues otros posibles condicionantes de tipo externo (como la posesión de libertad, nuestra relación con otros individuos o el marco en el que viviremos, por citar algunos) pueden resultar todavía mucho más determinantes. Por tanto, de cara a examinar hasta qué punto una vida va a ser disfrutable, tales factores deberán ser tenidos en cuenta de manera más prioritaria. Podemos recordar aquí algo que hemos apuntado anteriormente, cuando estuvimos considerando la posibilidad de que capacidades

[947] Ibid., p. 105.

individuales fuesen moralmente relevantes de un modo indirecto. Vimos entonces que tales características parecen tener relevancia en lo que atañe a nuestro bienestar en algunas situaciones, si bien en algunas otras sus efectos se invierten (de modo que si un ser posee dichos atributos, su bienestar no se ve elevado sino reducido). Esto tiene su relevancia en relación al modo en que nuestra vida puede ir. En determinadas circunstancias, el ser conscientes de una realidad que nos disgusta puede hacer que nuestra vida sea mucho más miserable. Asimismo, puede ocurrir que pasemos una vida infeliz por encontrarnos en una situación que hace que no podamos desarrollar las actividades que desearíamos realizar en función de las capacidades intelectuales complejas que poseemos, lo que no ocurriría si estas fuesen más simples.

Por otra parte, es preciso insistir en que aunque estas características puedan ser relevantes para vivir una vida feliz, no son las únicas. Cavalieri ha indicado sobre esto:[948]

> There is no reason why the lives of the more complex beings should be more valuable than the lives of the simpler beings. And [...] the harm that death is can be greater for the simpler beings in case the life of the more complex being is affected by internal variables that reduce its prudential value – think of the choice between a cognitively simple but healthy and happy individual, and a cognitively complex but seriously and irredemably suffering being.[949]

[948] Cavalieri usa una etiqueta común, "perspectiva interna", en la que caerían tanto la perspectiva no comparativa como el enfoque basado en la idea de que la complejidad no tiene por qué ser un factor relevante para calcular qué vida merecería más la pena vivir en un caso de conflicto entre vidas. Aquí se ha optado por una terminología distinta porque hay diferencias entre ambas posiciones. La segunda, por ejemplo, comparte con las que Cavalieri llama perspectivas externas la idea de que el valor de una vida puede ser comparado, lo que no ocurre en el caso de las no comparativas.

[949] Ibid., p. 114.

El deseo de vivir

Otra variable que cabría considerar en este punto es el deseo que podemos tener por continuar viviendo (nos acercamos a esta cuestión al analizar la posición de Singer). Supongamos que un ser no se preocupa en absoluto por continuar con vida en el futuro (este puede ser el caso, tanto porque este individuo no tenga la capacidad de albergar tales preocupaciones, como porque, aun poseyendo la posibilidad de tenerlas, no lo haga). Supongamos también que, sin embargo, el hecho es que si continúa viviendo va a tener experiencias positivas y ello va a resultar beneficioso para él o ella. Otro individuo, por el contrario, sí tiene un deseo consciente en seguir viviendo en el futuro. Pongamos por caso que si vive su vida será tan feliz como la del anterior individuo. ¿Qué podemos decir acerca del daño que la muerte ocasionaría a cada uno de ellos si mueren en este momento? Hemos de convenir en que aquí el criterio de la calidad de vida da una respuesta neutral.

Una respuesta de corte experiencialista a esta cuestión podría consistir en indicar que, dado que el valor final que la vida tendría para cada ser sería el mismo, esto es lo que debería ser tenido en cuenta. Podría pensarse que esto no es así debido a que la satisfacción de nuestros deseos nos hace felices, y ello aumenta el valor total que tendría vivir para los seres que quieren continuar con vida. Pero en este ejemplo ello ya habría sido contabilizado, pues hemos convenido que la felicidad final de los individuos sería la misma.

Por otra parte, desde una posición preferencialista parece claro que el deseo de vivir debe contar (hemos visto ya esto). Ahora bien, deben considerarse aquí los términos en los que la cuestión se plantea ahora. Si efectivamente la posesión de un deseo de vivir ha de ser tenida en cuenta, ello no implica que su satisfacción resulte algo necesario para ser dañado o dañada por la muerte, de modo que solo quienes tengan un deseo consciente por vivir sufran un daño al morir. Lo que esto implica es que el daño que constituye la muerte será mayor para quienes poseen el deseo por vivir.

Todo esto abre la puerta a la cuestión del grado: ¿podemos tener un deseo por vivir más o menos intenso? Nuestra experiencia nos dice que efectivamente esto es

así. Hay individuos con un fuerte deseo por vivir, pero hay también quienes se suicidan. Estos últimos, básicamente por circunstancias infelices de su vida, no comparten el deseo por seguir viviendo. Y tiene sentido pensar que esto no es una cuestión de blanco o negro: parece lógico pensar que habrá todo un espectro de posibles actitudes hacia la vida o la muerte, de forma que tal deseo pueda resultar más o menos intenso. Ahora bien, ¿qué es lo que determinaría el grado en el que tal interés consciente por vivir podría darse? Parece que lo que resultaría definitivo serían nuestros estados de ánimo y consideraciones relativas a nuestra calidad de vida. Ahora bien, ¿podría una mayor complejidad intelectual acrecentar nuestro deseo de vivir? En sí, no es una capacidad que deba implicar directamente un deseo más fuerte por vivir. Pero sí puede ser que lo haga indirectamente, si, al facilitar que tengamos una mayor consciencia de lo que la muerte conlleva, contribuye a que este deseo se agudice. La respuesta a esta cuestión, con todo, no termina de estar del todo clara.

La posibilidad de recursividad: la consideración de la calidad de vida condicionará la decisión… la decisión, ¿condicionará la calidad de vida?

Finalmente, cabe indicar que hay un factor muy interesante y escurridizo a tener en cuenta en este punto. Este tiene que ver con la posibilidad de recursividad de nuestra comparación entre vidas en un caso de conflicto. Veamos el modo en que esto puede ocurrir. Supongamos que en un conflicto de este tipo salvamos a un individuo, sobre la base de que sus perspectivas de calidad de vida son mucho más prometedoras que las del individuo con cuya vida la suya está en conflicto. Sin embargo, ocurre que, tras salvarse, el shock de haberse visto en un conflicto tal le ocasiona un trauma que desemboca en una crisis nerviosa de la que ya no se recupera. Su calidad de vida a partir de entonces es, por este motivo, pobrísima. Quizás esto no le habría ocurrido al otro implicado si lo hubiésemos salvado a él, pero, pensaremos, ¿cómo podríamos haberlo sabido? Ahora bien, si esto resulta chocante, aún cabe plantear un caso más dramático: supongamos que este individuo

no se ve afectado por la impresión de estar en una situación como la descrita, sino por el hecho de haber sido él el sujeto salvado. Sentimientos de culpa hacia el sacrificado en su favor lo abruman y tornan su vida un calvario desde entonces. Quizás nos maldiga por haberlo salvado a él. En un caso como este nuestra decisión está ya creando las condiciones que tendría que poder considerar para ser correcta. Ante esto, tendremos que hacer una estimación. Quizás estemos en condiciones de calcular correctamente cuál puede ser el efecto que nuestra decisión cause en ellos, especialmente si conocemos bien a los sujetos implicados, si bien esto no pueda realizarse con plena certeza.

Obsérvese que este caso es distinto de otro en el que el individuo que se salve sea indirectamente dañada o dañado por la muerte del otro sujeto. El motivo es que aquí lo que causa su daño no es en sí la muerte del otro individuo, sino, en conjunto, el hecho de que se da un conflicto entre vidas en el que sale ganando. Si el otro sujeto hubiese muerto por otro motivo, este no se habría visto afectado o afectada.

5.6.3.2.2. Lo que la muerte impide vivir (2): la longitud de la vida

Otro factor que merece ser considerado en este punto tiene que ver con la duración potencial de las vidas de aquellos implicados en casos de conflictos entre vidas. Imaginemos un conflicto de este tipo entre dos individuos. Supongamos que todos los factores que podrían afectar al modo en que sus vidas irían en el futuro fuesen equivalentes. Su calidad de vida es la misma en este momento y podemos asumir, dado los datos de los que disponemos, que así seguirá siendo en el futuro. Imaginemos ahora que tuviésemos motivos para suponer que la vida de uno de ellos va a ser mucho más corta. Ello significa que si ambos mueren en este momento uno de ellos perdería lo mismo que el otro más el tiempo extra de vida que aquel no podrá vivir. De forma que, a no ser que mantengamos un enfoque no comparativo, esto, permaneciendo el resto de los factores igual, significa un motivo para dar prioridad a su vida.

Por supuesto, en la mayoría de los casos con los que nos podemos encontrar en el mundo real somos incapaces de saber durante cuánto tiempo vivirían en el futuro aquellos o aquellas a quienes podríamos salvar. No podemos saber cuándo morirán. Aun así, podemos inferir algunas conclusiones que no son irrelevantes para la cuestión si nos fijamos en dos detalles relativos a los individuos implicados que podemos de manera algo aproximada conocer: su esperanza de vida y su edad. Podemos en ocasiones suponer que alguien morirá en un cierto momento debido a determinada razón que resulta que conocemos (si sabemos algo de su vida, como, por ejemplo, su estado de salud). En otros casos, podemos tomar como referencia la esperanza de vida que puede ser supuesta para tal individuo de acuerdo a variables como la especie a la que pertenece y el contexto en el que vive. Conociendo estos dos datos podemos realizar una estimación de cuánto vivirá un individuo si lo salvamos. A la luz de esto, podemos concluir cuál de los individuos implicados en el conflicto entre vidas perderá más si muere, y optar así por salvar a este.

5.6.3.2.3. El enfoque nivelador

Pese a lo que hemos visto en los puntos anteriores, hay otro punto de vista desde el que podemos considerar que la opción más deseable no tiene por qué ser la que implique salvar a quien vaya a vivir más tiempo o tener una vida mejor. Ello podrá ocurrir si adoptamos una perspectiva de inspiración igualitarista. Esta puede tomar formas algo distintas:

a) El enfoque fraccional

En su discusión sobre las comparaciones entre vidas, Cavalieri pone un ejemplo en el que tenemos que decidir si librar de la muerte a una mujer de cuarenta años (que, de ser salvada, podemos esperar que viva durante unos cuarenta años más) o a un niño de cuatro años que tiene una enfermedad incurable (de modo

que solo podrá vivir ocho años más). Con tal ejemplo como una herramienta para considerar la cuestión, Cavalieri indica lo siguiente:

> The two integer quantities − eight years and forty years − do not account for the magnitude of the harm as seen from the internal perspective of the two beings involved. If, in fact, the time that is left to the woman is roughly analogous to that which she has already spent − it is, that is, the equivalent of half her life − the time that is left to the child is instead twice as much as the time he has already spent − it is, that it, the equivalent of two thirds of his already short existence. It is therefore the child who would be harmed to a greater extent by death.[950]

Cavalieri defenderá en estas decisiones, pues, la que podemos llamar perspectiva "fraccional". La define como sigue:

> The magnitude of every specific harm must be expressed in terms of the fractional substraction from the overall welfare that is possible for a given kind of being.[951]

b) El enfoque igualitarista

El enfoque fraccional puede hacerse eco de lo que podrían ser nuestras ideas sobre qué clase de decisión tomar en estos casos. Ahora bien, hay otro modo en el que podemos adoptar una posición que busque un equilibrio entre distintas vidas. Podemos considerar que, como el primer individuo ha vivido más, el segundo sería más perjudicado por la muerte, dado que habría vivido menos que el otro. Al

[950] Ibid., p. 115.

[951] Ibid., p. 114.

considerar a quién deberíamos salvar podemos elegir la solución que compense el beneficio que tales individuos implicados han recibido durante sus vidas para aquel que ha salido peor parado. De modo que, siguiendo este argumento, si el primer individuo ha estado hasta ahora en una posición mejor, sería injusto tomar una decisión en función de la cual adquiriría todavía una ventaja extra. Cabe así asumir que nuestras decisiones deben distribuir todos los bienes que se encuentren disponibles, no de un modo que haga que su suma total se maximice, sino de forma que se beneficie el individuo que ha sido menos afortunado.[952] Podemos llamar a este punto de vista, pues, el "enfoque compensatorio", o, simplemente, igualitarista.

Ahora bien, esta posición no solo resultaría aplicable en casos de comparaciones entre longitudes de vida. Lo que hemos dicho tiene que ver con cuán valiosas podrían ser diferentes vidas de acuerdo al tiempo que cada individuo ha vivido y puede esperar vivir, pero consideraciones similares pueden también ser aplicables cuando nos referimos a cómo han sido sus vidas y a cómo podemos esperar que sean en el futuro. Veremos esto comparando los dos escenarios siguientes.

Dos vidas y una diferencia. Nos encontramos ante dos individuos que parecen tener las mismas capacidades para disfrutar de sus vidas (y

[952] Esta perspectiva busca que las diferencias totales entre las distintas vidas sean minimizadas. Ahora bien, no solo asume ese fin, pues si ese fuese el caso, ello implicaría que, en una situación en la que tuviésemos que decidir a quien salvar entre dos individuos que han vivido vidas semejantes, la posición más igualitaria sería no salvar a nadie. Más aun, esta sería la solución a adoptar aun en el caso de que hubiese una clara diferencia entre las vidas que ambos individuos hubiesen vivido hasta el momento, si tal desequilibrio fuese menor que el que el hecho de salvar a uno de ellos provocaría en el cómputo global. Como solo podemos realizar la compensación una vez, el individuo que se ve compensado puede adelantar ampliamente en el cómputo final al que inicialmente estaba mejor que él. Pero este enfoque evita esto puesto que, junto al fin de la igualación, asume también la maximización de la cantidad y calidad de vida.

cuya edad y estado de salud vienen más o menos a coincidir). Ambos están en grave peligro, pero solo podemos salvar a uno de ellos.

Caso A. Ambos individuos han vivido vidas similares, que han disfrutado más o menos en la misma medida. Pero hay algo que marca una diferencia entre ellos: en el mismo momento en el que tenemos que decidir a quién salvar, ocurre un hecho que determina que uno de los individuos experimentará una pérdida de bienestar durante el resto de su vida. Nada le ocurre, por el contrario, al otro individuo.

En un caso como este de conflicto entre vidas, ¿a quién se debería salvar? Si mantenemos un enfoque no comparativo consideraremos impropia cualquier evaluación de los supuestos diferentes daños a sufrir por cada individuo. Pero si defendemos un enfoque comparativo tendríamos que salvar a aquel que experimentará un mayor bienestar durtante el resto de su vida, ya que sus capacidades para el disfrute de la vida serían mayores, de forma que podríamos esperar que su vida fuese mejor. Consideremos ahora un caso diferente.

Caso B. Estamos de nuevo ante los dos individuos arriba referidos. Pero ahora la diferencia es una más significativa: el individuo que sufre la pérdida de bienestar ha llevado una vida peor hasta el momento.

De nuevo, desde un enfoque no comparativo no se permitirá comparación alguna. Pero ¿qué pasará si mantenemos una visión comparativa? Habría quienes, en tal caso, quizás salvarían al individuo que ha llevado una vida mejor, pues sus capacidades de disfrute serían mayores. Pero hay otra respuesta posible que puede ser también defendida. Podremos alegar que la vida de este ha podido contar hasta el momento con un disfrute extra en comparación con la que el otro individuo ha vivido. Por tanto, deberíamos salvarlo, pues así nuestra decisión no favorecería la desigualdad entre individuos que se encontrarían ya en una situación disímil.

Un enfoque así es controvertido, al igual que los otros. Muchas personas considerarán inaceptable no salvar a aquellos individuos que disfrutarían de un mayor bienestar experiencial en sus vidas si fuesen los rescatados. Habrá también quienes digan que es una posición que puede parecer que defiende algo justo, pero que puede llevar a conclusiones indeseables en ciertos casos. Consideremos los siguientes ejemplos.

Imaginemos que debemos elegir entre salvar a una de las siguientes dos mujeres. La primera ha vivido una vida triste. Asimismo, si no la salvamos ahora morirá mañana (pero vivir un día más merece la pena para ella). La otra mujer ha vivido una vida más feliz. Y si la salvamos seguirá viviéndola, cabe suponer, durante muchos años. Un enfoque compensador estricto nos llevaría a salvar a la primera. Sin embargo, parece que lo reducido del beneficio que ello le reportaría hace que merezca la pena optar por salvar a la segunda.

Supongamos ahora un caso distinto. En este, la segunda mujer sigue pareciendo que vivirá más tiempo que la segunda, pero de un modo menos pronunciado que en el ejemplo anterior (supongamos que podemos únicamente esperar que la segunda viva unos cuantos años más). En lo que toca a su vida pasada, encontramos que estas han sido prácticamente equivalentes en términos de bienestar y duración, aunque, si nos fijamos en detalle, descubrimos que la primera mujer ha vivido una vida ligerísimamente peor que la segunda. Parece de nuevo que un planteamiento compensador llevaría, en rigor, a optar por salvar a la primera mujer, aunque (siempre conforme a un enfoque comparativo) la segunda opción parecería más satisfactoria.

Todo esto nos mueve a pensar que una solución para tomar la decisión más adecuada radicaría en combinar criterios. Así, tendríamos en cuenta el factor nivelador entre otros, pero no lo consideraríamos un triunfo que prevaleciese siempre sobre los demás. El igualitarismo, en tanto que combina igualdad y maximización de valor, constituiría tal posición.

5.6.3.2.4. ¿Juega el mérito algún papel?

Otras consideraciones pueden ir ligadas a una estimación del mérito. Un individuo cuya vida no puede tener efecto en otros puede afirmar que no debe ser culpado por ello. Pero consideremos el caso de alguien cuya vida tenga un efecto positivo en otros u otras no accidentalmente, sino en base a su devota atención. Comúnmente se asume que este sujeto debe probablemente ser alabado. Por otra parte, ¿qué sucederá en el caso de alguien cuya muerte sería positiva para otros? Si este viene a ser el caso debido a algunas coincidencias de la vida de las que no es responsable, entonces no hay nada que reprocharle. Pero ¿qué ocurre si la razón para ello es que se trata de alguien que, conscientemente y de un modo perfectamente evitable sin un coste significativo, daña a los demás? En un caso así la mayoría diría que es culpable de ello y objeto, por tanto, de reproche.

Hay dos modos en los que estas consideraciones resultarán irrelevantes. El primero, si mantenemos una posición en función de la cual nos ha de preocupar exclusivamente el daño o beneficio que nuestras decisiones pueden causar. El segundo, si mantenemos una posición determinista respecto de la cuestión de la responsabilidad y el carácter moral. De asumir esta, concluiremos que nadie es realmente responsable de actuar como lo hace. Diremos que nadie elige ni su constitución genética ni la clase de experiencias por las que ha pasado que han configurado su personalidad. De forma que, en último término, resulta un sinsentido culpar o alabar a nadie de nada. Esta idea parece en principio bastante difícil de rebatir. Persson la ha mantenido de manera muy convincente. Ha argumentado como sigue:

> 1) If A deserves a return R in virtue of having F, then, as the result of his having F, it is just that he receive R because his receiving R will make things as valuable for him as his having F makes things for others or is designed to make things for others or for himself.

> Now what conditions must A's having F satisfy if, for example, this equivalence between the value of it and the value of R for him is to make it just that he receive R? A plausible proposal is, as already indicated, that this must be something for which he is responsible [...] Suppose that A's having F consists in his doing some action for the beneficial result of which he is not responsible; luckily, some circumstances he did not foresee effected this result. Then it surely cannot be just to reward him in proportion to the value of this result. Imagine that B acted with the same intention as A did, but that no unforeseen factors collaborated to make the result of her action as beneficial; then it cannot be just to give A a bigger return in virtue of his having F. Analogously, if A and B are not at all responsible for their behaviour [...]
>
> It can be just (because deserved) to reward or punish A on the basis of his having some feature, F, only if he is responsible for having F.[953]

> 2) One can deserve a return only if there is something for which one is ultimately responsible, that is, something which is due to no responsibility-giving condition for which one is not responsible, in the forward-looking sense [...] Excepting responsible agents having infinite pasts, agents cannot be ultimately responsible for anything if they are subject to eventcausation, irrespective of whether it is fully deterministic or partially indeterministic.[954]

Estos argumentos han llevado a Persson a indicar que existe un dilema entre lo que nos dictan nuestras intuiciones más básicas, que supone asignar responsibilidades, y las razones para rechazar tal asignación.

[953] Persson, *The Retreat of Reason*, p. 412.

[954] Ibid., p. 429.

Una posible solución para evitar un dilema como el que Persson plantea podría pasar por echar mano de una posición que ya consideramos anteriormente. Cabría indicar que al tomar nuestras decisiones podríamos considerar los efectos a terceros, y, en la medida en que el mérito determinase cuáles serían tales efectos, este habría de ser considerado. Si permitimos que se salve a un opresor en lugar de a una activista altruista, probablemente causaremos un daño posterior, mientras que si la decisión es la opuesta también lo serán las consecuencias que se deriven de ello. Esto no constituirá realmente una consideración directa del mérito como tal, de modo que no llega a captar las intuiciones que muchos tienen al respecto. Pero lo introducirá de todos modos de forma indirecta en nuestras consideraciones, con lo que no le privará de peso.

Este movimiento se hará valer en algunas circunstancias, pero no en todas. Lo cierto es que la mayoría considera que el mérito es realmente algo a tener en cuenta. Muchos y muchas preferirán salvar a la persona altruista en lugar del opresor, aunque no haya consecuencia alguna que se derive de esto. Más aun, podría darse el caso de que salvar a la activista altruista tenga peores consecuencias para los demás implicados. En un caso así no estaría nada claro que hubiese que optar por salvar al otro implicado: muchas personas considerarían que estaríamos aquí ante un dilema, el cual podría ser solucionado a favor de la altruista. Su mérito cuenta como tal.[955]

Una estipulación que parece convincente pasaría por indicar que es de justicia que, ya que la altruista ha renunciado a lo que era su bienestar por el bien de los demás, se le devuelva lo que ha dado cuando su vida esté en peligro. Y que se proceda a la inversa en el caso del egoísta o mezquino. Ello implica una comprensión del mérito como una devolución de lo dado, incluso aunque tal donación hubiese sido hecha voluntariamente. Aun así, pueden surgir desacuerdos

[955] Una versión moderada del mérito supondría que sería positivo o justo que alguien que actúa inmoralmente sufriese un perjuicio si ello beneficiase a quienes sí lo mereciesen. Una versión más radical defendería ese perjuicio aunque no supusiese tal beneficio a otros u otras.

en lo que toca al grado de la compensación, en la medida en que se tome en cuenta la proporcionalidad de la devolución o no.

Habrá quien pueda defender en este punto que al introducir el mérito estaríamos afirmando la relevancia de uno de los criterios que discutimos al examinar las defensas del antropocentrismo: la responsabilidad moral. Esto supone una interpretación excesivamente forzada de la cuestión. Ha de tenerse en cuenta lo siguiente. En primer lugar, parece controvertido que una posición basada en lo que cada ser merece pueda resultar fatal para alguien por motivos por los que no es responsable. Un ser que no puede reflexionar sobre sus responsabilidades es un ser inocente. Que esto le perjudique en decisiones de este tipo resulta problemático. Por otra parte, es cierto que los agentes morales tienen la ventaja de poder ser altruistas, cosa de la que un ser que no puede ser responsable carece. Ahora bien, también los agentes morales están en situación de actuar de modo moralmente reprensible, de forma que podrían encontrarse en una situación evaluativamente peor que aquella en la que estaría quien no tuviese tal capacidad.

5.6.3.2.5. Unidad psicológica

Otro principio que podemos tener en cuenta a la hora de evaluar comparativamente el daño que la muerte nos podrá ocasionar tendrá que ver con el grado de unidad psicológica que mantendremos con el ser que vivirá en el futuro si no morimos. Comúnmente asumimos que ese ser seremos nosotros mismos o nosotras mismas. Ahora bien, aquí puede surgir la cuestión relativa al grado de conexión que podemos esperar que haya entre los contenidos de nuestro flujo de consciencia actual y los que tengamos (o tenga el sujeto en el que nos convirtamos) en el futuro. Ya se hizo aquí alusión a este problema con anterioridad, aunque sin desarrollarlo en detalle, cuando se apuntó que lo que nos interesaba con relación a la cuestión de la muerte era comprobar el daño que la interrupción irreversible de

un flujo continuo de consciencia puede constituir.[956] Entonces vimos ya que puede suceder que tal interrupción no tenga lugar y que, sin embargo, se dé una transformación en lo que refiere a nuestro flujo de consciencia, tal que su contenido sea parcialmente inconexo en dos momentos distintos, el actual (t) y otro posterior ($t+x$).[957]

---

[956] Ha de tenerse en cuenta, con todo, que la cuestión de la identidad no resulta relevante únicamente en aquellos casos en los que entra en juego la posibilidad de dejar de existir. También resulta fundamental con respecto a otros problemas. Por ejemplo, en lo que toca al reparto de beneficios o daños. Si asumimos un enfoque contrario a la agregación, hemos de defender la existencia de individuos poseedores de intereses separados y continuos en el tiempo, si bien también podemos oponernos asimismo a la agregación intrapersonal.

[957] No podemos ocuparnos aquí de desarrollar los problemas relativos a la identidad numérica, una cuestión que complica aun más el análisis. Como Parfit ha mostrado, aunque no sea posible en nuestro mundo actual, sería concebible que existiese una continuidad de consciencia aun sin haber identidad numérica (ejemplificaría esto un caso ficticio que ya hemos referido, en el que se pudiese proceder al copiado exacto de todas las particulas que componen nuestro cuerpo en un momento preciso, y a su reproducción posterior –Parfit pone el ejemplo de los casos de teletransporte propios de la ciencia ficción–). Para Parfit, lo relevante sería la conexión de consciencia, no la identidad numérica. McMahan disiente, considerando que esta juega un papel esencial en el reconocimiento de quién somos (y realmente parece que su posición es intuitivamente más atractiva que la de Parfit, aunque se trata de una postura que no tiene argumentos fuertes de su lado al margen de nuestras intuiciones). La cuestión es enormemente controvertida (véase Parfit, *Reasons and Persons*; McMahan, *The Ethics of Killing*).

Cabe, con todo, indicar una cuestión problemática que surge en este punto. Esta tiene que ver con la posibilidad de que un flujo de consciencia en el que se da identidad numérica deje de ser continuo. Supongamos que mientras me encuentro despierto y plenamente consciente, por algún motivo, de repente, pierdo totalmente la memoria y todas las características que definen mi personalidad y carácter son borradas, todo esto sin perder la consciencia. Por una parte, incluso aunque digamos que la continuidad se ve interrumpida, podría defenderse que el flujo no cesó, pues no deja nunca de haber alguien consciente aunque los contenidos de su consciencia sean radicalmente distintos e inconexos. Por otra,

La relevancia de esta cuestión ha sido explicada por McMahan. Este presenta dos modos de analizar la cuestión que tenemos entre manos, dos posibles concepciones acerca de qué es lo que debemos tener en cuenta cuando adoptamos una perspectiva comparativa en casos de conflicto entre vidas:

> The Life Comparative Account appears to presuppose that identity is what matters. If identity is not what matters, there may be cases in which the loss of future goods through death may matter less from the point of view of the victim at the time of death because the relations that do matter – the prudential unity relations – would have held to a weaker degree between himself at that time and himself as he would later have been had he lived. In these cases, the individual's interest in continuing to live, which reflects the extent to which death would be worse for his life as a whole, is stronger than his time-relative interest in continuing to live.
>
> The strength of an individual's time-relative interest in continuing to live is, in effect, the extent to which it matters, for his sake now or from his present point of view, that he should continue to live. It takes into account how strong the prudential unity relations would be between himself now and himself in his subsequent life, assuming he were to live. The notion of a time-relative interest is the basis of a rival approach to the badness of death. The Time-Relative Interest Account of the badness of death evaluates death in terms of the effect that it has on the victim's time-relative interests rather than on the value of his life as a whole. It holds that the badness of death is proportional to the strength of the victim's time-relative interest in continuing to live. The strength of his time-relative interest in continuing to live is a function of

---

puede defenderse que sería un sinsentido afirmar que el flujo de consciencia continúa en esa situación, pues este depende de sus contenidos.

> both the net amount of good his life would contain if he were not to die, and the extent to which he would be bound to himself in the future, if he were not to die, by the prudential unity relations.[958]

De acuerdo con esto, una vez que asumimos este enfoque, para saber cómo nos podrá dañar la muerte no es suficiente conocer lo positiva que nuestra vida podría ser. Desde nuestro punto de vista individual (y en este momento concreto) nos interesa también saber hasta qué punto será realmente "nuestra": cuánta conexión psicológica tendremos con quien la viva. Las consecuencias en lo que concierne a la muerte son claras:

> When the prudential unity relations that would bind an individual to himself in the future would be weak, death matters less for that individual at the time.[959]

El problema que así se introduce resulta mucho más complicado que los anteriores. De hecho, los condiciona a todos ellos:

i) En lo que toca a la calidad de vida, esta resulta relevante si podemos reconocer que el ser que experimentará tal calidad de vida es aquél a quien estamos salvando. La relevancia de la evaluación de la calidad de la vida futura de un ser dependerá de la conexión que este tenga con su futuro. Asimismo, los intereses conscientes que un ser pueda tener en lo que concierne a su propia vida parece que se verán también relativizados si lo es asimismo la conexión psicológica que tenga con el ser que vivirá esta en el futuro.

ii) En lo que toca a la longitud de la vida, no hay que olvidar que cuanto más tiempo vivamos más podrán variar los factores que nos hacen ser quienes somos. El

[958] McMahan, *The Ethics of Killing*, pp. 105-6.

[959] Ibid., p. 172.

problema aquí es que el ritmo que adquiera el cambio puede variar en el caso de distintos individuos.

iii) En lo que toca a la búsqueda de equilibrio, los cambios dados dentro de un continuo de consciencia podrían implicar que las retribuciones que tocasen a cada individuo se viesen alteradas, pues pasarían ya a ser solo parcialmente asignables.

iv) Finalmente, los cambios dados dentro de un continuo de consciencia pueden también implicar que las asignaciones de mérito pasen a ser parciales. Esto es algo que de hecho se contempla cuando se tiende a tener más indulgencia con los actos moralmente objetables realizados muy atrás en el pasado.

Vemos que tener en cuenta lo que indica este principio resulta ciertamente importante. Con todo, parece que hay motivos para pensar que, en muchos casos, otros factores podrán seguir siendo tenidos en cuenta de manera prioritaria, a pesar de estas consideraciones sobre la continuidad psicológica. Veremos algún apunte a este respecto.

¿Hay realmente tan poca unidad psicológica en lo que normalmente llamamos nuestra vida?[960]

¿Realmente hay tal disociación en nuestra vida psicológica? Podemos afirmar que el flujo de consciencia que reconocemos como nuestro se corresponde con una mera cadena de conexiones temporales. Pero, con todo, reconocemos una continuidad que las asume (como una cadena compuesta de eslabones). Y parece que en los casos normales en los que en mayor o menor medida todos y todas nos

[960] La aclaración terminológica, que se ha hecho ya en otros lugares en relación a esta misma idea, se hace necesaria aquí de nuevo: si realmente no hay unidad psicológica, lo que llamamos nuestra vida será solo parcialmente nuestra.

encontramos viviendo, realmente las transformaciones que se dan en esta no son tan dramáticas como las de los ejemplos que hemos podido dar.[961]

La prioridad del cese total de consciencia sobre otras formas de desconexión psicológica

Supongamos dos casos en los que la unidad psicológica se ve reducida:

i) En el primer caso, yo soy el protagonista inicial. Soy sometido a un proceso de pérdida de conexión de los contenidos del flujo de consciencia en el que actualmente se me puede reconocer (supongamos, por ejemplo, que soy sometido a un proceso de lavado de cerebro y reprogramación parcial, o que alguna parte de mi cerebro es seccionada o extraída). Como resultado de este, pasa a haber un ser que se encuentra solo parcialmente conectado conmigo (supongamos que lo está en el 90% del contenido de su flujo de consciencia).

ii) En el segundo, el protagonista inicial ya no soy yo, sino el individuo resultante de un proceso de desconexión de consciencia como el referido en el caso anterior. Pero ocurre que en este caso el individuo resultante solo está conectado conmigo en un 10%. Lo que ocurre en este segundo caso es que este individuo muere.

[961] Los cambios radicales en el carácter y valores profundos de un individuo son poco comunes. Podemos en ocasiones percibir cambios muy llamativos en las ideas y forma de comportarse de alguien. Pero esto no tiene por qué ser realmente un reflejo de cambios radicales en lo esencial de la personalidad de un individuo. Por ejemplo: un cambio diametral en las ideas de alguien es plenamente compatible con la conservación de unos valores profundos de fondo, que el individuo descubre que son mejor defendidos con una posición diferente o con modificaciones sobre apreciaciones previas que no transforman la motivación anteriormente existente.

En base a una preocupación por mí mismo, yo podría mantener que ambos casos son dañinos para mí, pues en ambos veo que el flujo continuo de consciencia en el que me puedo reconocer en la actualidad desaparece parcialmente en la misma medida, en concreto en un 10%. De este modo, parece que, de acuerdo al principio que estamos analizando aquí, ambos casos deberían resultar para mí igualmente preocupantes. Sin embargo, se puede mantener que el segundo caso lo es más que el primero, pues implica el fin definitivo de todo lo que queda de nosotras o nosotros (algo que choca con lo que este principio prescribe). Si esta idea es acertada, parece que hay algo en la interrupción total de un continuo de consciencia que es más significativo que lo que podemos encontrar en pérdidas parciales de continuos de esta. Las reducciones en la conexión que no implicasen nuestra desaparición completa no causarían así reducciones proporcionalmente iguales en el daño sufrido.[962]

Consecuencias encontradas con las de criterios anteriores

De acuerdo con las concepciones de la muerte como privación o como impedimento, y en línea con una perspectiva comparativa, podríamos decir que la muerte de un ser humano de 25 años de edad es peor que la de uno que tenga 85, pues la muerte impide que viva durante un tiempo mayor. Ahora bien, de ser esto así, tendríamos que concluir que la muerte de un recién nacido o de un feto es peor que la del joven de 25 años, pues al morir se perderá el vivir durante un periodo mayor. Sin embargo, la postura habitualmente sostenida a este respecto no coincide con esto. Se asume normalmente lo contrario. McMahan afirmará estar en

[962] Más compleja sería la cuestión si consideramos casos en los que nuestra unidad psicológica se viese afectada por un proceso de fusión con otros individuos, aunque no se nos privase de ningún porcentaje de nuestra psicología. Entrarían en juego otros factores, como la psicología de los sujetos con quienes nos fusionaríamos.

condiciones de dar una respuesta a esto sobre la base de su perspectiva del interés temporalmente relativo en función de la conexión psicológica. Señalará:

> If identity were what matters, the worst death, involving the most significant loss, would be the death of an individual immediately after the beginning of his existence. But the loss that would have occurred if that individual had simply been prevented from beginning to exist would not have been significant at all. This is hard to believe. It suggests that it is profoundly important to prevent the existence of an individual who would die within seconds of beginning to exist. This might make sense if we came into existence fully formed psychologically, as Athena emerged from the head of Zeus. But given the way we in fact develop, this view is very hard to accept.[963]

Esta explicación parece enormemente ingeniosa y elaborada. Con todo, puede apuntarse alguna objeción a ella. Veremos por qué.

Una consecuencia contraintuitiva

No solo en el momento de nacer estamos en un estado en el que las variaciones en nuestra identidad personal pueden ser notables. Hay otros momentos en la vida de un sujeto en los que se producen cambios significativos en la personalidad de los individuos, viéndose su identidad psicológica indudablemente alterada. Esto ocurre, en particular, en la niñez, la pubertad y la adolescencia. El argumento de McMahan implica que el valor de la vida de un adulto es mayor que el de un recién nacido del mismo modo en que implica que es también mayor que

[963] Ibid., p. 171.

el de un adolescente. Sin embargo, no está claro que un adolescente pierda menos que un adulto al morir.

Mayor complejidad frente a mayor conexión

La propuesta de McMahan viene a hacer descansar en última instancia el grado de posibilidad de conservación de la identidad en la complejidad de los contenidos de la consciencia. Continuos de consciencia con más contenidos, se asume, estarían más conectados (si los demás factores permaneciesen igual). Cabe dudar, no obstante, de esta inferencia. La complejidad citada será relevante si implica una mayor conexión. Pero no está claro que se siga tal inferencia. Incluso parece que lo opuesto podría ser el caso. Tener una vida mental más compleja implica que hay más contenidos de la consciencia que pueden ser conectados. Pero no implica que tal conexión se dé efectivamente. En todo caso, podrá haber quizás una mayor conexión en términos absolutos (en el sentido ya indicado de que hay más contenidos susceptibles de conexión). Pero la proporción de contenidos conectados con respecto a la totalidad de estos será seguramente más reducida que la que se dé en el caso de un ser con contenidos menores. En el caso de un ser con una forma de consciencia más simple sería más fácil que se diese una conexión en mayor porcentaje del sujeto actualmente presente con el que este devendría en el futuro.

Considérese también a este respecto lo que cabría indicar en un caso de fusión en el que nos uniésemos a otro sujeto, como los considerados en la literatura acerca de la identidad personal. Independientemente de las pérdidas que entonces sufriríamos, el hecho es que la mera adición de contenidos extraños a nuestra consciencia presente implica ya una alteración de nuestra identidad aun en el caso

de que no hubiese pérdida absoluta de los contenidos anteriores de esta. La pérdida se daría en lo que concierne a su peso relativo dentro del sujeto resultante.[964]

Tenemos, pues, argumentos importantes acerca de la concepción relativa de la conexión psicológica. En cualquier caso, podemos dejar el problema abierto, dado que pueden surgir dudas acerca de si estos son del todo concluyentes. No está totalmente claro que la cuestión deba ser considerada en función de conexión absoluta o relativa, y quizás ambas dimensiones deberían ser tenidas en cuenta. De manera que no tenemos una solución clara en este punto.

5.6.3.2.6. Posibles combinaciones de principios

Hemos visto que en el nivel individual cabe defender principios muy diversos. Estos son susceptibles de ser tenidos en cuenta de manera combinada. Las posibilidades serán muy variadas. Con todo, cabe apuntar los que parecen algunos condicionantes pertinentes respecto al modo en que esto puede ocurrir.

En primer lugar, el principio de la unidad psicológica parece que debe hacerse valer en todo caso (independientemente del grado de significación que entendamos que las desconexiones psicológicas puedan tener en el mundo real).

A su vez, parece que los principios alusivos a la calidad y la cantidad de vida han de ir de la mano. De hecho, aunque los hemos distinguido por ser propiamente diferente lo que proponen, parecería realmente arbitrario considerar uno de ellos y no el otro. Esto es así porque la base para tener en cuenta a ambos es algo que les es común, y que de hecho se ha hecho explícito en los propios epígrafes en los que aquí han sido presentados: lo que la muerte impide vivir. No parece coherente defender la pertinencia de este criterio en un punto y no en otro. Por otra parte,

[964] En un caso extremo, si nos fusionásemos con muchos individuos nuestra unidad prácticamente desaparecería en términos porcentuales, a pesar de que el individuo resultante conservase más elementos de nuestra consciencia anterior en términos absolutos que un individuo más simple que permaneciese sin tomar parte en fusión alguna.

hemos de recordar aquí lo que vimos ya al dar cuenta de la perspectiva no comparativa. Parece que es preciso contar como mínimo con una cierta posibilidad de disfrute futuro de la vida para que nuestros intereses cuenten lo suficiente como para ser tenidos en cuenta en un conflicto entre vidas. Esto hace que, al menos en un nivel básico, lo lógico sería que este criterio estuviese presente siempre.

Los otros dos principios que arriba indicados (el nivelador –ya sea en su versión fraccional o compensatoria, igualitarista– y el relativo al mérito) pueden ser, según sean aceptados o no, combinados de modos distintos entre sí y con la consideración de lo que la muerte impide vivir.

5.6.4. Sumario: posibles criterios

Resumiendo, los distintos criterios que podrían ser combinados para dar lugar a la perspectiva que asumamos para la toma de decisiones en casos de conflictos entre vidas son los siguientes:

1. Nivel supraindividual:
Número de implicados
Efectos indirectos
2. Nivel individual:
Calidad de vida
Cantidad de vida
Nivelación fraccional
Nivelación compensatoria
Mérito
Unidad psicológica

Al igual que se indicó en cada uno de los niveles, también cuando ponemos en común los factores de ambos niveles son susceptibles de ser combinados de modos distintos. En principio, si sostenemos un enfoque comparativo en el nivel individual, parece probable que asumamos también en el supraindividual, como mínimo, el criterio del número, por lo cercano de su lógica. (Aun así, son concebibles otras posiciones que acepten una comparación del valor de la vida de los individuos implicados, pero no su número).

Si aceptamos un enfoque combinado, ¿qué criterio debe ser decisivo en cada caso? Ello dependerá de la diferencia que en cada caso suponga cada factor en la evaluación de la cuestión. Esto es, dependerá de en qué medida cada uno de los criterios lleva a considerar que optar por salvar a cierto(s) individuo(s) consituye un daño mayor que salvar a otro(s).

Así, incluso aunque lleguemos a un consenso en lo relativo a qué principios deben ser seguidos, pueden surgir conflictos en lo tocante a qué factores son los más significativos en cada caso. No tenemos espacio aquí para examinar una casuística detallada sobre cómo se podrían solucionar estos. Todo lo más que es posible desarrollar aquí es un marco general desde el que reflexionar sobre cuál podrá ser la solución para cada caso si se adopta tal enfoque combinado. El examen de los distintos argumentos de los que disponemos para tener en cuenta cada uno de los factores puede asimismo ofrecer una orientación a la hora de asignar prioridades.

5.6.5. Conclusión en relación a los criterios a adoptar en casos de conflictos entre vidas

Para defender la tesis sostenida en esta investigación no es necesario defender alguna de las posiciones posibles sobre este tema entre la pluralidad de candidatas que acabamos de repasar. Solo es preciso recordar la necesidad de actuar con consistencia una que vez optemos por una de ellas. Quizás no podamos decir nada concluyente a la hora de asumir los criterios en los que debemos basar nuestra

teoría. Pero una vez aceptados, para actuar justificadamente, debemos mantener la coherencia de nuestro enfoque. No resulta justificado fluctuar de un criterio a otro: los criterios deben ser mantenidos consistentemente. Aceptar un cierto sistema de prescripciones orientadoras implica seguir estas en cada caso. De lo contrario, lo que ocurre es que no estamos realmente aceptando tales prescripciones. Si cambiamos los criterios a seguir, de forma que alguno de ellos pueda ser mantenido en un caso determinado y no en otro que resulta similar en lo relevante, no estamos realmente asumiendo ninguno de tales criterios, pues hacerlo implica asumirlos de manera universal.

A tal respecto, podemos derivar las conclusiones pertinentes para la investigación que nos ocupa. La pertenencia a una determinada especie no puede ocupar ningún lugar en el listado arriba referido. Los criterios indicados pueden en ciertos casos llevar a que salvemos la vida de un ser humano y no la de un animal no humano. Pero, si las circunstancias son las pertinentes, lo opuesto podrá también ser el caso. Asimismo, si echamos mano de un criterio para establecer tal distinción, este tendrá que seguir siendo aplicado cuando estemos ante un conflicto en el que solo haya humanos implicados.

5.7. Tentativas de distinguir entre la consideración de la muerte de distintos seres conscientes (2)

Hemos visto qué criterios pueden ser adoptados a la hora de tomar decisiones que prioricen la salvaguarda de la vida de un individuo sobre la de otro. Examinaremos ahora, sobre la base de las conclusiones a las que hemos podido llegar, las posiciones de otros dos autores que se han aproximado a la cuestión, Regan y Rowlands.

5.7.1. El bote salvavidas de Regan

Regan ha sido uno de los defensores más conocidos de la causa de los derechos animales. Como veremos más en detalle en su momento, ha defendido que muchos animales no humanos poseen derechos morales en función de sus intereses. Sin embargo, mantendrá que el interés en vivir de los humanos deberá prevalecer sobre el que posean los animales no humanos. Para explicar su posición en este punto pone el ejemplo de un bote salvavidas en el que hay varios humanos y un perro. El peso es excesivo para que el bote se mantenga a flote, de manera que es necesario arrojar por la borda a alguien (que, de este modo, morirá). Hay que decidir quién debe sufrir tal destino. La respuesta de Regan será que es el perro quien debe ser arrojado, apelando a la que en su opinión sería la respuesta obvia al problema:

> For no reasonable person would suppose that the dog has a "right to life" that is equal to the humans' or that the animal should be given an equal chance in the lottery for survival.[965]

Estamos aquí, sin embargo, ante una mera afirmación de la posición sostenida, no ante un argumento convincente que pueda servir de base a esta. Podríamos pensar que lo que se plantea con esto es una apelación a lo que considera la mayoría. Sin embargo, el hecho de que una cierta creencia sea comúnmente aceptada no ofrece una razón concluyente para considerarla apropiada si tenemos motivos para entender que choca con otras convicciones más profundas. Afirmaciones como estas *son* controvertidas. Las cuestiones implicadas en los casos de conflictos entre vidas son complejas y muy problemáticas. Podemos quizás tener algunas ideas previamente asumidas hacia el tema, pero una vez que comenzamos a analizarlas, y hacemos lo propio con las otras diferentes

[965] Regan, *The Case for Animal Rights*, pp. 285-86.

circunstancias implicadas descubrimos que la cuestión está lejos de ser tan simple como podríamos haber pensado con anterioridad.

Además de esto, hemos visto a lo largo de nuestro examen de los argumentos a propósito del especismo que no hay motivo para justificar una diferenciación moral sobre la única base de la pertenencia a la especie. De lo contrario, estamos simplemente aceptando como ideas verdaderas las que son únicamente intuiciones que no han sido sometidas a una crítica razonada que las contraste con otras intuiciones y creencias de mucho peso que también mantenemos. De manera que, a la luz de lo que hemos visto hasta aquí en lo que incumbe a (i) el interés en vivir que tienen muchos animales no humanos, y (ii) la complejidad envuelta en los casos de conflictos entre vidas (en lo que distintos criterios entran en juego), parece que debemos rechazar tales asunciones.

5.7.1.1. La alusión al mayor daño

Así que otras razones a mayores deben ser dadas para justificar la suposición común sobre la que se basa la respuesta de Regan al caso del bote salvavidas. Regan lo hará mediante la introducción del argumento que sigue:

> All on board have equal inherent value and an equal prima facie right not to be harmed. Now, the harm that death is, is a function of the opportunities for satisfaction it fore closes, and no reasonable person would deny that the death of any of the four humans would be a greater prima facie loss, and thus a greater prima facie harm, than would be true in the case of the dog. Death for the dog, in short, though a harm, is not comparable to the harm that death would be for any of the humans. To throw any one of the humans overboard, to face certain death, would be to make that individual worse-off (i.e. would cause *that* individual a greater harm) than the harm

> that would be done to the dog if the animal was thrown overboard.[966]

Regan no toma por meramente aceptable el echar al agua al perro. Va más allá: considera que es lo que resulta de hecho moralmente obligatorio hacer (aunque aceptaría que alguno de los favorecidos por la muerte del no humano se sacrificase él mismo para evitar esto).[967] De modo más directo, dirá:

> To save the dog and to throw any one of the humans overboard would be to give the dog more than is his due. It would be to count the lesser harm done to the dog as equal to or greater than the greater harm that would be done to any of the humans if one of them was cast overboard. Respect for their equal prima facie rights will not allow this.[968]

Hay que indicar que Regan supone que el valor inherente del perro en modo alguno puede ser considerado inferior al que cada uno de los humanos posee. El motivo sería que todos ellos, tanto los humanos como el perro, son sujetos de una vida con bienestar experiencial. Y este es el criterio que Regan considera para que un ser sea considerable moralmente (en posteriores apartados, daremos cuenta de la teoría ética sostenida por Regan con más detenimiento). Sin embargo, la idea de que los humanos pierden más al morir determina que opte por la solución arriba descrita.

[966] Ibid., p. 324.

[967] Ibid., p. 351.

[968] Ibid.

5.7.1.2. Uno contra un millón

Las consecuencias que tiene la posición de Regan para los no humanos serán más serias todavía de lo que hemos visto hasta aquí debido a la posición que mantiene a la hora de introducir diferentes números de individuos directamente afectados. Regan afirma que en casos como este se debe aplicar uno de los principios normativos que él postula, el que llama "principio del peor parado" ("*worse-off principle*"). Cuando analicemos la teoría de Regan examinaremos este principio en más detalle. Por ahora simplemente veremos lo que prescribe. Regan lo enuncia como sigue:

> Special considerations aside, when we must decide to override the rights of the many or the rights of the few who are innocent, and when the harm faced by the few would make them worse-off than any of the many would be if any other option were chosen, then we ought to override the rights of the many.[969]

Este principio se hace valer, pues cuando el respeto por distintos derechos entra en conflicto. Así, de acuerdo con lo que prescribe, un derecho más importante siempre ha de prevalecer sobre uno menos significativo, incluso aunque este último sea poseído por distintos individuos. La consecuencia que esto tendrá en este caso será la que sigue:

> The lifeboat case would not be *morally* any different if we supposed that the choice had to be made, not between a single dog and the four humans, but between these humans and any number of dogs.[970]

[969] Ibid., p. 308.

[970] Ibid., pp. 324-25.

Por tanto, de acuerdo con este punto de vista, el interés en vivir de un individuo humano debería contar más que el interés en vivir de un millón de perros. Así, en este caso comprobamos que lo que supone Regan es que el derecho a la vida de los humanos (exceptuando aquellos en estado de coma irreversible) es más importante que el del perro. Como hemos visto, se asume que esto es así porque se considera que los humanos pierden más al morir. Es este el modo en el que se infiere la conclusión de que deberemos tirar por la borda el número que sea de perros con el fin de salvar a un humano. Regan defiende esta posición como sigue:

> To attempt to reach a contrary judgement will inevitable involve one in aggregative considerations – the sum of the losses of the million dogs over and against the losses for one of the humans – an approach that cannot be sanctioned by those who accept the respect principle.[971]

Hay motivos para cuestionar seriamente una solución como la que aquí concluye Regan. Los veremos a continuación

5.7.1.3. La pertenencia a la especie humana no es sinónimo de mayor daño al morir

En este punto insistiremos, en primer lugar, en lo que indicamos algo más arriba respecto de la consideración comparativa de lo que la muerte impide vivir. Allí señalamos que, entre los muchos criterios indicados, no se encuentra la pertenencia a una especie determinada. ¿Por qué deberíamos suponer que el daño que diferentes seres sufren al morir debería ser el mismo si son humanos y distinto si alguno no lo es? No está del todo claro que las características que muchos humanos poseen impliquen tener una vida que es más feliz que la de quienes carecen de tales características. Pero, incluso si lo son, estas deberán ser

[971] Ibid., p. 325.

contrastadas con otras circunstancias que pueden resultar más relevantes. No debemos tener en cuenta solo ciertas características (aquellas tomadas por paradigmáticamente humanas) y rechazar otras. Asimismo, hemos visto ya que no todos los humanos poseen las mismas características. No hace falta que repitamos aquí por enésima vez lo que indica el argumento que lo muestra.

5.7.1.4. El enfoque comparativo es inter e intraespecífico

Hay que apuntar que Regan ha matizado, con posterioridad, su planteamiento, indicando que

> the lost that death represents must be determined on a case-by-case basis. When it is, we will find many occasions when death represents a greater loss in the case of some animals than it does in the case of some humans.[972]

Regan considera que la primacía del interés por vivir de los seres humanos tendrá lugar normalmente, pero no siempre. Ahora bien, el problema fundamental que se observa en un planteamiento como el de Regan es que, incluso introduciendo este apunte, continúa abierta en él una divergencia en el modo en que humanos y no humanos son considerados. Veamos el motivo.

El argumento de Regan asume una perspectiva comparativa en la que toma en cuenta el criterio de la calidad de vida. Sin embargo, al discutir el caso presentado por Taurek sostiene Regan una posición diferente.[973] No introduce en ningún momento consideración alguna sobre cuál de los individuos afectados sufriría un daño mayor al morir. Asume que todos podrían sufrir un daño similar, por lo menos tan similar como para no considerar relevantes las diferencias que podría haber

[972] Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, 2ª ed., University of California Press, Berkeley, 2004, p. xxxiii.

[973] Regan, *The Case for Animal Rights*, pp. 298-301, 306.

entre ellos. Esto muestra un enfoque muy diferente del que sostiene en caso de conflicto entre humanos y no humanos.[974] Cuando un conflicto de este tipo involucra solo a humanos Regan defiende que los números deben contar. Regan da forma normativa a esta idea introduciendo otro principio que entraría en acción en estos casos, el que llama "el principio de minimización de las vulneraciones de derechos" ("*miniride principle*"). Como en el caso del "worse-off principle", veremos también este principio más en detalle posteriormente. Pero por el momento podemos aproximarnos al modo en que lo presenta Regan:

> The miniride principle implies that, special considerations aside, numbers count. When we are faced with choosing between harming the few who are innocent and harming the many, and when all those who will be harmed face prima facie comparable harm, then we ought to choose to override the rights of the few.[975]

Regan hace uso de este principio cuando únicamente hay humanos implicados, esto es, cuando considera que la pérdida que todos sufren es más o menos la misma (lo que él define como comparable). Sin embargo, si adoptamos una perspectiva comparativa cuando hay un perro implicado no hay razón por la que esta no deba ser también la que rija en casos de conflictos entre humanos, pues, como hemos visto, también las vidas de estos pueden ser comparadas. La consistencia requiere que si defendemos que un ser puede sufrir un daño mayor por la muerte que otros y que ello es un factor a tener en cuenta, debemos mantener tal idea en todos los casos. De forma que, si aceptamos que debemos introducir consideraciones comparativas, estas deben ser aplicadas no solo entre humanos y no humanos, sino también cuando el conflicto es exclusivamente entre humanos.

[974] De hecho, parece que Regan presenta el bote salvavidas como un modo de salvar su teoría de posibles críticas, dirigidas no contra su conclusión antropocéntrica, sino precisamente contra la idea de que esta conclusión no fuese derivada de su teoría.

[975] Ibid., p. 328.

Veamos con un ejemplo qué es lo que ocurriría si procediésemos así de manera consistente, y aplicásemos coherentemente el principio del peor parado libres de prejuicios antropocentristas.

Imaginemos que estamos en una situación en la que podemos decidir entre salvar bien a un ser humano o a un millón. Supongamos, por ejemplo, que tenemos una medicina que podría salvar en dosis muy reducidas a un millón de mujeres de una determinada enfermedad que aparece a partir de una determinada edad, pasados los cincuenta y cinco, pero que podríamos utilizar para salvar a otra mujer que sufre otra dolencia que necesita, para su curación, una dosis del fármaco un millón de veces mayor. Esta es una mujer joven, de veinte años. No podemos producir por el momento más que una cantidad limitada del medicamento. Supongamos que por lo que sabemos todas las implicadas han vivido vidas más o menos equivalentes en cuanto a bienestar pasado. (Obviamente, esto es mucho suponer, puesto que resultaría difícil que conociésemos la vida pasada de todas las pacientes. Pero imaginemos que sabemos que ninguna ha sufrido ninguna desgracia grave ni ha tenido problemas de depresión, y que por lo demás sus vidas parecen más o menos equivalentes en función de indicadores generales de bienestar). De acuerdo con lo aceptado en el bote salvavidas, deberíamos proceder aquí también de acuerdo a un enfoque comparativo. Y, siendo esto así, parece claro que la mujer de veinte años tiene más que perder al morir que cualquiera de las demás, que han vivido ya una parte importante de sus vidas y en condiciones normales no han de esperar vivir más que ella. De esta forma, de acuerdo con el modo en que Regan aplica en el bote salvavidas el principio del peor parado, considerar los intereses del otro millón de mujeres sería entrar en consideraciones agregacionistas sobre las consecuencias. Deberíamos elegir, pues, salvar a la mujer joven antes que al otro millón de mujeres. Más aun, esta decisión sería la misma si, en lugar de un millón, estas sumasen un billón, o cualquier otro número.

Regan no considera explicitamente ninguna situación como esta en la que solo humanos se encuentran implicados. Por lo tanto, no deberíamos dar por asumido que actuaría incoherentemente aquí, rechazando la conclusión que hemos presentado. Pero su tratamiento del caso de los mineros (en su crítica a Taurek) así

lo sugiere. De hecho, esta es la posición que parece que mantiene, de acuerdo a los distintos comentarios y a la presentación de su teoría a lo largo de su obra.

Todo esto hace vulnerable a la teoría de Regan a una crítica dirigida precisamente contra la teoría a la que Regan se opone: el utilitarismo. Esta es la protagonizada por el que Nozick ha llamado el "monstruo de la utilidad". La presenta Nozick como sigue:

> Utilitarian theory is embarrased by the possibility of utility monsters who get enormously greater gains in utility from any sacrifice of others that these others lose. For, unacceptably, the theory seems to require that we all be sacrificed in the monster's maw, in order to increase total utility.[976]

Supongamos que existiese un ser con una capacidad inmensa para gozar de una vida extremadamente placentera y satisfactoria en todos los aspectos. Tal ser no tendría solo las facultades que nosotros y nosotras poseemos, sino también otras capacidades para el disfrute de todo tipo que no podemos ni imaginar. Su vida estaría llena de experiencias que nunca seremos capaces de adivinar. Asimismo, sus expectativas de vida irían mucho más allá de las nuestras. Si aceptamos la perspectiva comparativa que Regan mantiene cuando decide que el perro debe ser condenado, tendremos que concluir que este "monstruo de la utilidad" perdería mucho más al morir que cualquiera de nosotros y nosotras. Y si la posición de Regan es consistente, deberíamos aplicar el principio del peor parado aquí de modo igual a como es aplicado en el caso del millón de perros. De manera que la conclusión es que si un millón o un billón de nosotros y nosotras debe morir para salvaguardar la vida del "monstruo", entonces así debe ser (actuar de otro modo

[976] Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p. 41. De manera interesante, introduce Nozick este argumento al hablar precisamente de la apelación a razones de este tipo para sacrificar a los animales no humanos en beneficio humano.

sería estar aceptando la pertinencia de la agregación).[977] En una situación como esta, la regla aplicada en el bote salvavidas implicará salvar al monstruo por encima de cualquier número de otros individuos, sacrificándonos a todos. No habría número posible de seres humanos cuyas vidas agregadas pudiesen ser legítimamente salvadas en lugar de la del monstruo. Conforme a un planteamiento como el de Regan no podemos pensar que nuestro interés en vivir es comparable al de tal ser.

La única manera de evitar una conclusión como esta consiste en que rechacemos la idea de que el interés en vivir de un perro no es comparable al nuestro. Podemos quizás pensar que como todas nuestras vidas nos resultan valiosas a cada cual, debemos ser considerados de modo igualitario junto al ser del asteroide. Pero, en tal caso, debemos, del mismo modo, defender que nuestra vida deberá ser considerada de forma igualitaria junto a la de los perros, no pudiendo valer más que la de un millón de ellos. Si pensamos de modo distinto en un caso, debemos aplicar lo que concluyamos al otro también.

Téngase en cuenta que rechazar la solución de Regan no implica que no podamos sostener una posición comparativa. Podemos, de hecho, considerar que la vida del "monstruo de la utilidad" valdría más que la nuestra, pero aun así sostener que nuestras vidas valdrían también lo suficiente como para que, sumadas en su conjunto, prevaleciesen sobre la suya.

[977] Obsérvese que la propia denominación de "monstruo" conlleva una valoración negativa de este ser. El motivo es que, por culpa de su bienestar, nosotros vamos a ser perjudicados. Ahora bien, es interesante comprobar que tal valoración negativa no está presente cuando se argumenta que el fomento de nuestro bienestar implica causar daño a otros individuos que supuestamente carecen de nuestras capacidades de disfrute. No decimos que seamos "monstruos de utilidad" por cuya culpa otros individuos sufren graves perjuicios. Antes bien, se considera que ello está perfectamente justificado que para satisfacer nuestros intereses los animales no humanos sean dañados. Si esto es así, la connotación negativa en el ejemplo de Nozick (y con ella la denominación de "monstruo") debería igualmente ser retirada.

Así, como se dijo, encontramos que la posición de Regan en el bote salvavidas podrá ser criticada por razones que coinciden con argumentos que han sido presentados contra el utilitarismo, al que Regan se opone.

5.7.1.5. Una posición no antropocéntrica general y una antropocéntrica particular, combinadas

Es importante destacar que Regan niega abiertamente que las conclusiones a las que podamos llegar cuando estamos ante un conflicto como el del bote salvavidas pudiesen ser utilizadas para justificar infligir daño a quienes serían sacrificados en él para beneficiar a otros (se refiere explícitamente al uso de animales para la experimentación[978] y a su consumo[979] como un ejemplo de esto). Indicará:

> The selection of the dog does not conflict with recognizing the animal's equal inherent value or the dog's equal prima facie right not to be harmed.[980]

Como vemos, pues, Regan defiende que por lo menos un gran número de animales no humanos tiene derecho a la vida. Pero parece que sigue manteniendo una posición antropocéntrica, por los motivos que hemos visto, al enfrentarse a casos de conflicto entre vidas. Habiendo visto esto, tenemos que concluir que su posición combina un planteamiento no antropocéntrico general y uno antropocéntrico en el caso particular de los conflictos entre vidas.

Esta combinación no casa cómodamente. Y no lo hace en particular en el caso del planteamiento reganiano. Y es que parece que su solución en este punto

[978] Regan, *The Case for Animal Rights*, pp. 385-87.

[979] Ibid., pp. 351-53.

[980] Ibid., p. 324.

constituye una enmienda *ad hoc*, que no se adecua bien dentro de su teoría en su conjunto.

5.7.2. Los sentidos "fuerte" y "débil" del futuro de Rowlands

Otro argumento en defensa de una diferencia cualitativa entre el valor de las vidas de los humanos y el de otros animales ha sido defendido por Mark Rowlands.[981] De nuevo, es importante tener en cuenta que la posición de Rowlands, al igual que la de Regan, no implica que podamos matar a aquellos seres que no tienen un futuro en un sentido fuerte si ello nos resulta conveniente. Rowlands defiende que matar animales es incorrecto, y que si estuviesemos en una posición imparcial optaríamos seguramente por una situación en la que los animales no humanos no sufriesen tal suerte[982] (al igual que en el caso de Regan, tendremos tiempo de examinar su posición en más detalle posteriormente). Simplemente considerará que las vidas de algunos animales son más valiosas que las de otros.

Rowlands parte de la idea de que los seres con la capacidad de sufrir y disfrutar pueden tener un futuro en dos diferentes sentidos: débil y fuerte, dependiendo de si se encuentran dirigidos hacia su futuro respectivamente de un modo no conceptual o conceptual:

> Given that there are these two different ways – conceptual and nonconceptual – in which a state can be

[981] Las contribuciones de Rowlands sobre la cuestión del especismo se han reflejado sobre todo en dos trabajos: *Animal Rights: A Philosophical Defence*, MacMillan Press, London, 1998; y *Animals Like Us*, Verso, New York, 2002. Su posición acerca de la cuestión de la muerte la presenta en el último. Independientemente de sus conclusiones en este punto, Rowlands va a presentar una fuerte argumentación a favor de los derechos de los animales no humanos, como veremos más adelante.

[982] Rowlands, *Animal Rights*.

> directed towards a future, there are also two different ways in which an individual can have a future. An individual can have a future in a non-conceptual sense if he, she, or it has mental states that are non-conceptually future-directed. An individual will have a future in a conceptual sense if he, she, or it has mental states that are conceptually future-directed.[983]

Lo que Rowlands entiende cuando habla de tener una dirección hacia el futuro es la posibilidad de planificar y dirigir la vida de una o uno hacia el futuro a largo plazo. Quienes tienen un futuro de un modo no conceptual, por el contrario, pueden únicamente dirigir sus actos hacia su futuro inmediato. Concluirá, de acuerdo con esto, que la muerte es un daño de un tipo distinto para ellos:

> Death is a greater harm for those who have a future in a strong sense, for in dying they lose more than those who have a future in only a weak sense.[984]

Desde aquí Rowlands pasará a sostener que las vidas de los humanos son más valiosas que las de otros seres. Indicará:

> It is *far more likely* that humans have futures in the strong sense than do dogs. We know that most humans, above a certain age and with no serious impairment of cognitive abilities, possess a future in a strong sense. We don't know this about dogs, and much of the evidence we have seems to point the other way.
>
> So, if this is right, then one of the things you will know in the impartial position is that *if* you turn out to be human then, in dying, it is *probable* that you will lose more than a

[983] Rowlands, *Animals like Us*, p. 80.

[984] Ibid., p. 83.

> dog does when it dies. Note that this is not the same as knowing you are human.[985]

Obsérvese, pues, que Rowlands no salda la cuestión en términos absolutos: dice claramente que habla únicamente de probabilidades. Esto abre la puerta al primer comentario que puede hacerse acerca de su posición. Y es que debemos tener en cuenta que la conexión con el futuro es una cuestión de grado. La división en un sentido fuerte y débil puede ser aceptada solo como aproximativa.

5.7.2.1. La conexión psicológica frente a otros criterios

Aunque es discutible, quizás sea cierto que el hecho de ser capaz de imaginarse a uno mismo o una misma a largo plazo y de planear el futuro de uno con tal perspectiva sea moralmente relevante. Pero ¿qué tipo de justificación precisaría tal idea? Como hemos visto, hay distintos modos en los que podemos considerar que un factor tal como este resulta moralmente relevante:

a) Entendido más bien como consciencia del futuro propio, considerando que esto torna nuestras vidas irremplazables (como hace Singer). Ya hemos visto por qué parece que esta idea es cuestionable. Rowlands tampoco la acepta.

b) Entendido igualmente más bien como consciencia del futuro propio, considerando que esto hace que tengamos un deseo por vivir más vívido. Esta inferencia parece, con las matizaciones que hemos hecho anteriormente, válida. Ahora bien, nos remite a la calidad de vida como criterio más general.

c) Entendido más bien como fuente de conexión psicológica, considerando que ello implica una mayor unidad psicológica con nuestro futuro. Esto parece que bien podría ser el caso, sin dejar de lado, no obstante, ciertas aclaraciones que ya han surgido anteriormente. Es todavía una cuestión abierta que mayor complejidad

[985] Ibid., pp. 88-89.

implique mayor conexión, aunque este puede ser ciertamente el caso. Y, por otra parte, los humanos tienen también distintos grados de conexión entre sí.

Queda descartado, pues, el primer sentido. El segundo de ellos se va a encargar el propio Rowlands de dejarlo de lado. Como hemos dicho, si este factor es considerado relevante, tendrá que serlo como otra circunstancia más entre el resto que pueden tornar la vida de un individuo más o menos disfrutable como suya propia, pues aquí radicaría la última y única fuente de valor de esta en sí misma. Habría que adoptar una posición comparativa al respecto. Sin embargo, Rowlands está en desacuerdo con esto. Defenderá, por el contrario la

> separation of the idea of a *possession of a future* from the idea of *possession of a future of a certain length*, or *possession of a future of a certain quality*.[986]

En opinión de Rowlands, el hecho de tener lo que llama un sentido "fuerte" o "débil" del futuro es relevante porque determina el valor que pueda tener una vida. Aun así, señalará:

> 1) The length of a future [...] contributes nothing to the value that death takes away a future, at most it contributes only potentially to this value.[987]

> 2) The *quality of a future* subsequent to time *t* is not a value-adding characteristic of a person's life at *t*. The quality of a future cannot be explained in terms of features actually possessed by the subject of the life at *t*. It is, therefore, not an

[986] Ibid., p. 87.

[987] Ibid., p. 86.

> actual, but a potential, value-adding characteristic of the life of that subject.[988]

Estas afirmaciones socavan la base sobre la que el segundo sentido puede resultar pertintente. Y, por otra parte, resultan objetables en la medida en que hemos indicado que al menos una base mínima en relación a la posibilidad de disfrute que la muerte impide parece necesaria. De hecho, va a matizar su posición Rowlands al llegar aquí. Inicialmente rechaza la perspectiva comparativa con respecto tanto a los factores cualitativos como cuantitativos. Sin embargo, pasa luego a introducir apuntes para conservarla hasta cierto punto, en la medida en que representa un factor que permite que su apelación a la conexión con el futuro cobre sentido, dado que, en su opinión replanteada,

> the value of your life is a function, first, of how closely you are tied to your future, and, second, how much of a future you have to be tied to.[989]

Debe concluir esto a la luz de casos extremos. Pone un ejemplo, al enfrentarse a un caso al estilo del bote salvadidas en el que un individuo tendría un futuro mucho más corto que otro (si, por ejemplo, uno de ellos morirá en 15 minutos)[990] le parece de algún modo extraño defender que su vida es tan valiosa como si fuese a vivir varios años.[991]

A la luz de lo que hemos ido viendo, parece que será en el tercer sentido indicado en el que una apelación a la posesión de un futuro en un sentido fuerte

[988] Ibid., p. 87.

[989] Ibid., p. 93.

[990] Ibid., pp. 92-93.

[991] Cabe también indicar que en el bote salvavidas Rowlands rechazará la idea de Regan de que cualquier número de seres puede ser sacrificado en un caso de conflicto contra alguien con intereses más significativos. Considera que la adición de sus intereses sería lo pertinente.

podrá hacerse valer (se trata, de hecho, de la interpretación que el propio Rowlands asume).[992] Como ya hemos visto, esta solución tiene que enfrentarse a una serie de objeciones y problemas. No obstante, resulta una hipótesis plausible.

Distinto trato en casos humanos

Por lo que hemos visto, el planteamiento de Rowlands resulta sólido. Hay un punto, sin embargo, en el que encontramos que este flojea. De su argumento se desprende que si hubiese seres humanos que no tuviesen una conexión fuerte con su futuro, estos tendrían un interés en vivir poco significativo, como el que tienen los animales no humanos. Este es claramente el caso de los niños muy pequeños, como el propio Rowlands afirma:

> The adult has a future in the strong sense, the baby only in the weak sense.[993]

Ahora bien, siendo este el caso, habría de derivarse la aplicación aquí de los mismos principios seguidos en el caso de los animales no humanos. Sin embargo, Rowlands da una respuesta distinta, afirmando:

> While babies have a future in only a weak sense, and adults have it in a strong sense, perhaps the greater magnitude of the baby's future outweights the stronger connections of the adult?

[992] El motivo por el que hemos analizado las otras dos posibilidades puede entenderse con facilidad. Aun en el caso de que la interpretación de Rowlands fuese una en particular, quizás otras podrían aportar razones convincentes. Como en otros momentos a lo largo de esta investigación, el interés, más que en asignar a autores concretos unas posiciones u otras, está en examinar la plausibilidad de estas.

[993] Rowlands, *Animals like Us*, p. 90.

> Which way do your intuitions go? Should you save the adult or the baby? It's not easy; issues of life and death rarely are. The very fact that we are likely to disagree over this, that different people will have different intuitions about what is the right thing to do shows that, in terms of moral importance the strength of a person's connection to their future does not, necessarily, outweight the length of that future.[994]

De manera que Rowlands diferencia a los humanos dotados de ciertas capacidades de los animales no humanos, pero a la hora de trazar esta distinción entre los humanos que poseen tales atributos y los que carecen de ellos hace hueco a otras razones que matizan la conclusión a inferir. Cabría decir ante esto que el futuro del que el niño dispone es en calidad y/o cantidad de vida diferente del de los animales no humanos. Pero esto va en contra de lo que Rowlands prescribe, pues, como recordaremos, este se opone a tener en cuenta estas variables.[995]

5.8. Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 5

A lo largo de este capítulo se han explorado los distintos problemas implicados en el examen de la cuestión de la muerte y el valor de la vida.

Comenzamos indagando los motivos por los que la muerte resulta un daño para quien muere, en particular ante la objeción epicúrea de que la muerte no constituye una experiencia negativa. Tuvimos que concluir que es la posibilidad de tener experiencias positivas en el futuro, que la muerte frustra, lo que determina que podamos ser objeto de tal daño (si bien hay que apuntar que nunca podemos

[994] Ibid.

[995] Podría también indicarse aquí que la diferencia en el caso del bebé radica en su potencial conexión con el futuro. Pero este argumento también se vendría abajo. Cuando discutimos las defensas del especismo vimos ya que la alusión a la potencialidad fracasa en su cometido.

afirmar con certeza si nuestra muerte constituirá de hecho un daño, dado que no conocemos cómo sería nuestra vida de no morir).

A continuación revisamos otras objeciones que se han presentado a esta conclusión. Examinamos en particular tres problemas a los que esta se enfrenta: el argumento de la simetría temporal entre la no existencia pasada y futura de Lucrecio, el problema de cuándo constituye la muerte un daño y la cuestión de la posibilidad de experimentar daños *post mortem*. Comprobamos que no introducen objeciones concluyentes a la idea de que la muerte pueda ser un daño en los términos ya indicados. Lo que todo esto implica de cara a la cuestión que estamos tratando es que la muerte podrá constituir un mal para todos los seres con la capacidad de experimentar bienestar.

Contrastamos estos resultados con las posiciones, contrapuestas a estos, sostenidas por Cigman y Singer. Pudimos constatar que los planteamientos de estos dos autores se encuentran abiertos a una serie de objeciones importantes. Cigman identifica el sufrimiento de un daño con la valoración reflexiva sobre el sufrimiento de un daño, lo que no parece correcto. A su vez, Singer defiende la reemplazabilidad de los seres conscientes pero (supuestamente) no autoconscientes de un modo que puede ser cuestionado. Vimos que hay razones para considerar que los seres no autoconscientes tienen un interés en vivir más significativo de lo que asume Singer. Asimismo, no termina de estar claro si realmente hay un motivo por el que, una vez aceptada, la reemplazabilidad no debería ser también introducida en el caso de los seres autoconscientes. Ante esto, concluimos que no hay motivo para modificar el juicio anteriormente planteado en lo relativo a cuál es la razón por la que la muerte puede suponer algo negativo y qué seres son susceptibles, por tanto, de sufrir un daño al morir.

Una vez llegado este punto pasamos a considerar otra cuestión implicada por el análisis del problema de la muerte y el valor de la vida: el de la posibilidad de comparar este en casos de conflictos entre vidas. Vimos que ante tal problema cabe defender distintas posiciones: unas de ellas aceptarán comparaciones conforme a las cuales se distinguirá cuál de las soluciones implica ocasionar un daño mayor, mientras otras no aceptarán estas. Asimismo, tales comparaciones podrán darse

tanto a nivel supraindividual (cuando hay más de un individuo afectado por cada lado) como a nivel del valor de la vida de cada individuo. Vimos al dar razón de esto que los distintos factores que quepa tener en cuenta en cada situación podrán ser aplicados consistentemente en casos de conflicto entre vidas humanas y no humanas únicamente si se aplican del mismo modo cuando solo haya humanos implicados, y viceversa.

De nuevo en este punto contrastamos estas conclusiones con las de otros dos teóricos: Regan y Rowlands. Estos, a diferencia de lo que ocurre en el caso de Cigman y Singer, defienden el derecho a la vida de los animales no humanos sin requerir que posean "deseos categóricos" o una visión de sí mismos a través del tiempo. A pesar de esto, vimos que Regan incurre precisamente en la clase de posición cuestionable que acabamos de ver, pues asume un enfoque comparativo cuando hay humanos y no humanos implicados, y no comparativo cuando no hay no humanos de por medio. Ello se ve seriamente agravado por los términos en los que establece Regan las prioridades que han de prevalecer en su enfoque comparativo, pues según su principio del peor parado prescribiría el sacrificio de un número cualquiera de individuos a favor de uno solo si este se encontrase en la que Regan considera una situación peor. A su vez, el planteamiento de Rowlands, en la medida en que descansa en una apelación a la unidad psicológica que podría resultar relevante, resulta mucho más consistente, si bien cabría apuntar también aquí que introduce alguna puntualización cuando está únicamente ante seres humanos, que hace que su enfoque difiera del adoptado cuando está ante humanos y no humanos. En todo caso, la idea antes indicada ha de seguir siendo mantenida. Los criterios que se acepten han de aplicarse independientemente de la especie de la que sean miembros los sujetos implicados.

Quizás quepa apuntar, al llegar a este punto, que muchos de los argumentos que se han manejado a lo largo de este capítulo pueden ser considerados controvertidos. Pero se ha de tener en cuenta que, si realmente este es el caso, no lo será únicamente en la medida en que afectan a los animales no humanos. Si los argumentos aquí implicados han de ser rechazados, ello supondrá que

necesitaremos otra teoría para dar cuenta de la cuestión igualmente en la medida en que esta afecte a seres humanos.

El corolario que hemos de derivar de todo esto es que la introducción del problema de la muerte no altera el juicio que pudimos realizar con anterioridad a propósito de la cuestión del antropocentrismo. Ello implica que la conclusión a la que hemos llegado en los capítulos previos debe seguir manteniéndose. La introducción de la cuestión de la muerte y el valor de la vida no lleva a plantear variaciones al respecto. La revisión que hemos referido como pertinente en los ámbitos biomédico y bioético, en lo que concierne al uso de animales como herramientas de investigación, debe, pues, seguir siendo defendida sin introducir modificaciones.

Cabe, finalmente, hacer un comentario ligado a esto. Este tiene que ver con el contraste patente que se da entre los enfoques de la cuestión de la muerte dependiendo de si su intención es la de dar cuenta de por qué esta puede ser un daño o la de indagar si los humanos son dañados por ella más que los demás animales. Cuando se trata de esto último se introducen en los distintos discursos consideraciones que no suelen ser consideradas cuando se asume que solo hay humanos implicados. Esto lo ha indicado Sztybel al apuntar:

> It strikes me that the value of "richness" is more likely to emerge in ethical discourse which explicitly considers nonhuman animals and nature, in order to enable a contrast, which finds nonhumans to be "poorer" than humans, by comparison. In humanistic discourse, however, there is decisively more talk about the moral *equality* of all humans, and so, less of a tendency to think of them in contrastive, inegalitarian terms. I say this because, as a student of ethics, I have not noticed the value of richness surfacing very significantly in mainstream, human-centred ethical concerns,

> except perhaps, for example, in the outright inegalitarian ethics of Friedrich Nietzsche.[996]

Esto, de algún modo, lleva a considerar con sospecha las posiciones sostenidas en defensa del antropocentrismo en el caso de la consideración del daño constituido por la muerte.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

[996] Sztybel, *Empathy and Rationality in Ethics*, p. 17.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

6

¿QUÉ DOMINIO TRAZAR? EVALUACIÓN DE LOS CRITERIOS ALTERNATIVOS A LA CAPACIDAD DE SUFRIR Y DISFRUTAR

Hasta aquí hemos visto que el antropocentrismo no constituye una posición aceptable y que ser susceptible de experimentar cosas positivas y negativas parece ser lo relevante en lo que toca a la cuestión sobre quién debe ser tenido moralmente en cuenta. Sin embargo, se ha señalado en ocasiones que otros criterios diferentes de este deberían ser los que tendríamos que considerar moralmente relevantes. Michael W. Fox,[997] por ejemplo, ha afirmado:

> Although the humane movement primarily aims at preventing the infliction of unnecesary pain and the suffering in animals, such an ethic can become 'speciesist' if not all things of creation (plants, lakes, deserts and so on) can suffer or experience pain.[998]

[997] No debe ser confundido con Michael Allen Fox, cuyas posiciones ya hemos visto.

[998] Fox, Michael W., "Philosophy, Animal Welfare and the 'Rights' Question", in Miller & Williams, *Ethics and Animals*, 307-15, p. 314.

Si estas posiciones están en lo cierto, las conclusiones que deberemos derivar de nuestro análisis serán notablemente distintas de las que hemos sugerido hasta aquí. Conllevarán un cambio de paradigma que será muy diferente de la propuesta en la tesis postulada en el capítulo 1 de este trabajo. Ante esto, es preciso examinar de qué alternativas al punto de vista que hemos presentado podemos disponer. Los enfoques que pueden destacar como candidatos para ello son, sobre todo, aquellos que se refieren a los seres vivos y los ecosistemas como entidades considerables moralmente, si bien existen también otras posiciones posibles.[999] Veremos, pues, qué argumentos apoyan o rebaten estas posturas.

6.1. El enfoque centrado en la vida

6.1.1. Caracterización general

Esta posición, también llamada biocentrismo, considera moralmente relevante a la vida por sí misma, defendiendo, en consecuencia, que las entidades moralmente considerables han de ser los seres vivos, independientemente de las capacidades que posean. Un autor comúnmente identificado con una perspectiva de este tipo ha sido Albert Schweitzer. Es conocida la ética de "reverencia por la vida" defendida por él, expuesta en pasajes como el que sigue:

> La ética consiste, pues, en mi expresar la compulsión de mostrar hacia toda voluntad de vivir la misma reverencia que

[999] Podemos ver que la perspectiva que presenta Michael W. Fox en el pasaje que acabamos de repasar constituye una combinación de bio y ecocentrismo, puesto que reclama consideración tanto para los seres vivos (las plantas) como para los ecosistemas (los lagos, los desiertos). Pero esta posición no necesita ser tratada de manera independiente: la medida en que constituya una perspectiva aceptable depende de si cada uno de los criterios en los que se basa lo es. Por tanto, para saber qué perspectiva debemos asumir habremos de examinar cada una de las citadas posiciones.

> profeso a la mía [...] Es bueno mantener y estimular la vida, es malo destruirla u obstruirla.[1000]

Esta perspectiva puede ser el blanco de serias críticas relativas a los motivos para la elección del criterio en el que se basa. Si nos interrogamos sobre el valor de nuestra vida, encontramos que lo que estimamos de esta es aquello que experimentamos al vivirla. Esta idea es puesta de manifiesto por el hecho de que en la mayor parte de los casos no encontramos valioso permanecer con vida si perdemos la posibilidad de disfrutarla. Incluso consideramos que desaparecemos en situaciones en las que nuestros cuerpos permanecen aún vivos. Ya dimos cuenta de esta cuestión en el capítulo anterior.

Así, en definitiva, nos encontramos con que estar vivo no es suficiente: una vida sin experiencia alguna (como sucedería en el caso de una bacteria o una planta, o en el de alguien en estado de muerte cerebral que mantengamos con vida artificialmente) es un vacío moralmente irrelevante. Veremos a continuación qué razones pueden esgrimir quienes defiendan el biocentrismo ante estas objeciones con el fin de mostrar que el hecho de estar vivo o viva resulta relevante.

6.1.2. Criterios para la defensa de un planteamiento biocéntrico

Quienes defienden la considerabilidad moral de los seres vivos han afirmado que la razón para tener a estos en cuenta radicaría en que pueden recibir beneficios o perjuicios: a estos seres las cosas les pueden ir bien o mal. De este modo, Paul Taylor[1001] ha indicado que los seres vivos serían considerables moralmente debido a que poseerían "valor inherente" ("*inherent worth*"). Los entes dotados de tal valor

[1000] Schweitzer, *Civilización y ética*, p. 342.

[1001] Attfield defenderá una postura muy similar, afirmando, de manera casi idéntica a Taylor: "All living things have a good of their own" (Attfield, Robin, "Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance", *Philosophica*, 39, 1987, 47-58, p. 51).

serán, en opinión de este autor, "entities that have a good of their own".[1002] De acuerdo con esto, dirá, "it makes sense to speak of their being benefited or harmed".[1003]

Pero ¿cómo puede defenderse este planteamiento? Hemos visto distintos argumentos para defender la idea de que los individuos conscientes pueden ser beneficiados o dañados. Es necesario comprobar si existen razones similares en el caso de los seres meramente vivos.

"Centros teleológicos de vida"

El motivo por el que Taylor[1004] ha defendido que todos los seres vivos poseen valor inherente radica en el hecho de que son lo que denomina "centros teleológicos de vida ("teleological centers of life"). Ha defendido esta idea como sigue:

> 1) We conceive of the organism as a teleological center of life, striving to preserve itself and realize its good in its own unique way.[1005]
>
> 2) When considered from an ethical point of view, a teleological center of life is an entity whose "world" can be viewed from the perspective of *its* life.[1006]

[1002] Taylor, Paul W., *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1986. p. 75.

[1003] Ibid., p. 63.

[1004] Véase Ibid., así como "The Ethics of Respect for Nature", *Environmental Ethics*, 3, 197-218, 1981; "In Defense of Biocentrism", *Environmental Ethics*, 5, 237-43, 1983.

[1005] Taylor, *Respect for Nature*, p. 121.

[1006] Ibid., p. 110.

> 3) All organisms are teleological centers of life in the sense that each is a unique individual pursuing its own good in its own way.[1007]

La razón para esto sería la ya indicada: dependiendo del éxito de tal ente en relación al medio en que se encuentra su vida puede ir mejor o peor. En tal sentido cabe indicar:

> To say [que un ser vivo] is a teleological center of life is to say that its internal functioning as well as external activities are all goal-oriented, having the constant tendency to maintain the organism's existence through time and to enable it succesfully to perform those biologic operations wereby it reproduces its kind and continually adapts to changing environmental events and conditions.[1008]

Estos seres podrían ser, así, considerados del siguiente tipo:

> Entities that can be said to have interests in the sense of having ends and seeking means to achieve their ends.[1009]

Y ello ocurriría de un modo no heterodeterminado, como indica Taylor, "without reference to any *other* entity".[1010] Esto abriría una diferencia entre los seres vivos y otros entes de carácter distinto. Las máquinas, por ejemplo, aun pese a ser capaces de trabajar para conseguir un cierto propósito, carecerían de metas inherentes.[1011]

[1007] Ibid., p. 100.

[1008] Ibid., pp. 121-22.

[1009] Ibid., p. 62.

[1010] Ibid., p. 61.

[1011] Ibid., p. 124.

La posición que defiende Taylor resulta cuestionable desde la perspectiva que hemos aceptado en capítulos anteriores, cuando repasamos el tipo de características que deberíamos entender como relevantes para ser considerable moralmente. Concluimos allí que ser consciente era no solo una condición suficiente, sino también necesaria para ello. Analizamos entonces los diferentes sentidos en los que resultaba posible decir que algo o alguien podía recibir un beneficio o un daño. Y vimos que había varias maneras en que podíamos decir algo así, pero que había una sola de la que de hecho se derivaban las demás. Esta era la que se refería al bienestar experiencial, que requería la posesión de consciencia. El resto de los sentidos en los que podíamos decir que algo es positivo o negativo para una cierta entidad no determinan lo que supone recibir un perjuicio o un beneficio en un sentido axiológicamente relevante. Singer pone un ejemplo de esto:

> When we say that it is in the interests of a tree to receive water and light, are we speaking literally or metaphorically? In what sense is it in the interests of a tree to receive water and light, and not equally in the interests of an icicle for the temperature to remain below freezing? But the claim that the icicle has an interest in continued cold weather seems dubious.[1012]

El propio Singer presenta un modo de discurrir qué seres podrán ser beneficiados o dañados de un modo relevante para aquello que es valioso para ellos:

> Imaginatively, we can put ourselves in the place of that being, and ask: how would I like it if I were in that situation? This works for sentient beings, but it does not work for trees,

[1012] Singer, Peter, "Animals", in Jamieson, Dale (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2001, 416-25. p. 420.

> species or ecosystems. There is nothing that correnspods to what it is like to be an ecosystem flooded by a dam. [1013]

Autopoiesis

Warwick Fox ha defendido la relevancia moral de otro factor: la autopoiesis.[1014] El concepto de autopoiesis ("auto-producción") ha sido introducido por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela. Mediante este término se definiría la capacidad o el hecho de que un ser pueda proceder de modo autodirigido a la satisfacción de sus necesidades, de manera que no precise la acción supervisora de otra entidad para continuar por él mismo su existencia. Una entidad autopoiética es un sistema cerrado y autónomo que es capaz de persistir en su existencia debido al modo particular en el que se encuentra autoorganizado, que hace posible la regulación de la manera en que se relaciona con su medio de la forma necesaria para que el sistema pueda existir como tal, esto es, mantener su organización interna.[1015] Maturana y Varela han descrito una entidad autopoiética como sigue:

> An autopoietic machine is a machine organised (defined as a unity) as a network of processes of production (transformation and destruction) of components that produces the components which: (i) through their interactions and

[1013] Ibid. p. 421.

[1014] Fox, Warwick, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Shambhala, Boston, 1990, pp. 169-76.

[1015] Esta idea puede ser cuestionada indicando que cada sistema autopoiético necesitaría una suerte de "input" preliminar, algún material o energía que no provenga del propio sistema, sino del exterior. Sin embargo, incluso si el sistema (vivo o no) no tiene su origen en sí mismo, su actividad, una vez en marcha, puede decirse que es autopoiética, teniendo en cuenta su autonomía y autoorganización para poder seguir existiendo.

> transformations continuously regenerate and realise the network of processes (relations) that produced them; and (ii) constitute it (the machine) as a concrete unity in the space in which they (the components) exist by specifying the topological domain of its realisation as such a network.[1016]

El concepto de autopoiesis sirve, pues, para definir qué es un ser vivo sin tener que describir o referirse a las diferentes características y/o funciones que los organismos vivos tienen que llevar a cabo para poder seguir estándolo. Los sistemas vivos son, así pues, definidos como máquinas vivas. Las entidades autopoiéticas son aquellas que dirigen su actividad hacia la que sería "the regeneration of their own organizational activity and structure".[1017]

Según Warwick Fox, el hecho de desarrollar una actividad conativa de carácter autopoiético indicaría la posesión de intereses. Ello constituiría el motivo para considerar moralmente a todos los seres vivos, tanto en lo tocante a su mera existencia como en lo relativo a su "bienestar":

> The fact that living entities matter to themselves means that what we do to them can make a difference to their welfare. They must therefore be regarded as morally considerable.[1018]

Hay un punto interesante a observar cuando nos acercamos a la idea de que las entidades autopoiéticas tienen intereses que deben ser respetados. Este es el siguiente: desde que el término "autopoiesis" fue acuñado, otras disciplinas lo han adoptado debido a que resulta operativo para el estudio de otros sistemas además de los propios seres vivos –desde los esquemas cognitivos a las organizaciones

[1016] Maturana, Humberto R. & Varela, Francisco J., *Autopoiesis and Cognition*, D. Reidel, Dordrecht, 1980, pp. 78-79.

[1017] Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, p. 171.

[1018] Ibid., p. 172.

sociales–. Paradójicamente, el éxito de este término muestra que el fenómeno que refiere no puede ser aceptado como un criterio necesario para que un ente sea considerado un ser vivo. De lo contrario, no sería aplicable en otros campos en los que sus referentes no son seres vivos. Si los sistemas cognitivos o las instituciones humanas pueden ser autopoiéticas, entonces el que un ente sea autopoiético no implica que esté vivo en un sentido biológico. Y podemos pensar también en ejemplos de tipo distinto en función de cómo se entienda el significado del término "autopoiesis". Para ello cabe tener en cuenta lo siguiente. En rigor, la aplicación más correcta de este término implica que el ente que se autoproduce se genera a partir de una materia prima no organizada como lo estará él mismo una vez que el proceso de creación llegue a su final. Se desarrolla, pues, desplegando un programa que posee ya en sí mismo (aun y cuando no lo haya diseñado él como tal). A su vez, en un sentido más laxo podríamos utilizarlo para dar cuenta de todo ente capaz de continuar autónomamente su existencia sin necesidad de acción externa. Supongamos que aceptamos este segunda acepción. Si ello es así, podremos en este punto recordar las obras de ciencia ficción en las que androides construidos con el fin de servir a los seres humanos (o a otras criaturas) desarrollan una actividad que incluye un esfuerzo para mantener su propia organización venciendo los impulsos en sentido contrario que tienen lugar debido a su interacción con el exterior. Podríamos pensar, así, en un ejemplo de entidad autopoiética como el siguiente. Imaginemos que creásemos un nuevo género de licuadoras mucho más avanzado que cualquiera de los que han sido producidos hasta ahora. Cada una de estas máquinas estaría diseñada no solo para la producción de zumos, sino también para realizar por ella misma las funciones necesarias para su actividad y mantenimiento. De este modo, además de poder licuar a distintas velocidades, incluiría un complejo mecanismo para conseguir la energía necesaria para la realización de sus funciones. Podría, por ejemplo, funcionar mediante energía solar. Estaría para ello dotada de unos sensores conectados a un mecanismo de locomoción dirigirían a la licuadora hacia su fuente de energía. Otros sensores, sensibles a la humedad, la llevarían a apartarse de los espacios excesivamente húmedos en los que sus circuitos podrían estropearse. Asimismo, para evitar que la falta de uso pudiese llevar a que su

mecanismo se anquilosara, poseería un dispositivo para poner en funcionamiento automáticamente su motor de manera periódica durante un cierto tiempo. Una máquina de este tipo estaría también dotada de otros mecanismos ingeniados con el fin de mantenerse a punto: dispositivos que limpiarían el polvo que se acumularía en sus circuitos o que engrasarían sus engranajes entre otras funciones.[1019] Así las cosas, a la luz de esta presentación, habríamos de concluir que, si adoptamos el criterio de la autopoiesis en un sentido muy amplio, esta máquina sería autopoiética. Tal sentido amplio sería el que podríamos emplear para nombrar a aquellas entidades autoorganizadas de una forma tal que haría que dicha autoorganización se mantuviese en el tiempo gracias a la interacción que le permitiría realizar a estas entidades con su medio.

Podemos pensar que hemos de rechazar esta conclusión si entendemos que la acepción amplia del término "autopoiesis" resulta equivocada. Según este punto de vista, la autopoiesis incluiría no solo la autoorganización necesaria para continuar existiendo, sino también la autoproducción de la entidad autoorganizada, esto es, la autoproducción de la propia autoorganización. Ahora bien, una respuesta de este tipo no termina de saldar la cuestión que aquí estamos tratando. Considérese el siguiente caso. Supongamos que pudiésemos crear un organismo (por ejemplo, un animal) que pudiese realizar funciones vitales mediante el transplante de partes y órganos de distintos animales (un tanto al estilo del doctor Frankenstein en la novela de Shelley). Parece difícil de negar que un animal como este estaría vivo. Sin embargo, no sería un ser autopoiético.

[1019] Más aun, podemos suponer que no solo estaría dotada de mecanismos para su mejor conservación, sino que haría progresos. Tendría alguna clase de sistema destinado a clasificar el tipo de alimentos a licuar según su densidad, peso, dureza u otros factores, y a memorizar tales datos junto al rendimiento del mecanismo de licuado a distintas velocidades en el caso de cada alimento introducido en ella. De esta manera, la máquina analizaría cual sería la mejor relación entre cada alimento y cada modo y velocidad de batido. Con ello se iría maximizando cada vez más el rendimiento del aparato, de forma que cada vez ahorrase más energía, tiempo y trabajo de su maquinaria.

Por otra parte, podríamos pensar en un ejemplo opuesto. Consideremos otro caso más avanzado de ciencia ficción. Supongamos que nuestras habilidades en materia de programación e ingeniería fuesen tales que lográsemos crear una máquina simple que, mediante ciertas instrucciones ya insertadas de alguna manera en su seno, fuese capaz de efectuar cambios en sí misma hasta constituirse en una máquina mucho más compleja, que consiguiese persistir en sus funciones y que pudiese licuar (lo cual no podría hacer la máquina inicial). De ser así estaríamos seguramente ante una entidad que parece que sí tendríamos que llamar autopoiética en el sentido más estricto. Como resulta lógico, no se pretende defender aquí que esta ciberlicuadora que acabamos de concebir u otra semejante llegará alguna vez a ser fabricada. Pero, desde luego, lo que si que parece es que esta satisface los criterios para ser considerable moralmente conforme al criterio de la autopoiesis.

Podríamos negar que ello fuese así sosteniendo que una entidad autopoiética debería autoconstituirse desde el inicio, a partir completamente de su materia prima. Pero esto parece demasiado exigente: considérese que los seres vivos parten ya, no solo de una dotación genética, sino también de una colaboración externa –por parte del organismo de su madre– imprescindible para su desarrollo. Y sobre todo, que se constituyen a partir de células creadas por otros organismos, células que son ya entidades vivas bastante complejas

Puede objetarse a esto que una máquina como esta no cumpliría realmente los requisitos para ello, puesto que su finalidad no sería persistir y prosperar por sí misma, sino satisfacer determinados intereses humanos. Al fin y al cabo, la habríamos creado con tal fin. Autores como Andrew Brennan han apuntado a este hecho como lo determinante para distinguir el carácter autopoiético de un ser. Un ente creado para un fin externo a sí mismo carecería de tal propiedad. Dirá Brennan que

> the function of an artifact is the result of design, and this design is intended to satisfy some end.[1020]

A esto puede responderse que el hecho de que nos beneficiásemos de la actividad de la licuadora no tendría por qué implicar que esta no presentase una actividad autopoiética. Podemos introducir una nueva premisa para ilustrar esto. Supongamos que la licuadora tiene un sistema de alimentación doble, de manera que además de funcionar mediante energía solar puede también hacerlo por la combustión de biomasa, que obtendría de los restos del material orgánico que licuaría. De este modo, podríamos incluso decir que los zumos que obtendríamos mediante el funcionamiento de la licuadora serían para ella los residuos, el material no utilizado para hacer posible el desarrollo de su actividad. De él, ciertamente, nos beneficiaríamos al consumir los zumos que deseamos, pero solo una vez que la licuadora hubiese obtenido lo necesario para ella. Y sobre el hecho de que la licuadora habría sido un objeto de nuestra creación habría que señalar que ello resulta una cuestión independiente de que con posterioridad la máquina pueda llevar adelante una actividad autopoiética. De hecho, tampoco organismos autopoiéticos como podemos ser nosotros y nosotras tenemos nuestro origen en nosotros mismos: hemos sido engendrados. Y esto podría tener lugar con fines totalmente heterónomos, si, por ejemplo, fuésemos criados con el único propósito de nuestro uso posterior en régimen de esclavitud. El hecho de que un ente sea creado para cumplir una función que satisfaga los intereses de otro sujeto tampoco puede ser un motivo para que no desarrolle una actividad de manera autopoiética: muchos humanos crían animales no humanos y –en mucho menor medida– humanos, con el objetivo en mente de utilizarlos luego para diversos fines.

Una última objeción podría ser que esta máquina no podría "sobrevivir" sola, pues necesitaría todo el tiempo a un agente activo a su lado para "alimentarla". Como recordaremos, la posibilidad de que la licuadora obtenga energía de la luz

[1020] Brennan, Andrew, "The Moral Standing of Natural Objects", *Environmental Ethics*, 6, 1984, 35-56, p. 41.

solar invalida esta objeción. E incluso al margen de esto, el hecho de depender de otros individuos para existir y florecer no significa que uno no sea una entidad autopoiética. Incluso si la máquina no fuese capaz de moverse y tuviese que depender de un modo externo de ser alimentada, ello no abiría una diferencia significativa a este respecto. Después de todo, muchos animales (como los bivalvos o algunos crustáceos, por ejemplo) viven fijos en un lugar permanente, alimentándose únicamente de aquellos cuerpos o sustancias comestibles que caen por las zonas donde ellos habitan, al igual que nuestra máquina puede solo "comer" el material adecuado que cae en su "boca", si la podemos llamar así. Y esta imposibilidad de moverse de un lugar determinado hacia una fuente de nutrientes es igual de clara en el caso de la mayoría de los vegetales. Más aun: de hecho, cualquier animal necesita elementos externos a él mismo como comida.

Así que esta licuadora sería autopoiética, podría concluirse. Tenemos motivos, sin embargo, para pensar que tal artefacto no tendría la necesidad de ser moralmente tenido en cuenta por sí mismo, dado que el hecho de ser autopoiético no resulta suficiente para poder tener experiencias positivas o negativas.

Esto arroja luz sobre el argumento que estamos considerando, pues quienes defienden este criterio no sostienen que las entidades autopoiéticas que no están vivas sean considerables moralmente. Asimismo, nos viene a mostrar que la autopoiesis no es necesariamente un atributo exclusivo de los organismos vivos tal y como los conocemos, así como que hay casos problemáticos de posibles seres vivos no autopoiéticos.

Más aun: el ejemplo que hemos visto ayuda a ver que la crítica a la que el criterio consistente en ser un "centro teleológico de vida" puede ser sometido sería aplicable aquí también: no está claro en absoluto que el mero hecho de ser un ente autopoiético pueda significar poder ser beneficiado o dañado en un sentido moralmente relevante.

6.1.3. Otros problemas del biocentrismo

Por lo que hemos visto hasta aquí, parece que el biocentrismo carece de una base clara que lo fundamente. Y, por otra parte, que no tiene en cuenta aquello que resulta verdaderamente relevante. Y es que, al adoptar esta posición, dejamos de lado cualquier otra consideración sobre el posible bienestar o malestar ligado a tal vida. Vemos esto con claridad en el siguiente pasaje de Schweitzer:

> Un hombre es verdaderamente ético solo cuando obedece a la compulsión de ayudar a toda vida que le sea posible beneficiar y rehuye dañar cualquier cosa viviente. No pregunta hasta qué punto esta o aquella vida merece simpatía según lo valiosa que es ni, yendo todavía más lejos, si es capaz de sentir, y con cuánta intensidad. La vida le es sagrada en cuanto tal.[1021]

Una posición semejante ha sido mantenida también por Goodpaster, que ha planteado:

> Neither rationality nor the capacity to experience pleasure and pain seem to me necessary (even though they may be sufficient) conditions on moral considerability [...] Nothing short of the condition of being alive seems to me to be a plausible and nonarbitrary criterion.[1022]

A la luz de lo dicho con anterioridad, habremos de estar de acuerdo con Goodpaster al negar que la racionalidad pueda ser un criterio moralmente relevante a la hora de ser considerable, pero no al negar tal condición a la capacidad de

[1021] Schweitzer, *Civilización y ética*, p. 343.

[1022] Goodpaster, Kenneth E., "On Being Morally Considerable", *Journal of Philosophy*, 75, 1978, 308-25, p. 310.

experimentar dolor y placer. De hecho, cuando analizamos los motivos que da el propio Schweitzer para fundamentar su posición, comprobamos que se ve obligado a hacer referencia al bienestar y el sufrimiento como principios precisos para ello. Dice el propio Schweitzer:

> Como en mi propia voluntad de vivir hay un anhelo de ensanchar mi vida y de disfrutar de la misteriosa exaltación de la voluntad de vivir que llamamos placer, con miedo a la aniquilación y a la misteriosa depreciación de la voluntad de vivir que llamamos dolor, así también en la voluntad de vivir que me circunda, sea que pueda expresarse ante mí o permanecer muda.[1023]

Llama así la atención el hecho de que, al buscar Schweitzer dar una explicación para el imperativo de que respetemos la que llama "voluntad de vivir" presente en otros individuos, no se satisfaga con apelar meramente al supuesto valor de la vida por sí, sino que haga alusión al placer y al dolor ligados a ella como base para su estimación. Ahora bien, tal posición, que a la luz de lo que hemos visto hasta aquí parece sin duda la más razonable, no casa con otras afirmaciones de este autor que hemos repasado más arriba. Esto es así porque de ella no puede ser derivado un planteamiento centrado en el hecho de estar vivo, sino en el de experimentar vivencias positivas o negativas. La vida no es, pues, "sagrada como tal", sino que resulta valiosa en función de lo que puede ser vivido en ellas. Esto resulta ya de por sí problemático, pero se agrava por el hecho de que la adopción de este criterio nos sitúa ante dilemas muy serios, conllevando consecuencias extremadamente problemáticas si tenemos en cuenta los intereses de los seres sintientes.

En primer lugar, una posición de este tipo lleva consigo el surgimiento de conflictos de intereses enormemente serios de difícil solución. Esto ocurre en todos aquellos casos en los que la posibilidad de que vivan unos seres impide que otros

[1023] Schweitzer, *Civilización y ética*, p. 342.

puedan hacerlo. El respeto por todas las formas de vida llevaría a adoptar soluciones que resultarían enormemente problemáticas, y que para quienes asuman otros criterios (como la necesidad de respetar a aquellos seres con la capacidad de sufrir y disfrutar) serán inaceptables. Pensemos en lo que ocurriría en el caso del choque de intereses, presente de forma continua, entre los microorganismos y aquellas otras formas de vida dotadas de la posibilidad de experimentar bienestar. Una posición biocéntrica nos llevaría a inclinar la balanza hacia un imperio de bacterias y otros microorganismos, en perjuicio de otras formas de vida. Como ha señalado Singer, de ser así, el abnegado trabajo de Schweitzer como doctor en África resultaría objetable, por estar ocasionando la muerte de innumerables gérmenes.[1024] Debemos tener presente que si el criterio por el que nos hemos de guiar es la vida, entonces en estos casos de conflicto careceremos completamente de una pauta para optar entre unas y otras vidas. En rigor, según esto vamos a tener que concluir que tenemos tantos motivos para conservar la vida de una sola bacteria como la de un animal amenazado por una enfermedad ocasionada por millones de estos seres. Todo ello a pesar de que el animal en cuestión pueda tener un interés por vivir debido a las distintas experiencias por las que pase en su vida, mientras las bacterias carecen por completo de tal posibilidad. Si, sin embargo, optamos por salvar la vida del animal, es que nos estamos guiando por otros principios distintos al del simple respeto por la vida como tal, de modo que, hablando en rigor, lo que estaremos haciendo es adoptar un enfoque diferente. No será ya lo que en rigor se denomina un enfoque *bio*centrista, puesto que no estaría ya tomando la vida como *el* criterio para la considerabilidad moral, sino solo como uno más entre otros. Estaremos pasando a sostener una posición de carácter pluralista, con la vida constituyendo un criterio más entre otros. Una posible respuesta a esto pasaría por afirmar que el cuerpo del animal enfermo estaría a su vez compuesto por millones de células vivas que habría igualmente que respetar.

[1024] Singer, Peter, "Not for Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues", in Goodpaster, Kenneth E. & Sayre, Kenneth M. (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979, 191-206, p. 200.

Con todo, ello sigue chocando con lo que la mayoría pensaremos, pues, como se ha indicado en el capítulo anterior, lo que normalmente valoramos del hecho de estar vivos no es la vida de las células que componen nuestro organismo, sino la existencia del continuo de consciencia con el que nos identificamos.

Esto nos lleva a otro corolario de la idea de que lo que importa es la vida que resultará difícilmente admisible: el hecho de que nos niega la posesión de nuestra propia vida. Si nuestra vida es algo valioso por sí mismo, independientemente de la capacidad de disfrute o sufrimiento de quien la vive, entonces su valor es independiente de nuestra opinión como seres que la vivimos. El suicidio deberá ser, así, condenado, por suponer una forma de asesinato. E igualmente será censurable toda práctica que implique un daño o peligro para nuestra vida (desde el consumo de comida poco saludable al deporte de riesgo). Esta conclusión seguramente nos va a resultar inaceptable a muchos de nosotros y nosotras, al implicar una desconsideración completa por la satisfacción de nuestros intereses. (Es cierto que en ocasiones se defienden posiciones de las que se derivan corolarios semejantes a este. Marciano Vidal, por ejemplo, ha afirmado que quitarse la vida "es ofender a la *caridad*… hacia uno mismo".[1025] Pero, de hecho, estas posiciones no surgen de una perspectiva biocéntrica. Por el contrario, se encuentran asentadas en creencias religiosas conforme a las cuales se afirma que la vida *humana* tiene valor en sí misma independientemente de los intereses de quien pueda estar viviéndola).

6.1.4. Subordinación del biocentrismo al antropocentrismo

Así, en definitiva, hemos de concluir que estamos ante una posición muy difícil de sostener. De hecho, autores como Attfield que, como hemos visto, argumentan a favor de la inclusión de todas las entidades vivas en nuestro ámbito de consideración moral, afirmarán, a la luz de dificultades como las que hemos apuntado:

[1025] Vidal, Marciano, *Bioética: estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 30.

> As biocentrism includes belief in biotic egalitarianism [...] the answer to any question beginning "Can biocentrism be justified[?]" must inequivocally be "No".[1026]

A su vez, Wenz dirá:

> Respect for nature needs to be less egalitarian (to permit projects of cultural improvement).[1027]

De esta manera, lo que viene a ocurrir de manera general es que el biocentrismo se ve combinado con posiciones antropocéntricas, de modo subordinado a estas. A este respecto es preciso hacer un apunte respecto de cuestiones terminológicas cuya importancia no debería desdeñarse. Se ha distinguido en ocasiones entre biocentrismo "fuerte" y "débil".[1028] El primero se definiría como la idea de que el hecho de estar vivo es el único criterio a tener en cuenta a la hora de comprobar si un ser es considerable moralmente. A su vez, el segundo indicaría que el hecho de estar vivo sería algo relevante, pero no lo único relevante, de manera que constituiría un factor a considerar junto a otros posibles criterios. Las anotaciones arriba indicadas acerca del recurso a clasificaciones de este tipo en el caso del especismo han de resultar aquí igualmente aplicables. Denominaciones como "biocentrismo fuerte" o "débil" son confusas y ayudan a que no se entienda adecuadamente el verdadero carácter de las posiciones que se busca que denoten. Más bien habrá que hablar, por una parte, de biocentrismo y, por otra, de combinaciones del biocentrismo con otros criterios.

Por lo tanto, habremos de indicar que cuando se sostiene una posición que, por una parte, garantiza consideración moral a los seres vivos y, por otra, da

---

[1026] Attfield, "Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance", *Philosophica*, 39, 1987, 47-58. p. 57.

[1027] Wenz, *Environmental Justice*, p. 291.

[1028] Véase por ejemplo Einar Himma, Kenneth, "Moral Biocentrism and the Adaptive Value of Consciousness", *Southern Journal of Philosophy*, 42, 2004, 25-44, p. 27.

prioridad a la satisfacción de los intereses humanos, lo que estamos manteniendo es un enfoque que combina biocentrismo y antropocentrismo. Y lo que comúnmente ocurrirá (como comprobamos si analizamos la literatura sobre el tema) es que quienes defiendan tal perspectiva pluralista mantendrán la vigencia del criterio biocéntrico solo a condición de que los seres humanos no se vean afectados significativamente. Esto lo podemos ver con claridad en la siguiente afirmación de Schweitzer:

> El campesino que ha segado mil flores de su campo para que se alimenten sus vacas, debe tener cuidado al volver a casa de cortar por capricho y diversión una sola flor de las que nacen a la vera del camino, pues con ello comete una maldad con la vida sin estar urgido por la necesidad.[1029]

Obviamente, si siguiésemos un enfoque auténticamente biocéntrico, una actuación así no podría ser aceptable. Lo cierto es que, si nos guiásemos por tal perspectiva, la vida de una planta y la del campesino serían igualmente valiosas. Así, no habría más razón para que tal campesino segase mil flores para satisfacer un interés suyo de la que podría haber para matar a mil campesinos con el fin de permitir un mejor florecimiento de una de tales plantas. Todo ello, además, al margen de la cuestión de la legitimidad que pueda tener tal campesino para utilizar como recursos a las vacas (que, de acuerdo con un criterio biocéntrico, sería equivalente a la que tendría, inversamente, el uso de humanos en beneficio de las vacas). De hecho, es significativo que el patrón que asume Schweitzer para distinguir cuándo es legítimo acabar con la vida de una planta no es otro que el grado de utilidad que ello supone para los sujetos humanos. Es claro, pues, que denominar a una perspectiva de este tipo "reverencia por la vida" resulta inadecuado, por lo menos si ello supone la asunción del hecho de estar vivo como el criterio de distinción que ha de guiar nuestras decisiones morales. La posición que defiende Schweitzer consiste en tener en consideración los intereses de todos

[1029] Schweitzer, *Civilización y ética*, p. 354.

los seres vivos cuando no tengamos un interés (humano) al que demos el peso suficiente para optar por lo contrario.

Otro ejemplo más claro de este tipo de desplazamiento hacia el antropocentrismo será el representado por el planteamiento de Gary Varner. Comenzará este autor manifestando su intención de desmarcarse de esta posición, indicando:

> My view is strongly nonanthropocentric insofar as recognise the moral standing of all living organism.[1030]

Pero acaba asumiendo, sin embargo, una defensa del antropocentrismo, a pesar de las puntualizaciones (secundarias y sin peso real en la determinación final) que introduce con el fin de matizarla:

> The satisfaction of the desires of humans is more important that the satisfaction of the desires of animals. [1031]

De este modo, definirá su punto de vista como sigue:

> "Axiological anthropocentrism": the view that a certain class of human interests are more important than the interests of any (or at least almost every) nonhuman organism. I label my view 'axiological' anthropocentrism to distinguish it from views that deny nonhuman organism all direct moral standing. Such view I label "valuationally" anthropocentrism.[1032]

[1030] Varner, *In Nature's Interests?*, p. 8.

[1031] Ibid., p. 79.

[1032] Ibid.

Así, el planteamiento que acabará manteniendo Varner será de corte pluralista, asumiendo una combinación de lo que denomina "individualismo biocéntrico (*biocentric individualism*)[1033] con lo que llama un "antropocentrismo axiológico".[1034]

Hemos visto ya los argumentos por los que una postura antropocéntrica como la que adopta Varner no va a resultar aceptable. Ahora bien, por otra parte resulta también interesante en este punto comprobar que Varner se ve llevado a proponer tal solución porque él mismo comprueba las consecuencias, difícilmente aceptables, de la adopción de un punto de vista biocéntrico.

De hecho, es interesante constatar que algunos de quienes defienden posturas discriminatorias hacia los animales no humanos apoyan esta misma idea, afirmando que todos los seres vivos tienen un cierto valor moral. Cohen, por ejemplo, sostiene:

> All living things have some worth in themselves, value that inheres in each of them.[1035]

La razón para que un autor como este haga tales afirmaciones parece ser que intenta reforzar su causa contra la igualdad entre seres sintientes. Cohen acepta la posesión de valor inherente por entidades distintas de las humanas porque la relevancia de tal posesión es virtualmente nula. No conlleva ninguna protección significativa para quienes la tienen. Asimismo, al defender la posesión de valor inherente por todos los seres vivos, los seres sintientes son agrupados en la misma categoría en la que lo son los no sintientes, como si no hubiese ninguna diferencia notable entre ellos.

La posición de Taylor puede ser también criticada sobre esta base. Ha escrito este autor que para tomar nuestras decisiones morales deberíamos seguir un

[1033] Ibid., p. 7.

[1034] Ibid., p. 8.

[1035] Cohen, "Reply to Tom Regan", p. 250.

conjunto de cuatro reglas: los principios de no-maleficencia,[1036] no interferencia,[1037] fidelidad[1038] y justicia restitutiva.[1039] El primero puede ser aceptable según ciertos puntos de vista normativos. El segundo será especista si sí aceptamos intervenir para ayudar a seres humanos cuando lo necesitan, y en cualquier caso será desconsiderado con quienes puedan precisar nuestra ayuda. El tercero recuerda la idea de un "contrato animal", que ya hemos cuestionado seriamente. Y, aunque el cuarto principio sí parece en sí aceptable, resulta problemático en el modo en el que Taylor lo plantea. Taylor afirma que cuando causamos un daño debemos compensarlo ocasionando un bien a quienes se ven negativamente afectados por nuestras acciones. Si el daño que ha sido infligido al ser no ha sido la muerte, el mismo bien será compensado.[1040] Pero si tal ser muere, entonces Taylor propone que la retribución sea realizada a otros seres. De hecho, no se refiere a los seres vivos (aunque eso es lo que parece coherente desde su perspectiva), sino a áreas naturales. La propuesta que hace Taylor en este sentido es doble. En primer lugar, propondrá beneficiar a la especie de la que un individuo es miembro cuando se ha dado muerte a este, o a intervenir en favor de la conservación del ecosistema en el que este vivía.[1041] Asimismo, defenderá que cuando una biota es destruida otras deben ser protegidas o restauradas.[1042] Esto supone un desplazamiento desde su perspectiva, centrada en los individuos, hacia un punto de vista holista. Más aun, significa un uso inadecuado del término restitución. Solo en aquellos casos donde un individuo sufre un daño sin que ello ocasione su muerte o desaparición puede ser concebible una restitución (a no ser que creamos en la existencia de beneficios y daños *post mortem*, ya discutida).

[1036] Taylor, *Respect for Nature*, pp. 172-73.

[1037] Ibid., pp. 173-79.

[1038] Ibid., pp. 179-86.

[1039] Ibid., pp. 186-92.

[1040] Ibid., p. 188.

[1041] Ibid., p. 189.

[1042] Ibid., p. 190.

Por otra parte, la propia idea de la restitución no puede de forma alguna resultar aplicable para justificar una agresión. Puede entrar en juego, en todo caso, en dos posibles situaciones: a) cuando nos encontramos con el hecho de que tal agresión ya ha tenido lugar y buscamos de alguna forma enmendar el mal que ya ha sido cometido; b) cuando llegamos a un acuerdo consentido.

Vemos así, pues, que no podemos considerar este principio como un comodín que permita agredir contra su consentimiento a un sujeto con el solo requerimiento de luego darle una compensación. Máxime cuando el daño que le hemos causado incluye la privación de su vida, de manera que él no podrá recibir la prometida restitución. De hecho, este argumento acarrea el peligro de dar la impresión de que lo que con él se defiende es la idea de que los individuos pueden ser eliminados si creamos nuevos individuos para sustituirlos (esto es, que aceptamos el argumento de la reemplazabilidad). Lo cierto es que la reemplazabilidad no es mantenida explícitamente, pero se deriva fácilmente del argumento de la restitución. Más aun, si esta inferencia resulta probable es porque la referencia a la restitución puede ser solo entendida en la medida en que la destrucción de seres vivos a manos humanas (para satisfacer intereses humanos) es dada por supuesta. Wenz piensa de este modo cuando señala:

> Environmental ethics needs to use the concept of restitution as a moral level to raise people's consciousness and improve their conduct. Respect for nature needs to be less egalitarian (to permit projects of cultural improvement) and more holistic (so that restitution is possible).[1043]

Esto significa, sin embargo, prescindir de la perspectiva biocéntrica original, a favor de la subordinación pluralista referida.

[1043] Wenz, *Environmental Justice*, p. 291.

6.1.5. Conclusión sobre el enfoque centrado en la vida

Tenemos así, en definitiva, que el biocentrismo no va a estar en condiciones de ser una alternativa válida al antropocentrismo. De hecho, como hemos visto, los autores que defienden tal planteamiento van a mostrar rápidamente su intención de adoptar planteamientos pluralistas básicamente antropocéntricos. La única posición que realiza un esfuerzo notable por mantener un planteamiento biocéntrico de entre todas aquellas que se definen bajo tal término va a ser la de Taylor, e incluso en los principios que esta asume encontramos, como hemos visto, serios problemas.

Por otra parte, dado que a esta altura hemos comprobado ya que el biocentrismo no supone una opción aceptable, es claro que la combinación de ambas posiciones (biocentrismo y antropocentrismo) habrá de resultar doblemente censurable: tanto por lo que tiene de antropocéntrica como por lo que tiene (que es menos) de biocéntrica.

6.2 El enfoque centrado en los ecosistemas

6.2.1. Caracterización general

Según este planteamiento, que ha recibido el nombre de ecocentrismo, las entidades moralmente valiosas no son los individuos, sino los ecosistemas en los que estos viven. Uno de los autores que más comúnmente ha sido identificado con este enfoque (aunque de un modo no del todo exacto, como veremos posteriormente) es Aldo Leopold. Este dictó en su día el que ha acabado por convertirse en el pasaje más frecuentemente identificado con el ecocentrismo:

> Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a otra cosa.[1044]

Una forma equivocada de entender esta posición pasa por creer que lo que el ecocentrismo defiende como relevante a la hora de conservar un sistema natural es la defensa de los individuos que en él habitan. Creeríamos, así, que lo negativo de cambiarlo, o lo positivo de conservarlo, radicaría en el beneficio o perjuicio que se ocasionaría a los individuos que lo componen. Esta visión, sin embargo, no se corresponde con la que en realidad sostiene el ecocentrismo (y tampoco, como veremos, es plausible). Este valora los ecosistemas en cuanto tales. De hecho, un ecosistema no es una mera agregación de individuos. Las relaciones presentes entre estos son igualmente significativas en él, de manera que si alteramos estas podemos cambiarlo sin estar dañando en un principio a sus miembros.

6.2.2. Criterios para la defensa de un planteamiento ecocéntrico

La mera apelación a las repercusiones para los ecosistemas

Es bastante común que las defensas de este criterio consten no de explicaciones de por qué tales entidades deben ser considerables moralmente y no así los seres con la capacidad de sufrir y disfrutar, sino de alusiones a lo negativo que una consideración ecuánime de los intereses de estos últimos podría ser para la conservación de los ecosistemas, dando ya así por asumidas tales explicaciones. Sin embargo, parece preciso dar mayores razones para que hayamos de aceptar esta posición.

[1044] Leopold, Aldo, *Una ética de la tierra*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2000, p. 155.

Repercusiones para los individuos

Otra vía de argumentación pasa por indicar que de la no consideración de los ecosistemas se derivará forzosamente un daño para los individuos que habitan en ellos. Se podría argumentar que un individuo no puede pervivir al margen del todo en el que se halla. Es más, la suma de todos los individuos, por sí sola, también es insuficiente para garantizar esto. Es preciso algo más: la existencia de una serie de relaciones entre tales individuos que tracen un mapa de interacciones mediante las cuales se conformen las condiciones necesarias para que se puedan mantener vivos. En otras palabras: es precisa la existencia de un ecosistema. De este modo, este ecosistema se convierte en la base para que todo ser con la capacidad de tener experiencias positivas o negativas pueda existir.

Este razonamiento, sin embargo, no aporta motivo alguno por el que los ecosistemas en sí hayan de ser considerados. Para el ecocentrismo, lo negativo en último lugar no será el daño que sufran los individuos, sino los cambios que se den en los ecosistemas como tales. La posesión de valor en última instancia recae en estos, no en los individuos. Si sostenemos que lo equivocado de alterar los sistemas naturales no depende de las propias transformaciones dadas en ellos, sino de cómo ello afecta a los individuos sintientes, entonces es que ya no seguimos manteniendo una perspectiva ecocéntrica. Lo que en tal caso estaremos haciendo es explicar que poseen valor instrumental para los sujetos con capacidad de sufrir y disfrutar. Y si esto es así, tendremos entonces que defender la transformación de los ecosistemas en la medida en que ello sea positivo para los individuos. Esto, por tanto, contradice un planteamiento como el ecocentrista, pues lo que implica en realidad es la afirmación de uno que tome como referencia la capacidad de sufrir y disfrutar.

Algo como esto salta a la luz de modo también muy claro cuando recordamos los tres principios propuestos por Leopold como base de su “ética de la tierra”: “algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica”. Podríamos pensar que al defender una comunidad biótica defendemos a sus individuos, puesto que la componen. Pero esto no es realmente así, por los motivos siguientes.

En primer lugar, porque la llamada "comunidad" biótica no es una comunidad moral o política. El uso del término "comunidad biótica" da lugar a confusiones. En ecología se llama "comunidad" al conjunto de seres vivos que viven e interactúan en un ecosistema. Pero en filosofía y política, el concepto de comunidad es muy distinto, define a un conjunto de agentes que actúan con fines comunes y colaboran en la búsqueda de sus objetivos. Eso sucede solo mínimamente en los ecosistemas, donde hay una gran competición y antagonismo, y la mayor parte de los animales que vienen al mundo mueren poco después.

En segundo lugar, la integridad y la estabilidad de los ecosistemas podrían ser de utilidad en el sentido que estamos examinando aquí solo si garantizan la satisfacción de algún interés. La integridad o la estabilidad de un ecosistema no son ellas mismas sujetos con experiencias propias, únicamente son características que los ecosistemas pueden poseer. Y, como hemos visto ya, tampoco los sistemas naturales son individuos que experimenten vivencias de ningún tipo. Podríamos pensar que, en cualquier caso, la integridad y la estabilidad de los ecosistemas es lo que permite la subsistencia de los individuos que habiten en él. Sin embargo, esto no es así necesariamente, pues sucede que un gran número de animales en la naturaleza (la gran mayoría, de hecho) muere nada más nacer, normalmente tras haber sufrido de manera muy notable. De forma que no se puede decir que las relaciones ecosistémicas sean buenas para la mayoría de los animales. Todo ello al margen del hecho de que los equilibrios internos dentro de un ecosistema son temporales, integrados en procesos de transformación siempre activos. Y, en estos, hay sujetos y elementos que van desapareciendo, mientras otros aparecen. Así, la supuesta estabilidad e integridad de un sistema natural es solo una foto fija en un momento determinado de un escenario que, en realidad, se encuentra en constante movimiento. Dado esto, podemos preguntarnos, como Edward Johnson, por qué el estado presente habría de resultarnos más deseable:

> Ecologies change over time and the roles particular creatures play within the ecologies change. What moral reason is there to prefer one arrangement to another?[1045]

Con esto no se está diciendo que sea deseable que el modo en que los ecosistemas se desarrollen sea el que de hecho es, esto es, solo momentáneamente estable. Ya hemos observado que los ecosistemas no poseen ninguna capacidad moralmente relevante, de manera que el hecho de que permanezcan fijos o no resulta importante únicamente en función de las consecuencias que ello tengan para los sujetos que en ellos vivan. En sí, el hecho de que cambien o no es algo moralmente neutral. Asimismo el deseo de que los ecosistemas permanezcan íntegros resulta irrealizable en la práctica, dado el carácter cambiante de estos. Finalmente, en lo que toca a las consideraciones de tipo estético planteadas con el último de los principios, parece que estas difícilmente pueden tener alguna relevancia a la hora de que el ente que sea objeto de ellas sea considerable moralmente. Las apreciaciones estéticas de nuestro entorno nos conciernen en exclusiva a aquellos sujetos con la capacidad de estimarlas, quienes tenemos un sentido de la estética. Podrán poseer, por lo tanto, un valor instrumental desde el momento en que nos resultan de interés. Pero esto no guarda absolutamente ninguna relación con el hecho de que el objeto que apreciemos estéticamente pueda ser beneficiado o perjudicado en el sentido que en su momento vimos como moralmente relevante.

Una apelación a los "juicios considerados"

En otras ocasiones lo que se hace es simplemente apelar a que consideramos que los ecosistemas deben ser defendidos. Wenz da una justificación de este tipo, indicando:

[1045] Johnson, "Animal Liberation against the Land Ethic", p. 271.

> The test for the recognition of inherent worth is, like the test for the recognition of anything else, one of coherence with our other considered judgments. So there is no logical impediment to recognizing the inherent worth of wholes (species and biotic communities), as well as of all individual living things. The issue is whether such recognition coheres with our other considered judgments.[1046]

Tal argumento no parece convincente. Para comenzar, no está claro que una posición como la que Wenz asume aquí vaya a ser aceptada de modo más o menos general. Pero, para ir al punto central implicado en la cuestión, si tales juicios deben ser considerados relevantes, deben ser juicios realizados acerca de razones que puedan dar una justificación para considerar que ciertas entidades resultan moralmente relevantes. En la medida en que la apelación a nuestros "juicios considerados" carezca de tal justificación el argumento resulta inválido.

Autopoiesis –de nuevo–

Otra posibilidad que en principio puede parecer interesante pasa por considerar a los ecosistemas como entes que resultan considerables moralmente por los mismos motivos por los que lo serían los individuos vivos. Puede ser defendido tal punto de vista mediante el recurso a la idea de la autopoiesis, al constituir esta un atributo predicable tanto de los individuos vivos como de entidades como los sistemas naturales. Esta idea va a ser defendida por Warwick Fox:

> Advocates of ecosystem ethics and ecosphere ethics would convey their approach more clearly by describing it as *autopoietic ethics* rather than as *ecosystem ethics* or *ecosphere ethics* (or *ethical holism*). This is because the

[1046] Wenz, *Environmental Justice*, 295.

> former term makes it clear that *all* autopoietic systems are considered to be worthy of moral consideration (from individual organisms to ecosystems and the ecosphere) whereas the latter terms can be, and have been, taken to suggest that only ecosystems or the ecosphere are worthy of moral consideration.[1047]

Hemos visto ya que no hay razón para considerar a la autopoiesis un criterio moralmente relevante. Los mismos argumentos presentados cuando hablábamos de los individuos vivos resultan aplicables aquí.

Por otra parte, obsérvese que la apelación a la autopoiesis daría como resultado una posición algo distinta de la ecocéntrica. La razón para ello es la siguiente. Si el criterio para que estas entidades resulten considerables moralmente es su naturaleza autopoiética, entonces es claro que no solo los ecosistemas, sino también los seres vivos y otras entidades entidades de carácter artificial habrán de ser igualmente considerables. Así, tenemos que la posición que resultaría justificada vendría a ser una combinación de ecocentrismo con otros planteamientos, no un punto de vista estrictamente ecocéntrico. Y algo parecido puede ser dicho si intentamos justificar el ecocentrismo mediante cualquier otro de los criterios que han sido invocados en defensa del biocentrismo.

6.2.3. Otros problemas del ecocentrismo

Las consecuencias de este enfoque van a ser, al igual que las del biocentrismo, difíciles de aceptar. Así, cuando el bien del sistema lo requiera, desde esta posición tendremos que bendecir el sacrificio en masa de sus componentes (entre los que, obviamente, nos encontraremos también nosotros y nosotras). El motivo para proceder así no es que se busque el bien de todos los demás individuos, como se ha indicado ya. El objetivo procurado es el "bien" (con lo que

[1047] Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, p. 178.

se llama a la conservación) del ecosistema como tal, en tanto que conjunto, no la maximización del bien común de los individuos que se hayan en él. Los individuos importan solo en cuanto que piezas suyas. Como afirma Callicott:

> In the biotic community there are producers and consumers; predators and prey. One might say that the integrity and stability of the biotic community depends upon death as well as life; indeed, one might say further, that the life of one member is premised squarely on the death of another. So one could hardly argue that our killing of fellow-members of the biotic community is, *prima facie*, land ethically wrong.[1048]

Esta posición puede resultarnos chocante por la desconsideración que supone hacia los individuos que componen los ecosistemas. Así, ha tildado Regan a esta posición de "fascismo ambiental" (*environmental fascism*). Pero defiende Callicott su posición señalando que esta gozaría de precedentes de renombre en la historia de la filosofía. Para mostrárnoslo, traza un paralelismo entre su "ética de la tierra" y la concepción platónica de la comunidad política tal como esta se encuentra reflejada en *La república* de Platón:

> The same analogies figuring in the conceptual foundations of the Leopold land ethic appear in Plato's value theory. From the ecological perspective, according to Leopold [...] land is like an organic body or like a human society. According to Plato, body, soul, and society have similar structures [...] Plato, indeed, seems to regard individual human life and certainly human pain and suffering

[1048] Callicott, John Baird,"The Land Ethic: Key Philosophical and Scientific Challenges", *Ideas Matter Lecture Series: The Legacy of Aldo Leopold*, Oregon State University, Corvallis, 1998, http://www.orst.edu/dept/philosophy/ideas/leopold/presentations/callicott/pres-03.html [visitado el 10 de agosto de 2000].

> with complete indifference. Besides, he shrinks from nothing so long as it seems to him to be in the interest of the community.[1049]

El hecho de que su postura tenga tales precedentes no la hace, sin embargo, más aceptable. Al margen de la reducida capacidad de convicción del argumento de autoridad, el hecho es que tampoco *La república* platónica supone un referente muy aceptado hoy en día respecto de cuál debería ser la relación entre individuo y comunidad. Pero lo más chocante de la cuestión es que tampoco el propio Callicott asume un planteamiento como el de Platón, pues recurre a él únicamente cuando las consecuencias derivadas de ello no afectan a los humanos. Y es que, efectivamente, la idea de que los individuos pueden ser sacrificados sin problema alguno a la comunidad es una posición que quienes dicen defender el ecocentrismo –como Callicott– asumen sin problema *en el caso de los individuos no humanos*. Así, su muerte, aunque sea en grandes números, será promovida si ello es de utilidad para preservar la "integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica". Ahora bien, siguiendo esta lógica, los primeros en deber ser eliminados para el mantenimiento de estos tres atributos de los ecosistemas habrían de ser aquellos que representan hoy, sin lugar a dudas, la principal causa de transformación en los ecosistemas: los seres humanos. De seguirse de manera consistente los dictados derivados de la asunción de este planteamiento, los seres humanos habrían de ser diezmados con la mayor celeridad posible, hasta verse reducido su número a las cantidades, reducidísimas, que dejasen de alterar la "integridad, estabilidad y belleza" de los ecosistemas (quizás hasta su total exterminio). El hecho de que esto se proponga solo en el caso de los animales no humanos parece mostrar un prejuicio especista al tratar la cuestión. Si la matanza de individuos para conservar la comunidad es cuestionable, debería dejar de

[1049] Callicott, John Baird, "Animal Liberation: A Triangular Affair", in Hargrove, Eugene C. (ed.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate. The Environmental Perspective*, State University of New York, Albany, 1992, 37-64, p. 51.

proponerse como tal, no únicamente en el caso de los miembros de alguna especie en concreto.

Algunos autores han señalado que una posición así podría ser tildada de misántropa. Wenz, por ejemplo, afirmará a propósito de las conclusiones del ecocentrismo arriba indicadas:

> Left unqualified by other principles, this seems to suggest a policy of culling the human population [...] Thus, the implications of Ecocentric Holism seem to be misanthropic.[1050]

Sin embargo, el uso del término "misántropo" aquí es equívoco. En primer lugar, los afectados por la "dictadura ecocentrista" no serían solo los seres humanos: el resto de los seres con la capacidad de sufrir y disfrutar se verán igualmente afectados. Podría así apuntarse que del ecocentrismo, en todo caso, podría ser derivada una posición misótera, no misántropa. Pero en realidad ambos términos llevan aquí a error, pues de ningún modo se puede afirmar que el ecocentrismo implique un odio por los individuos. Lo que hay es, simplemente, una indiferencia por su suerte. No se busca causarles mal alguno, simplemente se asume que, si conviene a la comunidad que este sea ocasionado, ello es algo que se debe hacer. Los individuos, simplemente, no son considerados moralmente. Una vez clarificada esta cuestión, puede ocurrir que en el caso concreto de los seres humanos se reconozca a estos como los principales causantes de los cambios ocasionados en los ecosistemas, y que por lo tanto quienes quieran defender el ecocentrismo se vean obligados a hacer un especial hincapié en ello, de acuerdo con el principio que esta posición defiende. Pero, en rigor, tales afirmaciones no descansan ya en el planteamiento teórico del ecocentrismo, sino en cuestiones de carácter fáctico. El ecocentrismo lo único que plantea es (como hemos venido criticando) que lo considerable moralmente son los ecosistemas, y que sus miembros resultan piezas a tratar de manera instrumental para la conservación de

[1050] Wenz, *Environmental Justice*, p. 308.

estos. Si la principal amenaza para la conservación de los sistemas ecológicos fuesen los osos, la desaparición de estos animales sería lo que en consecuencia habría que defender, prescribe el ecocentrismo, al no observar ninguna consideración por los intereses de estos en tanto que tales. Si (como parece que es el caso) los reponsables son fundamentalmente los humanos, la consecuencia que se deriva de un planteamiento como el ecocéntrico es que son estos quienes deberían desaparecer. De aceptarse el argumento ecocentrista para promover la matanza de animales no humanos con el fin de mantener el equilibrio de un ecosistema, habremos de seguir defendiéndolo cuando los afectados sean humanos. Si censuramos la matanza de humanos con tal fin, estaremos rechazando la perspectiva ecocéntrica, que por definición no atiende a los intereses de los individuos.

Vemos, en definitiva, que para caracterizar una posición ecocéntrica podría tal vez resultar adecuado el término "fascismo ambiental", pero no el de "misantropía".

6.2.4. Subordinación del ecocentrismo al antropocentrismo

Los autores cuya posición hemos repasado mantienen, al llegar a este punto, que, en la medida en que los seres humanos se ven afectados, otros factores han de tener prioridad por encima de la defensa de los ecosistemas. De tal forma, la posición resultante no podrá ser ya llamada ecocentrismo, de manera similar a como ocurría en el caso del biocentrismo. Será otra cosa, una combinación de distintas posiciones contradictorias entre sí, que en ciertos momentos sostenga un criterio ecocéntrico, pero solo para ser abandonado más tarde, cuando otro principio, de carácter antropocéntrico, entre en juego.

6.2.4.1. La ética de la tierra solo como complemento

Callicott, cuya defensa del especismo hemos visto ya, ha señalado la confusión que supone considerar que estos autores adopten una posición que no asuma la prioridad de los intereses humanos. Intenta aclarar que el holismo ambientalista que mantiene no implica conclusiones negativas para los humanos, y lo presenta afirmando que se encuentra en un continuo con la ética centrada en los seres humanos. Por esa razón declara de las posiciones que hacen prevalecer el ecocentrismo sobre los intereses humanos:

> 1) I never actually endorsed such a position, since it is obnoxious and untenable, and I now no longer think that antihuman prescriptions can be deduced from the Leopold land ethic [...] I certainly feel that we have duties and obligations to fellow humans (and to humanity as a whole) that supersede the land ethic, although I have by no means abandoned the land ethic" [1051]
>
> 2) To think that it does, one must assume that Leopold proffered the land ethic as a substitute for, not an addition to, our venerable and familiar human ethics. But he did not.[1052]

Una interpretación como esta del planteamiento de Leopold no parece encontrarse en absoluto descaminada. Vemos, efectivamente, como afirma este autor:

[1051] Callicott, John Baird, "The Case against Moral Pluralism", *Environmental Ethics*, 12, 1990, 99-124, p. 103.

[1052] Callicott, John Baird, "The Land Ethic", in Jamieson, Dale (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2000, 204-17, p. 211.

> Toda la ética desarrollada hasta ahora se basa en una única premisa: que el individuo es miembro de una comunidad de partes interdependientes [...]
>
> La ética de la tierra, sencillamente, extiende las fronteras de la comunidad para incluir los suelos, las aguas, las plantas y los animales; dicho de un modo colectivo, la tierra.[1053]

Es así interesante señalar que, aunque Leopold haya sido considerado de forma general como el inspirador de la posición denominada como ecocentrismo, en realidad el enfoque realmente adoptado por este fue el de un antropocentrismo matizado con la aceptación, de manera secundaria y subordinada, de un planteamiento ecocéntrico. Algo así puede tal vez llamar la atención, pues Leopold ya nos había advertido con anterioridad no solo que algo era correcto si preserva ciertos atributos de la llamada "comunidad biótica", sino que era incorrecto cuando tendía a lo opuesto. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que cuando Leopold redactó tal máxima no estaba probablemente pensando en la defensa de una ética ecocéntrica con todas sus consecuencias. Leopold no era un filósofo intentando desarrollar un sistema ético consistente. Intentaba únicamente transmitir una serie de ideas en relación a la conservación medioambiental que en ciertos momentos parecen ir de acuerdo con lo que llamaríamos una posición antropocéntrica y en otros parecen atribuir valor al medio ambiente en sí mismo, al margen de cualquier interés humano. Independientemente de esto, Leopold continúa manteniendo una preferencia hacia los seres humanos. En su trabajo, pues, no podemos encontrar una defensa de lo que llamaríamos ecocentrismo, aunque el contenido de algunos de sus pasajes podrían asemejarse a lo que se defendería desde tal perspectiva. Como Callicott afirma, correctamente, Leopold nunca abandona la idea de que los intereses humanos merecen una consideración privilegiada, aunque ciertamente la combina con un interés por la conservación por los ecosistemas, así como por las especies. Varner ha indicado esto con claridad, afirmando:

[1053] Leopold, *Una ética de la tierra*, p. 135.

> Wherever human interests are at stake – and they almost always are – the land ethic is preempted and required to apply a good old-fashioned anthropocentric ethic of the kind which Callicott supposes leads to environmental havoc.[1054]

Una posición anclada en la tierra en el sentido más literal

Esta objeción va de la mano de otra a la que una posición de este tipo se encuentra expuesta. Esta crítica viene determinada por el carácter contextual de una posición como la de la "ética de la tierra". El propio nombre que esta tiene muestra que es un punto de vista encarnado en un contexto dado: la biosfera terrestre en el sentido más literal: anclada en el planeta Tierra y sobre tierra firme. Callicott se refiere a la pertenencia a una comunidad como la razón para tener deberes morales (si bien hemos visto que hay razones para negar que la llamada "comunidad biótica" sea una comunidad moral). Pero en otros espacios su propuesta ética será retirada. El universalismo es así dejado de lado. Esto sale a la luz al situarse una ética de este tipo ante la cuestión de la consideración de nuevos posibles objetos morales externos a su comunidad. El propio Callicott trata esta cuestión en dos casos distintos:

i) *Una ética de la tierra, no del mar*. La posición de Callicott no otorga consideración a las criaturas que no viven en tierra firme. Esta cuestión le surge al paso a Callicott al querer dar cuenta de la cuestión concreta de la caza de ballenas (la cual el movimiento ecologista tradicionalmente ha combatido de manera vigorosa, hasta el punto de haber hecho de su oposición a esta práctica una de sus actividades más representativas). Al buscar los fundamentos normativos en los que

[1054] Varner, Gary, "No Holism Without Pluralism", *Environmental Ethics*, 13, 1991, 175-79, p. 177.

se podrían basar tal oposición se encuentra Callicott con que su ética de la tierra no puede proporcionar estos de manera clara:

> By definition, we human beings are not evolutionary kin or ecologically related to unearthy forms of life.[1055]

Los animales marinos y los terrestres perteneceríamos a dos comunidades diferentes, respectivamente la terrestre y la marina. La"ética de la *tierra*" no puede así cubrir a los miembros de esta última.[1056]

Podría responderse a esto indicando que desde un punto de vista holista no cabe concebir la defensa de la vida en tierra firme sin atender también a lo que ocurre bajo el agua, pues los ecosistemas terrestres y acuáticos no se encuentran ailados. Están íntimamente interrelacionados, son dependientes unos de los otros, más aun, forman parte realmente de un ecosistema global, la biosfera como tal. En cualquier caso, independientemente de tal vínculo fáctico, el hecho es que si las cosas fuesen de forma distinta ciertamente la propuesta de Callicott estaría en principio incapacitada para extender su cobertura más allá de la línea de costa. Esto no puede pasar desapercibido para nuestra evaluación de esta posición.

[1055] Callicott, John Baird, "Whaling in Sand County: The Morality of Norwegian Minke Whale Catching", in Chappel, Timothy D.J. (ed.), *The Philosophy of the Environment*, Edimburgh University Press, Edimburgh, 1997, 156-79, p. 158.

[1056] Una solución que propone Callicott para justificar la consideración por las ballenas pasa por basar esta en la existencia de una "comunidad de la vida inteligente", de la que formarían parte humanos y cetáceos (ibid., p. 155). Esta idea, al margen de resultar cuestionable a la luz de los argumentos que hemos examinado con anterioridad, mostraría de forma aun más clara la incapacidad de la ética de la tierra para proteger a los seres marinos. Aquellos seres que Callicott quiere que sean protegidos solo pueden serlo apelando a otros criterios. Y los que carezcan de ciertas capacidades se verán privados de consideración.

ii) *Una ética de la Tierra, no para formas de vida extraterrestres*. Algo semejante a lo que ocurre en el caso de los seres marinos sucederá en el caso de aquellos seres que no resulten originarios de nuestro planeta. Un caso de este tipo no se ajusta ciertamente al tipo de conflicto con que nos podemos enfrentar normalmente: no encontramos formas de vida extraterrestre diariamente. Pero el problema que constituye la posibilidad de que ello ocurra proporciona un modo de evaluar los resultados que se derivarán de una propuesta como la de Callicott. Y ante un problema de este tipo la respuesta de Callicott será semejante a la dada en el caso de los seres marinos. La competencia de la ética de la tierra, dirá Callicott, se remitiría exclusivamente al ámbito de la comunidad de la que formamos parte:

> Extraterrestrial life forms, assuming that they were not of Earthly origin and inoculated somehow on some foreign body, or vice versa would not be our kin – that is, descendants of a common paleontological parent stock – nor would they be participants in Earth's economy of nature or biotic community. Hence, they would lie outside the scope of Leopold's land ethic.[1057]

Ante esto, plantea Callicott, cabría echar mano de una alternativa distinta para solucionar tal cuestión. Dice así a este respecto:

> Let me therefore recommend an environmental ethic that is sufficiently inclusive and consistent to provide at once for the moral considerability of extraterrestrial life as well as for the terrestrial without neglecting the practical primacy of human life, human needs, and human rights.[1058]

[1057] Callicott, John Baird, "Moral Considerability and Extraterrestrial Life", in Hargrove (ed.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*, 137-50, pp. 142-43.

[1058] Ibid., p. 146.

Llegamos aquí, como vemos, a un punto en el que podemos apreciar la posición que va a sostener en último término Callicott. Como vemos, acepta este autor que el problema planteado deja sin respuestas a su "ética de la tierra". La solución coherente desde esta parece que tendría que ser la indiferencia ante tales entidades (no importa la clase de intereses que estas pudiesen tener). No tendríamos motivo alguno para tenerlas en cuenta, si aceptamos el punto de vista de Callicott. Tal vez un enfoque ecocéntrico más amplio de miras que el del propio Callicott pudiese considerar comunidades externas a nuestro planeta. Pero Callicott restringe el campo de acción de su propuesta a los ecosistemas que hay en este. Con lo cual, si quiere aquí este autor proteger de alguna forma a tales formas de vida va a tener que cambiar de enfoque. Es, pues, el momento de preguntarnos ¿Cuál será tal ética alternativa? La respuesta de Callicott en este punto va de acuerdo con la subordinación a principios antropocéntricos que hemos presentado:

> Weak anthropocentrism would apply to our use of extraterrestrial as well as terrestrial life all to the greater good of mankind.[1059]

Así, el caso de la vida extraterrestre nos sirve para observar el modo en que para Callicott no habrá motivos para tener en cuenta a las entidades (no humanas) que no jueguen un papel dentro del mantenimiento de los ecosistemas terrestres, aunque puedan tener intereses propios. Eso sí, deberán ser protegidas, pero para buscar no su beneficio, sino exclusivamente el de los seres humanos. Más aun, lo que se indica en este pasaje es que tal posición antropocéntrica habrá de seguir siendo mantenida también en lo que refiere a la "vida terrestre", que explícitamente aprueba Callicott que sea usada para beneficio humano. Esta posición la denominará Callicott "antropocentrismo débil". De acuerdo con una perspectiva como esta, tenemos que respetar y proteger a los seres no humanos o a los ecosistemas por la existencia de un interés humano en ello, mientras un

[1059] Ibid., p. 147.

antropocentrismo fuerte implicaría respetar intereses humanos que no incluirían un interés en la conservación ambiental. Así, podemos ver que las diferencias entre el antropocentrismo llamado "débil" y el "fuerte" simplemente descansan en la definición de lo que va en interés humano. Pero la prioridad de los intereses humanos en cuanto tal es asumida igualmente por ambas posiciones. Vemos con ello que, como en el caso de Dobson, la utilización de una terminología como esta (hablando de antropocentrismo "débil" y "fuerte") resulta ciertamente inadecuada.

6.2.4.2. Callicott y los animales no humanos

Es muy ilustrativo en este punto el modo en que la asunción de un punto de vista antropocéntrico por parte de Callicott ha ido de la mano de un ataque explícito a los posicionamientos antiespecistas. Llevó este a cabo principalmente "Animal Liberation: A Triangular Affair", en el que plantea los puntos sobre los que, en su opinión, se debe diferenciar y separar el punto de vista crítico con el especismo de la perspectiva antropocéntrico-ambientalista en la que él se encuadraría. La diferencia entre ambas posiciones (su actitud ante el especismo) tendrá consecuencias notables a la hora de fijar cuál será la postura que ambas adoptarán ante la consideración de los animales no humanos.

De este modo, Callicott va a rechazar la idea de que todos los individuos con intereses han de ser tenidos en cuenta al margen de la especie a que pertenezca cada uno. Hemos visto ya que Callicott defiende una diferenciación moral entre animales humanos y no humanos. A esto añadirá una división posterior relacionada con sus preocupaciones ambientales. Separa la consideración moral que los animales salvajes y los domésticos deban merecer. En su opinión, los animales que viven en los ecosistemas son *elementos*, simples piezas de estos, que viven heroicamente sus vidas en el drama diario de la vida, lo que los hará merecedores de su admiración estética, pero no de consideración moral como sujetos con intereses propios. Sin embargo, los animales "domésticos", al ser considerados individuos externos a la llamada (ya vimos que de forma cuestionable) "comunidad

biótica", serían meros objetos plenamente disponibles para su uso humano. Escribe Callicott:

> Domestic animals are creations of man. They are living artifacts, but artifacts nevertheless [...] There is something profoundly incoherent (and insensitive as well) in the complaint of some animal liberationists that the "natural behavior" of chickens and bobby calves is cruelly frustrated on factory farms. It would make almost as much sense to speak of the natural behavior of tables and chairs.[1060]

Resulta claro el modo en que esta perspectiva chocará con un enfoque que se centre en la posibilidad de sufrir o disfrutar. En posteriores ensayos (fundamentalmente en su artículo "Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again")[1061] Callicott va a intentar matizar la radicalidad de sus planteamientos anteriores, así como de presentar su sistema de un modo unitario. Así, señalará:

> I am not unmoved by the pain and suffering of individual sentient animals and believe that we ought to extend them moral considerability, if not rights.[1062]

Con todo, las consecuencias que para Callicott se derivarán de todo esto resultarán muchísimo más reducidas de lo que, en principio, pudiese parecer –sobre todo bajo un epígrafe alusivo a la "liberación animal"–. Callicott continuará afirmando la distinción entre aquellos animales no humanos que los humanos han

[1060] Callicott, "Animal Liberation", pp. 52-53.

[1061] Callicott, John Baird, "Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again", in Hargrove (ed.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*, 249-61.

[1062] Callicott, John Baird, "The Case against Moral Pluralism", p. 103.

domesticado para su uso y el resto de ellos y denunciando aquellas posiciones que no comparten tal perspectiva diferenciadora:

> The absence of a well-grounded distinction between our proper ethical relations with, on the one hand, domestic, and, on the other, wild animals. According to the convencional approach, cattle and antelope, pigs and porcupines, bears and battery hens are entitled to equal moral consideration and/or equal rights.
>
> The Midgley-Leopold biosocial moral theory, by contrast, clearly provides the missing distinction.[1063]

De acuerdo con tal distinción, afirmará:

> Domestic animals are members of the mixed community and ought to enjoy, therefore, all the rights and privileges, whatever they may turn out to be, attendant upon that membership. Wild animals are, by definition, not members of the mixed community and therefore should not lie on the same spectrum of graded moral standing [...] Wild animals, rather, are members of the biotic community.[1064]

De acuerdo con lo concluido en capítulos anteriores, la posición de Callicott no va a poder resultar aceptable. En primer lugar, la diferenciación entre animales "salvajes" y "domésticos" no descansa en ningún factor relevante. El hecho de vivir en la naturaleza o en una granja no altera la capacidad de sufrir o disfrutar que un ser puede tener. En segundo lugar, incluso al trazar tal distinción encontramos que Callicott no considera adecuadamente ni a unos animales no humanos ni a otros. Ni aquellos considerados parte de la comunidad biótica ni aquellos que serán usados por los humanos por medio de su domesticación disfrutarán el beneficio de

[1063] Callicott, "Animal Liberation and Environmental Ethics", p. 257.

[1064] Ibid.

una "liberación" de acuerdo con la posición que asume Callicott. Podemos comprobar esto si observamos el tipo de trato que afirma que deben recibir:

a) En lo que toca a aquellos *animales no humanos que viven en la naturaleza*, y muy comprensiblemente de acuerdo con la celebración que Callicott hace del modo en que las cosas suceden en la comunidad biótica, simplemente afirma que

> whatever moral entitlements a being may have as a member of the biotic community, *not* among them is the right to life.[1065]

Esta privación de derechos no debería entrar en juego solo en el caso de las relaciones entre no humanos. Será también relevante para permitir que los humanos maten a otros animales. Por lo tanto, los animales llamados salvajes podrán, en opinión de Callicott, ser usados por los humanos.

b) En el caso de aquellos *animales domesticados para su uso* las conclusiones de Callicott resultarán similares:

> Barnyard animals, over hundreds of generations, have been genetically engineered (by the old-fashioned method of selective breeding) to play certain roles in the mixed community. To condemn the morality of these roles – as we rightly condemn human slavery and penury – is to condemn the very being of these creatures. The animal welfare ethic of the mixed community, thus, would not censure using draft animals for work or even slaughtering meat animals for food so long as the keeping and using of such animals was not in violation – as factory farming clearly is – of a kind of evolved and unspoken social contract between man and beast.[1066]

[1065] Ibid.

[1066] Ibid., p. 256.

Esto indica que al escribir esto Callicott no considera que los animales sean seres dotados de capacidades moralmente relevantes, capacidades que son poseídas tanto si pasan su vida en el mundo salvaje como si lo hacen en cautividad. Ello choca con lo que hemos visto que ocurre en el caso de los seres humanos. Cuando estos se encuentran implicados procede este autor de forma distinta. Garantiza Callicott una protección significativa para estos, protección que prevalece sobre otras medidas que hubiesen de ser tomadas para defender los ecosistemas.

Por otra parte, la parquedad de la consideración dada a los animales domésticos es manifestada por el hecho de que esta depende de la propia condición de estos como propiedad humana. Ello implica que muchos de sus intereses, incluyendo posiblemente algunos de los más significativos que puedan tener (como el interés por vivir) van a ser frustrados, aunque algunos otros puedan ser tenidos en cuenta. Lo que es más, de hecho, Callicott define a estos animales en función del uso que reciben. Afirma que su uso constituye "the very being of these creatures". Resulta realmente significativo que afirme esto en contraste con su visión de la esclavitud humana. Callicott condena, sin dudarlo, el uso de humanos, a pesar de que los argumentos que podrían defender esta coindicen con los que preconizan el uso de no humanos. Los esclavos humanos son también seleccionados con el fin de jugar un papel como herramientas para sus amos. La razón por la que Callicott no afirma en el caso de los humanos que su "mismo ser" está relacionado con su utilización, como hace en el caso de los no humanos, es simplemente porque discrimina a los no humanos.

Vemos con esto que continuará aquí Callicott rechazando los principios del planteamiento liberacionista que en el título de su artículo diría asumir. De hecho, si a pesar de su inicial defensa del consumo de animales en su "A Triangular Affair" comenzará Callicott a defender el vegetarianismo con posterioridad, lo hará no sobre la base de los argumentos por la consideración moral de los animales, sino por cuestiones de tipo ecológico.[1067]

[1067] Dirá así: "Earth Ethics is not the same as animal-welfare ethics. But vegetarianism is certainly ecologically advisable, because raising domestic animals and then eating them

Podemos concluir, pues, que la propuesta de Callicott para unificar lo que él denomina "animal liberation" y "environmental ethics" opera mediante una adaptación de estos términos para que su significado se adecue al interés de este autor, de acuerdo con una lectura antropocéntrica de su posible aplicación. Por tanto, cuando habla de ética ambiental, se está refiriendo a una preocupación por los ecosistemas que no desafía la prioridad de los intereses humanos. Y cuando utiliza el término "liberación animal" está queriendo decir "bienestar animal". Los cambios aquí, en comparación con otras perspectivas antropocéntricas que hemos

---

uses much more land and matter than would raising fruit, grains, legumes and greens for human consumption. A vegetarian human population allows more lebensraum for forests, native grasslands and wildlife" (Callicott, John Baird, *Earth's Insights. A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, University of California Press, Berkeley, 1994, p. 56). Supone esto una corrección de las suposiciones que incluía este autor en su "Triangular Affair". En este texto afirmaba Callicott que el vegetarianismo, al implicar una mayor extensión de terreno disponible por implicar una menor superficie cultivada, permitiría la existencia de una población humana más amplia, lo que sería ecológicamente catastrófico. Y decía que una menor transformación de ecosistemas en terreno agrícola permite posteriormente una mayor transformación de ecosistemas, siendo ante ello la alternativa una opción que directamente supone una mayor transformación de ecosistemas. Cabe apuntar que el argumento que terminará Callicott aceptando para defender el vegetarianismo, rectificando su contradicción inicial, no es nuevo en la historia de la filosofía. Una argumentación semejante (basada en la productividad) fue presentada por Platón a la hora de diseñar su república, de la cual excluye explícitamente la cría de animales para su consumo –si bien Platón suma a esta razón otras consideraciones de salud y templanza para defender una dieta vegetariana– (véase Platón, *La república*, II, 372a-374a [edición manejada: *Diálogos*, vol. IV, Gredos, Madrid, 1986]). En cualquier caso, desde un punto de vista centrado en la consideración moral de los animales tales argumentos resultarán o irrelevantes o incluso problemáticos y contraproducentes; la razón para no consumir animales será, desde esta posición, que ello daña a los animales.

visto con anterioridad, se reducen a la combinación de una posición especista con algunos otros criterios, al margen de la variación en la terminología utilizada.[1068]

De nuevo una pluralidad de criterios

Vemos, pues, que Callicott defiende un enfoque (antropocéntrico en primer lugar, holista en segundo término) que pueda dar cabida a las distintas obligaciones morales que en su opinión debemos mantener. Parece así que, de nuevo, como en el caso del biocentrismo, terminamos asumiendo un enfoque pluralista. Lo que es más: en este caso la divergencia entre los dos principios aceptados es aun mayor. Después de todo, en el caso del biocentrismo y el antropocentrismo nos encontrábamos ante dos perspectivas que estaban igualmente preocupadas por la suerte de individuos. Sin embargo, en este caso tenemos una teoría centrada en los individuos y otra holista, centrada en totalidades. El pluralismo sería así aquí incluso más visible, puesto que la distancia entre los diferentes criterios asumidos es mayor.

Varner ha remarcado esta idea defendiendo que el pluralismo sería necesario para sostener una posición de este tipo. Hemos visto que el mismo principio que determina los motivos por los que los humanos o incluso los individuos pueden ser considerables no puede garantizar esto del mismo modo en el caso de los ecosistemas:

> 1) If it is plausible to say that ecosystems (or biotic communities as such) are directly morally considerable – and that is a very big *if* – it must be for a very different reason than is usually given for saying that human beings are directly

[1068] Para ver una propuesta similar de conexión del ambientalismo antropocéntrico y ética centrada en los animales que procede desvirtuando los propios contenidos de esta última, véase Westra, Laura, "Ecology and Animals: Is There a Joint Ethic of Respect?", *Environmental Ethics*, 11, 1989, 215-30, así como Varner, *In Nature's Interests?*

> morally considerable (and, perhaps, higher animals or all individual living organisms).
>
> Sucintly: no holism without pluralism.[1069]
>
> 2) It is because an ecosystem has no welfare of its own, in the sense that each individual member of an ecosystem has a welfare of its own that a holistic environmental ethic must be pluralistic.[1070]

Mary Anne Warren ha afirmado, así, que para incluir razones de este tipo en nuestra propuesta deberíamos defender una explicación que incluya una pluralidad de criterios ("multi-criterial account").[1071] La razón para ello sería que tal enfoque

> gives us a more adequate set of tools that any of the uni-criterial theories.[1072]

Tal perspectiva será, sin embargo, cuestionable por varios motivos, que veremos a continuación presentados por el propio Callicott.

La crítica del pluralismo

Lo que acabamos de ver resulta extremadamente llamativo porque precisamente el mismo Callicott se ha destacado en su crítica del pluralismo moral (siendo el foco de su crítica la posición de Christopher Stone).[1073] Ha querido

[1069] Varner, "No Holism Without Pluralism", p. 179.

[1070] Ibid.

[1071] Warren, *Moral Status*, p. 241.

[1072] Ibid.

[1073] Ver Stone, Christopher, *Earth and other Ethics: The Case for Moral Pluralism*, Harper and Row, New York, 1987.

presentar su propia posición como un ejemplo de teoría monista.[1074] Así, ha afirmado que:

> We are neither good philosophers nor whole persons if for one purpose we adopt utilitarianism, another deontology, a third animal liberation, a fourth the land ethic and a fifth a life-principle or reverence-for-life ethic,[1075] and so on.[1076]

Callicott denuncia que el pluralismo es insatisfactorio en varios sentidos. Su análisis es ciertamente agudo en este punto, y merece la pena aproximarnos a los argumentos que presenta para oponerse a dicha posición.

Para empezar, critica Callicott el hecho de que diferentes principios pueden determinar diferentes vías de acción, que pueden incluso estar en oposición. Esto es en sí mismo problemático. Pero también implica algo más preocupante: los enfoques pluralistas son de hecho muy útiles para justificar la posición que se adecua mejor a nuestra propia conveniencia:

[1074] Ver Callicott, "The Case against Moral Pluralism". Además de a Stone, Callicott críticará a toda una serie de autores que han defendido distintas formas de pluralismo para la defensa de una ética medioambiental (incluyendo a Warren, Hargrove, Brennan o Wenz, entre otros).

[1075] Esta afirmación es ciertamente desorientadora, puesto que en ella se están mezclando posiciones en el campo de la ética normativa teórica (como el utilitarismo o la deontología) con posiciones en el ámbito de la ética aplicada (como la liberación animal, el ecocentrismo o el biocentrismo). Las tres últimas perspectivas pueden constituir ejemplos de teorías éticas si por definición afirmamos como un principio normativo autofundado la consideración de ciertas entidades. Pero parece, más bien, que se trata de posicionamientos prácticos a los que lleva la adopción de un cierto enfoque normativo previo. (Y, de hecho, tanto la deontología como el utilitarismo pueden dar lugar a una perspectiva pro-liberación –como se verá más adelante–, y en el caso de la deontología podría ser también que, con algunos condicionantes, a una biocéntrica –aunque ello no parece posible, en cambio, en el caso del utilitarismo y el ecocentrismo–).

[1076] Callicott, "Moral Considerability and Extraterrestrial Life", p. 146.

> With a variety of theories at our disposal, each indicating different, inconsistent, or contradictory courses of action, we may be tempted to espouse the one that seems most convenient or self-serving in the circumstances.[1077]

Sin embargo, este no es el problema más alarmante implicado por el pluralismo. Hay uno más grave que Callicott señala al indicar que la presencia de tales conflictos prácticos

> is a symptom of a deeper, more distressing malaisse − the disengagement of ethics from metaphysics and moral philosophy. [1078]

Esta falla es ciertamente mucho más problemática, aunque menos visible que las implicadas por vías de acción en conflicto. Ello es así porque las contradicciones en el ámbito de las primeras premisas que asumimos como justificaciones de nuestra teoría moral son, por definición, más básicas que aquellas que pueden surgir al nivel de las acciones que son consecuencias de ellas. Lo que es más: en cierto sentido, el pluralismo vendría a significar una ruptura de las reglas de juego mediante las cuales reflexionamos sobre la moral, puesto que el requisito de no contradicción debería ser considerado anterior, no posterior a esta.

¿Es monista la posición normativa de Callicott?

Dicho todo lo anterior, parece claro que intentará Callicott asentar su posición sobre un principio único, lejos de toda tentación pluralista. Tal principio será, en una línea humeana, el de la simpatía. Según Callicott, este es el criterio que fundamenta nuestras obligaciones morales, debiendo descartarse las demás

[1077] Callicott, "The Case against Moral Pluralism", pp. 110-11.

[1078] Ibid., p. 120.

propuestas al respecto por atractivas que puedan parecer sus consecuencias en ciertos aspectos.

Ahora bien, la propuesta normativa de Callicott no termina aquí. Continuará este autor dando indicaciones con el fin de llenar de contenido su consideración de la simpatía como criterio normativo. De acuerdo con esto, ha defendido que nuestra simpatía se extiende a lo largo de varios ámbitos distintos. Afirma que el dominio de nuestra consideración moral se va extendiendo a nuestro alrededor en círculos concéntricos, que abarcan primero a aquellos seres humanos a los que nos sentimos más unidos o unidas, y, con posterioridad, al resto de la humanidad y los animales con los que mantenemos una cierta relación, y, finalmente, la llamada "comunidad biótica" en su conjunto. La idea es que un solo principio sirva para trazar todos esos distintos ámbitos.

Es cuestionable que este enfoque continúe siendo monista. Cabría indicar que, por cada uno de esos círculos que nuestra simpatía va cubriendo progresivamente, hay un criterio asumido implícitamente. Supone Callicott que nuestra simpatía debe englobar primero a un determinado grupo (nuestra familia), con lo que se podría decir que hay ya un primer criterio supuesto; luego a otro (nuestras amistades) con lo que podría haber un segundo criterio; luego a otro (otros seres humanos con quienes tenemos relación), con lo que tenemos un tercer criterio... y así hasta cubrir las distintas esferas de consideración que traza este autor. Parece, pues, que su planteamiento es efectivamente pluralista. Con todo, Callicott va a proponer ingeniosamente una solución con la que busca salir de esta conclusión. Esta partirá de la distinción entre dos niveles: uno relacionado con el principio inicial que hemos visto que asume (la simpatía), y el otro referido a sus prescripciones sobre quién o qué debería ser el objeto de nuestra simpatía. De acuerdo con esto, su teoría será monista en la medida en que el principio inicial que asume es solo uno, incluso aunque posteriormente introduzca una pluralidad de indicaciones en relación a él. Así, indica de su propuesta que constituye

> a *univocal* ethical theory embedded in a coherent world view that provides, nevertheless, for a *multiplicity* of

> hierarchically ordered and variously "textured" moral relationships (and thus duties, responsibilities, and so on) each corresponding to and supporting our multiple, varied, and hierarchically ordered social relationships. If we accept it, we can then discard the competing and inconsistent metaphysics of morals – Kant's, Bentham's, and the lot – that make up the theoretical menagerie of moral pluralism and in the last analysis, that only serve to obfuscate the actual basis of our multiple moral sensibilities, the interplay between them, and the lexical principles of their delicate arrangement.[1079]

A primera vista un argumento así puede parecer que evita la multiplicidad de criterios planteada. Pero ¿resulta la distinción introducida por Callicott suficiente? En realidad, al continuar utilizando el término "pluralismo", el propio Callicott muestra que solo de un modo muy limitado. Las teorías éticas se distinguen entre sí por toda una serie de rasgos, incluyendo una concepción sobre la naturaleza de nuestras obligaciones morales y su derivación. Sin embargo, si dejamos de lado las concepciones metaéticas y nos centramos en su dimensión normativa, ¿qué es lo que nos queda? Los principios y reglas de aplicación de estos que cada teoría asume. De esta forma, si lo que queremos es defendernos de la acusación de pluralismo, resulta poco convincente afirmar, como hace Callicott, que nuestro pluralismo se reduce en exclusiva a los principios, máximas y preceptos asumidos, cuando, ante la cuestión de si su posición es pluralista, afirma Callicott:

> It is not – because it involves one metaphysic of morals; one concept of the nature of morality (as rooted in moral sentiments), one concept of human nature (that we are social animals voyaging with fellow creatures in the odissey of evolution), one moral psychology (that we respond in subtly

[1079] Ibid., p. 123.

> shaded ways to the fellow members of our multiple, diverse, tiered communities and to those communities per se).[1080]

Callicott ha de asumir, sin embargo, que pese a plantear una solución monista en tal sentido, no lo hace realmente en el plano de los principios normativos:

> The Land Ethic involves a limited pluralism (multiple moral maxims, multiple sets of duties or multiple principles and precepts) not a thoroughgoing pluralism of moral philosophies sensu Stone.[1081]

Se puede afirmar que, con todo, con una crítica de este tipo estaríamos dejando de lado el hecho de que, en realidad, la teoría de Callicott no implicaría tanto tener en consideración distintos principios (tal vez opuestos entre sí), como distintas esferas sobre los que aquellos principios que aceptamos tienen aplicación. De hecho, el propio Callicott ha afirmado:

> We respond in subtly shaded ways to the fellow members of our multiple, diverse, tiered communities and to those communities *per se*.[1082]

Sin embargo, una respuesta de este tipo tampoco parece resolver de modo satisfactorio la cuestión. Ello es así, en primer lugar, porque al argumentar de este modo lo que está haciendo Callicott es precisamente defender un enfoque que, si no en lo que toca a su metaética o a los metacriterios apelados para la justificación de los criterios normativos aplicados en la práctica, al menos en lo que toca a estos últimos sí resulta pluralista. Jim Cheney ha sostenido esto, indicando:

[1080] Callicott, "The Case against Moral Pluralism", pp. 123-24.

[1081] Callicott, "The Land Ethic", in Jamieson, Dale (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2000, 204-17, p. 211.

[1082] Callicott, "The Case against Moral Pluralism", p. 124.

> This conceptual unity at the level of metaphysics in no way guarantees a unified ethical theory capable of resolving conflicts.[1083]

Hay una forma de defender que el monismo de Callicott no es solo metaético: se podría decir que acepta un solo criterio normativo, la conexión emocional. Pero esto no es cierto debido a que Callicott también indica que esta conexión se da primariamente con ciertas entidades, después con otras, etc., siendo así pluralista.

Por otra parte, el segundo motivo por el que la de Callicott no resultará una solución satisfactoria es porque lo que no nos da este teórico es una explicación de por qué hemos de focalizar nuestras preocupaciones morales precisamente en tales esferas, y no en otras, y de por qué se debe dar entre ellas el orden de prioridades dictado por él.

Ello hace que resulte operativa aquí la crítica que hicimos ya con anterioridad respecto a las posiciones basadas en la proximidad emocional. El recurso a la sociobiología del que echa mano Callicott puede servir para orientar su teoría del origen de la motivación moral, pero no para dar razón de cuál debe ser el dominio sobre el que esta se ha de proyectar.[1084] Puede responderse a esto que, siguiendo la posición de Callicott, el simple conocimiento de que formamos parte de una comunidad nos otorga una responsabilidad con respecto a ella, lo que justificaría de un modo unitario nuestras distintas obligaciones hacia cada comunidad de la que seamos miembros. Pero ello no soluciona en absoluto la cuestión. De hecho, hay un problema que la atraviesa. Este es el siguiente: si las comunidades son las fuentes de valor, ¿de dónde pueden surgir unos principios como estos, que se elevan por encima de ellas, que definen de hecho qué comunidades son moralmente relevantes y qué otras no lo son? ¿Y por qué motivo son precisamente esos, por qué no guiarse por principios de otra clase? (Y ello dejando de lado la cuestión, indicada

[1083] Cheney, Jim, "Callicott's "Metaphysics of Morals", *Environmental Ethics*, 13, 1991, 311-25, p. 316.

[1084] Ver acerca de esta cuestión Singer, Peter, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

ya arriba, de que las llamadas en ecología "comunidades bióticas" no son realmente comunidades en el sentido moral y político). A la luz de los supuestos que nos hemos visto forzados a aceptar hasta aquí, Cheney nos mostrará cuál parece ser la respuesta consecuente:

> If our obligations are determined by the nature and organization of the communities of which we are a part, then we can resolve conflicts due to our membership in more than one community only if these communities are themselves components of a higher-order community from which either priorities among the conflicting obligations or overriding obligations can be derived.[1085]

Los problemas a los que lleva la necesidad de suponer esta meta-comunidad, esta "comunidad de comunidades" son claros, sobre todo para un planteamiento como el de Callicott. Tal meta-comunidad va a poder existir únicamente en nuestros postulados, cuando precisamente el requisito que había puesto Callicott para que pudiésemos tener obligaciones morales era que estas se diesen dentro de una comunidad en la que nos encontrásemos *de hecho*.

De manera que, en resumen, el problema básico al que nos enfrentamos es este: ¿cómo puede Callicott probar que las conclusiones que efectivamente serán inferidas de la asunción de su principio coincidirán con las que él espera que sean? Supongamos que aceptamos el principio de Callicott, y así entendemos que los deberes que podamos tener emergen de la simpatía que podamos sentir hacia otras entidades. ¿Cómo podemos saber que tales entidades por las que sentiremos simpatía son las que Callicott asume que serán? Es esencial tener en cuenta que la idea de que debemos sentir simpatía por las entidades que Callicott supone (y de acuerdo con la jerarquía que él establece) no está implicada por la idea de que la moral se determina por la simpatía. De acuerdo con esto, parece que no tenemos muchas opciones a nuestra disposición:

[1085] Cheney, "Callicott's 'Metaphysics of Morals' ", p. 315.

a) Por una parte, podemos concluir que la teoría de Callicott puede ser aceptada solo en cuanto apunta a la simpatía como la raíz de nuestros deberes morales. Sus conclusiones acerca de quién debe recibir nuestras simpatías no serían aceptadas como parte de tal teoría, puesto que constituirían ideas de otro tipo, no incluidas en la mera afirmación de que la simpatía constituye el criterio moral. De esta forma, podríamos ciertamente afirmar que la posición de Callicott sería monista. Pero ello dejaría a cada cual el tener responsabilidades hacia quien fuese en cada caso. No se incluiría ninguna prescripción indicando hacia quién o qué habría que sentir simpatías en las consideraciones de una teoría así aceptada. Por tanto, cada cual definiría las comunidades cuyos miembros serían objeto de sus deberes dependiendo de en quién recayesen sus simpatías.

b) Por otra parte, podemos aceptar no solo la afirmación de que nuestros deberes se determinan por nuestros sentimientos de simpatía, sino también las indicaciones que da Callicott respecto de hacia quién deberían dirigirse nuestras simpatías. De este modo, asentiríamos a todas las prescripciones contenidas en la teoría de Callicott. Pero no estaríamos aceptando un solo principio. Asumiríamos varios. Primero, adoptaríamos uno de carácter metaético que nos serviría para explicar nuestra visión de la naturaleza de la moralidad y la psicología moral. Pero, tras esto, tendríamos que vérnoslas con todos aquellos necesarios para mostrar que tenemos deberes hacia aquellas entidades que pertenecen a las diferentes comunidades de las que Callicott defiende que somos parte. Es aquí donde su supuesto monismo puede ser cuestionado. Una posición monista puede consistir en una cierta prescripción moral (por ejemplo: nuestras obligaciones se encuentran dirigidas hacia los miembros de una cierta comunidad) y un fundamento teórico en el que tal asunción se encontraría basada (como la idea de que nuestros deberes se derivan de nuestras simpatías). Pero Callicott defiende varias prescripciones cuando delinea varias comunidades, y tales prescripciones, aunque formuladas de manera semejante, no se encuentran necesariamente vinculadas entre sí.

En realidad, la posición de Callicott termina adoleciendo de dificultades semejantes a las que él mismo ha señalado en enfoques como el de Stone. No es

difícil comprobar esto en el caso de las más perceptibles de ellas, las que surgen en la práctica. Para ello, no tenemos más que regresar al problema de los posibles conflictos dados entre las distintas comunidades a las que pertenecemos. Con el fin de dar una solución a tal cuestión dicta Callicott dos principios de segundo orden, que serán los siguientes:

> 1) SOP-1 Obligations generated by membership in more venerable and intimate communities take precedence over those generated in more recently emerged and impersonal communities.[1086]
>
> 2) SOP-2 Stronger interests generates duties that take precedence over duties generated by weaker interests.[1087]

Pero la combinación de tales principios continúa implicando conflictos prácticos. En toda una serie de casos nos encontraremos con que se darán choques de intereses entre individuos que llevarán a un enfrentamiento entre el primer principio y el segundo. Supongamos que dos sujetos requieren nuestra ayuda. Pongamos que uno de ellos se encuentra situado en una de las esferas más cercanas, pero que el otro tiene un interés mayor en ser ayudado. Conflictos de este tipo se dan de manera cotidiana, y la propuesta de Callicott no ofrecería en principio una guía para actuar frente a ellos. La razón de esto se encuentra en su pluralismo de principios normativos. Esto muestra que su posición se ve aquejada de los mismos problemas prácticos que Callicott denunciaba en la de Stone. Ante esto, la respuesta de Callicott pasará por dar prioridad, en casos como estos, a los intereses más significativos. Ahora bien, con esto, como hemos visto ya, y como indica Yeuk-Sze Lo, lo que hacemos es introducir una nuevo principio en su teoría. De este modo, concluye Lo:

[1086] Callicott, “The Land Ethic”, p. 211.

[1087] Ibid.

> Callicott's whole ethical system 1999-2001[1088] consists of *three* orders (not two orders as he suggests) of moral principles [...] there is one third order principle which says that "SOP-2 countermands SOP-1".[1089]

Esto no parece hacer las cosas fáciles a su afirmación de que su teoría sería estrictamente monista.

Para terminar, cabe indicar que también en el nivel teórico surgen problemas para el planteamiento de Callicott. Hemos visto que, incluso si aceptamos las afirmaciones de Callicott acerca de la diferencia entre una teoría única y múltiples prescripciones, su posicionamiento no irá realmente contra el pluralismo moral. Su teoría, además, no nos proporciona una explicación clara de cómo debemos actuar, al darnos dos orientaciones no necesariamente coincidentes en su objeto.

6.2.5. Conclusión sobre el enfoque ecocentrista

Los argumentos considerados llevan a rechazar que posiciones holistas como la del ecocentrismo puedan resultar aceptables. Ello implica, al igual que ocurría en el caso del biocentrismo, que su combinación con un punto de vista antropocéntrico tampoco podrá estar justificada.

[1088] La razón por la que Yeuk-Sze Lo da esta denominación al sistema de Callicott es la variación que se ha dado en la posición de este autor a lo largo de los años, de manera que habría que distinguir esta según su localización temporal. Dada la lectura de la obra de Callicott, se ha elegido aquí la que Lo distingue como propia de los años 1999-2001 como la que de modo más representativo expone el enfoque humeano plural de este autor.

[1089] Lo, Yeuk Sze, "The Land Ethic and Callicott's Ethical System (1980-2001): An Overview and Critique", *Inquiry*, 44, 2001, 331-58, p. 345.

6.3. Biocentrismo y ecocentrismo ante el criterio centrado en la capacidad de sufrir y disfrutar

Hemos visto, pues, que biocentrismo y ecocentrismo resultan posiciones muy seriamente cuestionables (tanto, que incluso sus iniciales defensores acaban renunciando a su defensa de manera plenamente consecuente). Y comprobamos que frente a ellas y frente al especismo antropocéntrico, tenemos muy fuertes argumentos para asumir el enfoque centrado en la capacidad de sufrir y disfrutar. Esta capacidad, veremos en breve, no es poseída por los ecosistemas, ni por seres vivos como las bacterias, arqueas, protistas, hongos, plantas o animales no sintientes. De tal forma, biocentrismo y ecocentrismo van a introducir dentro de su ámbito de consideración a entidades que carecerán de los atributos necesarios para poder ser afectadas en el modo en que nos preocupa aquí, esto es, de manera moralmente relevante. Esta no es, de todos modos, la implicación más seria que estas perspectivas implicarían. Las consecuencias más problemáticas que estas tendrán serán las relativas al trato que habrán de recibir en consonancia con ella los seres conscientes. Esto hará que tales perspectivas resulten objetables por motivos a mayores, que deberemos añadir a los que acabamos de comentar. Ahora bien, en este punto puede surgir una solución alternativa. Y es que habrá todavía un modo en el que el biocentrismo y el ecocentrismo podrían ser defendidos sin contradecir lo que se deduciría desde el enfoque que hemos visto como moralmente aceptable.

Hemos concluido que el hecho de ser consciente constituye el criterio que deberemos tener en cuenta a la hora de decidir a quién considerar moralmente. Hemos apuntado también que los seres que satisfacen tal criterio son animales. Sin embargo, es también claro que si descubriésemos que otras entidades, además de los animales, poseen la capacidad de sufrir y disfrutar, estas tendrían que pasar, de modo inmediato, a ser objeto de consideración moral. A este respecto, una objeción a la conclusión que acabamos de apuntar surge cuando se plantea si los vegetales y otras entidades no han de ser acaso considerados también seres con la capacidad de sufrir y disfrutar. Esta es posiblemente la objeción más repetida que se puede oir

cuando se exponen los motivos para respetar los intereses de los animales (aunque, como hemos visto, no ha sido la que han defendido los proponentes del biocentrismo y el ecocentrismo, que han basado su planteamiento en consideraciones diferentes). Por tanto, examinaremos ahora si todos los seres vivos o si los ecosistemas pueden ser seres conscientes. Lo haremos en cada caso mediante una revisión de las evidencias de las que disponemos al respecto, tomando como guía para ello los mismos indicadores que repasamos en su momento para comprobar si los animales no humanos eran a su vez seres conscientes: conducta, fisiología y lógica evolutiva.

¿Son conscientes las plantas y otros seres vivos?

i) Conducta

En lo que toca al criterio de la conducta, vemos que no es satisfecho por las plantas u otros seres vivos como los hongos, al contrario de lo que ocurría en el caso de los animales. Ninguno de ellos manifiesta los patrones de conducta que podemos distinguir en el caso de los animales cuando estos son negativa o positivamente afectados (gesticulación, agitación y movimientos violentos, gritos y otros sonidos…). Esto puede llevarnos a presumir que los animales, y no los demás seres vivientes, poseen la capacidad a la que nos estamos refiriendo. Por otra parte, es cierto que algunos microorganismos, como se comprueba al estudiarlos mediante un microscopio, se mueven de modos que pueden recordar a los de los animales, aunque no de forma que se asemeje de hecho a la conducta que estos manifiestan cuando experimentan sufrimiento o bienestar.

Podría responderse a esto acusando al enfoque de la cuestión que acabamos de dar de zoomorfismo. Cabría decir que sería posible ser consciente sin manifestar una conducta semejante a la exhibida por los animales. En este sentido se podría alegar que, a fin de cuentas los demás seres vivos reaccionan ante los estímulos que reciben de su medio. Esta objeción parece en cierto sentido razonable. Ahora bien,

hemos de tener en cuenta que el hecho de actuar de un determinado modo ante estímulos del medio no tiene porque implicar necesariamente consciencia. Perz ha ilustrado esto del modo siguiente:

> When a ray of infra-red light (heat) strikes an air particle and consequently moves it, the particle does not experience the light. Likewise, when the light is turned off, a strip of metal bends in response to the change in temperature, and that metal connects a circuit in a thermostat that turns a furnace on, neither the metal, thermostat, nor furnace experience the light being turned off [...] In the same way, when the light is turned off again and an extremely complex chain of stimulus-response actions takes place that culminates in a plant's leaf curling, neither the leaf, other plant parts, nor the plant as a whole experience the light being turned off.
>
> In all of these examples, it is true that the materials involved undergo change. This change, however, is not properly termed "experience."[1090]

Así las cosas, la cuestión aquí radicaría en dar cuenta de cuál es el motivo por el que podemos explicar que una reacción de este tipo ocurre sin necesidad de consciencia en el caso de los animales pero no en el de las plantas y otros seres vivos. Parece que la información disponible en este punto puede ser suficiente para afirmar que toda una serie de animales son conscientes, pero es insuficiente para afirmar que otros seres vivos no lo son. De modo que hemos de seguir sin hacer afirmaciones del todo concluyentes sobre la cuestión, pese a que en principio la respuesta que parecen dar tiende a ser negativa. Veamos lo que cabe decir conforme a los otros dos indicadores.

[1090] Perz, Jeff, "Justice for Animals: A Rational Proof", *Animal Concerns*, http://articles.animalconcerns.org/ar-voices/justice-for-animals.html [visitado el 8 de junio de 2001].

ii) Fisiología

Cuando pasamos al segundo criterio, el referido a la fisiología, llegamos a un punto en el que podemos derivar conclusiones mucho más significativas. Y estas parecen indicar lo mismo que las que inferimos cuando nos aproximamos a la conducta manifestada.

Como hemos visto, los animales somos capaces de experimentar sufrimiento y bienestar porque hay una estructura física localizada en nuestro organismo que lo hace posible. Cuando tal base física no está presente o se encuentra en estado defectuoso desaparece la posibilidad de tener tales experiencias. Sabemos que esto puede ser así si nuestros sistemas nerviosos se encuentran dañados. Y también sabemos que si esto le ocurre a nuestro cerebro podemos perder toda capacidad de experimentar cosa alguna. Sin tal base física, las experiencias positivas y negativas no pueden tener lugar. En cambio, no se da nada de esto en el caso de las plantas u otros seres vivos, no hay ninguna estructura física en ellos de las que la capacidad de tener experiencias positivas y negativas pudiese ser inferida. No es solo que carezcan de cualquier estructura similar al cerebro, o, de forma más general, al sistema nervioso centralizado de los animales. Es que no se puede hallar en ellos ninguna otra base física análoga que pudiese jugar el papel que en los animales juega esta: carecen de la estructura material que resultaría necesaria para hacer posible que el ser que la posee pueda experimentar lo que le pasa a él/ella. Si, después de todo, seguimos defendiendo que las plantas y otros organismos vivos pueden tener tal capacidad sin la presencia de una estructura física que la haga posible, la carga de la prueba descansará plenamente de nuestro lado. Estaremos intentando afirmar la existencia de un fenómeno B sobre la base de la existencia de un fenómeno A, cuando todas las condiciones que hemos visto que resultan indispensables para que el fenómeno A exista, u otras condiciones análogas, están ausentes. Esta idea no puede ser aceptada, a no ser que probemos la validez de la posición mística consistente en creer que la existencia de una base física no es necesaria para que la consciencia exista (algo que iría contra toda las evidencias disponibles). Ted Altar explica esto indicando:

> To state the obvious, science, including the biological sciences, are generally committed to the working assumption of scientific materialism or physicalism [...] Now, unless the "new" biology has returned to some arcane version of vitalism or dualism, then we must start with the generally accepted scientific assumption that matter is the only existent or real primordial constituent of the universe.
>
> Let it be said at the outset that scientific materialism as such does not preclude the existence of emergent or functional qualities like that of mind, consciousness, and feeling (or even, dare I say it, free will), but all such qualities are dependant upon the existence of organized matter. If there is no hardware, there is nothing for the software to run on. If there is no intact, living brain, there is simply no mind. Now, just for the record it should also be said that even contemporary versions of dualism or mind-stuff theories will also make depended their embodied mental states in this world on the presence of sufficiently organized matter.[1091]

Altar apunta, pues, que para que alguien sea consciente debe estar presente una cierta materia organizada en cierto modo, en lo que sería el cuerpo de tal ser. Sin tal base material simplemente no hay nada que pueda hacer posible la aparición de la consciencia. Es a lo que Altar se refiere como "la relevancia de la estructura especializada". No es necesario que esta sea como la que encontramos en los animales conscientes: puede ser de un material o de otro, estar organizada de un modo o de otro… Pero, no obstante, tiene que existir. Las plantas podrían ser conscientes si la tuviesen:

> In theory, plants could possess a mental state like pain, but *if, and only if* there is a requisite complexity of organized

[1091] Altar, Ted, "The Diversionary Tactic of Plant Pain", *Animal Concerns*, http://articles/ar-voices/archive/plant_pain1.html [visitado el 5 de diciembre de 2004].

> plant tissue which could serve to *instantiate* the kinds of complex information processing that is prerequisite to such higher order mental states as that of consciousness and felt pain.[1092]

Sin embargo, no hay nada en las plantas que pueda parecerse a tal estructura:

> Now, where is the morphological evidence that such a complexity of tissue in plants exist? Single cells or even aggregates of surrounding tissue is not sufficient for there to be a functional state of felt pain any more than even todays complex integrated circuit chips evince consciousness of any kind.[1093]

Por lo tanto, dado que la estructura material de las plantas no puede permitirles tener experiencias, debemos concluir que el criterio de la fisiología para ser consciente no es satisfecho por ellas. Y este sería también el caso de otros organismos vivos como los hongos o los microorganismos.[1094]

iii) Lógica evolutiva

Finalmente, en el caso de la lógica evolutiva, las conclusiones que podemos inferir van muy en la misma línea. Como se indicó anteriormente, la existencia de experiencias positivas y negativas se basa en su utilidad. Las experiencias positivas refuerzan aquellas actitudes que promueven la posibilidad de pasar los genes a otros, mientras que las negativas inhiben aquellas que volverían más difícil tal

[1092] Ibid.

[1093] Ibid.

[1094] Aquí se ha identificado lo físico con lo material: su distinción no resulta relevante a los efectos de esta investigación.

transmisión genética. Tales herramientas no se habrían desarrollado si no hubiesen tenido un objeto. En un mundo en el que no existiese aquello que permite que podamos tener la experiencia del oído, por ejemplo, careceria de sentido que un individuo tuviese el sentido del oido. Del mismo modo, el dolor y el placer constituyen mecanismos que determinados individuos tenemos para fomentar que evitemos o busquemos aquello que nos ocasiona tales sensaciones. El dolor que, por ejemplo, padecemos al quemarnos es evolutivamente útil para que no nos acerquemos al fuego o a otras cosas que queman. Los animales tienen generalmente la capacidad de moverse, de manera que la posesión de experiencias positivas y negativas constituye una herramienta excelente para su supervivencia. Sin embargo, una planta no puede moverse. Luego, si las plantas sufriesen, por ejemplo al quemarse, sería en vano, pues no podrían hacer nada al respecto (los animales pueden huir de un incendio, los árboles no). Tendría tanto sentido que las plantas sufriesen como que tuviesen alas diseñadas para volar, a pesar de vivir fijas al suelo y serles por ello imposible emprender el vuelo. Y, de nuevo, lo mismo ocurriría en el caso de otros seres vivos como los hongos.

Por otra parte, este argumento no entra en juego en el caso de otros seres vivos que no son animales pero que de todos modos se mueven, lo cual es el caso de los microorganismos como las bacterias. Aquí habría que tener en cuenta que, al margen de las consideraciones fisiológicas ya observadas, estos son seres cuya organización es mucho menos compleja que la de aquellos que son conscientes. Como consecuencia, sus patrones de conducta resultan también muy sencillos, de forma que no necesitan ser controlados mediante un mecanismo consciente.

¿Son los ecosistemas conscientes?

Parece obvio que la respuesta a esta cuestión es negativa, no obstante, la examinaremos para que el trato del problema sea lo más riguroso posible y tenga en cuenta todas las posibilidades, aun cuando realmente parezcan implausibles.

i) Conducta

Los ecosistemas no son individuos como tales, y, por tanto, no manifiestan ninguna conducta claramente distinguible. Podemos, de alguna forma, observando el modo en el que se desarrolla la vida en estos, inferir algún paralelismo con la forma en que un ser consciente se comporta. Pero tal manera de funcionar está lejos de asemejarse a la conducta de un ser con experiencias positivas y negativas. El hecho de que un sistema sea razonablemente estable y autorregulado no supone necesariamente que tal sistema sea una entidad consciente. Y observarlo en actividad no implica que podamos inferir que se esté comportando en modo alguno. Parece más bien que hablamos de manera metafórica cuando utilizamos el término "conducta" para referirnos a esto.

ii) Fisiología

Algo similar puede decirse en el caso de la fisiología. Los ecosistemas son, como los seres vivos, sistemas organizados. Pero su estructura interna, no importa lo compleja que pueda llegar a ser, no incluye nada que pueda asimilarse a la composición material que sería necesaria para que la consciencia hiciese aparición. De ningún modo los elementos que componen los ecosistemas se encuentran organizados en tal manera. Podría decirse que ello sería por lo menos lógicamente posible: tales diferentes "elementos" (básicamente seres vivos) tendrían que jugar el papel que hoy en día es desempeñado en sus propios sistemas nerviosos centrales por las neuronas y otras células. Pero parece imposible que tal escenario pueda darse de hecho en la vida real, debido al nivel extremadamente alto de organización de la materia que sería necesario, así como al tipo de organización requerido.[1095]

[1095] Otra objeción podrá consistir en que los ecosistemas carecen de la individualidad que tienen los seres vivos. No tienen una frontera que los separe claramente de lo que sería el ambiente exterior, y así no solo carecen de un *milieu* interno separado del exterior, sino

Parece que implicaría una suerte de engarce físico de los seres vivos que no se correspondería con la forma en la que los organismos actualmente viven.

iii) Lógica evolutiva

Hemos visto que la consciencia es una solución, una herramienta que ha emergido en un momento dado durante la historia de las genealogías de los seres vivos. Esto ha sido así por el papel que juega en la regulación de la organización de estos cuando llega a adoptar un cierto nivel de complejidad. Ahora bien, podría decirse que sería quizás ingenuo descartar de forma absoluta la posibilidad de que los ecosistemas llegasen a un punto en el que se volviesen ellos mismas conscientes. Las razones para defender esto no son triviales: estos serían, al igual que los individuos vivos, sistemas autorregulados, y estarían, como ocurre en el caso de las genealogías de seres vivos, inmersos en un proceso continuo de cambio y evolución. Si estas dos condiciones han hecho que los seres vivos hayan llegado a un nivel de organización que ha dado lugar al surgimiento de la consciencia, parecería que no deberíamos desechar la posibilidad de que lo mismo ocurriese en el caso de los ecosistemas. Sin embargo, hay fuertes argumentos en contra de la idea de que ello pueda ocurrir, incluso dejando de lado la explicación antes efectuada en relación a la fisiología. Para empezar, los individuos conscientes se encuentran compuestos de un gran número de elementos que son ellos mismos entidades vivas (como las células de las que nuestro cuerpo se encuentra

también lo que parece ser esencial para que pueda haber una consciencia: tener un ámbito claramente separado que organizar. Se podría responder a esto indicando que el planeta en su totalidad o, de modo más preciso, la biosfera en su conjunto, podrían constituir tal ámbito. Esta idea es más mantenible desde el punto de vista del requisito de la separación. (No constituye, sin embargo, una salida que haga las cosas más fáciles desde el punto de vista de la estructuración necesaria de toda la materia viva de la Tierra –o de cualquier otra posible biosfera–, que sería también necesaria). En cualquier caso, no está claro que este sea un requisito necesario para la presencia de una consciencia.

compuesto). Pero no son seres conscientes, y, así, no deciden conscientemente actuar de un modo u otro. Es de esta forma que el alto nivel de organización que se da dentro de un organismo puede tener lugar. Tal consciencia biótica sería de hecho una superconsciencia, pues los elementos de los que estaría compuesta serían un largo número de seres ellos mismos conscientes. Estos, a diferencia de lo que ocurre en nuestro cuerpo, no serían fácilmente organizables, puesto que tal organización tendría que ser ajustada a la experiencia única, unificada, de todos ellos. Esto no parece posible cuando observamos el tipo de seres conscientes que han vivido, viven actualmente y podemos esperar que vivan en la Tierra. Dados los rigores de la supervivencia, estas son entidades cuyos ancestros han sido seleccionados para tener fuertes preferencias por hacer lo que es positivo para la transmisión de su propia información genética. Incluso teniendo en cuenta el caso de aquellos seres sociales que pueden sentir impulsos morales, parece que un escenario como este resulta muy improbable.

En cualquier caso, incluso dejando de lado todas estas consideraciones sobre si podría ser posible llegar a una situación como la descrita, en el mundo real no parece que hayamos llegado a una situación como la descrita. Los ecosistemas funcionan, y cambian continuamente, mediante las diferentes relaciones dadas entre los seres vivos que habitan en ellos (que de hecho es habitual que dañen a estos), pero sin que haya un procesamiento de información generalizada que tenga una unificación y sin que parezca que surja una superconsciencia biótica.

Conclusión: ni los seres vivos distintos de los animales ni los ecosistemas pueden ser seres conscientes

Vemos, así, que existen razones para considerar que los seres conscientes, con la capacidad de sufrir y disfrutar, se hallan entre los animales (con las puntualizaciones que hemos ya señalado), y no entre otras entidades, como, por ejemplo, las plantas u otros seres vivos, o los ecosistemas. Como indica Rollin:

> Although plants, bacteria, viruses, and cells in culture are alive and may be said to have needs, there is no reason to believe that they have interests. That is, there is not a shred of evidence that these things have any awareness or consciousness, and consequently, we cannot say that the fulfillment and thwarting of these needs "matters" to them anymore than getting oil matters to a car.[1096]

Una planta puede, ciertamente, recibir y responder a estímulos externos, y el desarrollo de su organismo se puede ver favorecido o perjudicado por ello. Pero esto no implica que ese organismo que es la planta esté, por así decirlo, habitado por una subjetividad, por alguien que experimente tales estímulos y responda a ellos, que es lo que ocurre en el caso de los animales. Para entender esto más claramente podemos poner el ejemplo de alguien que se encuentre en estado de coma irreversible y que mantengamos con vida artificialmente (un caso que con anterioridad ha salido ya en esta investigación). Tal individuo ha dejado definitivamente de tener experiencias. Sin embargo, podemos alimentar su cuerpo con nutrientes adecuados o envenenarlo, podemos suministrarle una fuente de calor o de frío, podemos herirlo... y su organismo reaccionará de un modo u otro conforme a ello en cada uno de los distintos casos, de manera semejante a como ocurrirá en el caso de un vegetal. Ahora bien, el sujeto como tal habrá desaparecido. Pues bien, una distinción semejante a la de tal organismo "habitado" por un sujeto o sin ninguna clase de subjetividad dentro de él es la que se da entre los animales (o entre un gran número de ellos) y las plantas, al no ser estas últimas seres conscientes. Esto es de aplicación tanto en el caso de los seres vivos como en el de los ecosistemas, que, como hemos visto, tampoco satisfacen los criterios necesarios para la posesión de experiencias.

Por lo tanto, podemos así ver dónde debemos trazar la línea entre aquellos sujetos considerables moralmente y aquellos que no lo son. Los que caerán dentro

[1096] Rollin, *Animal Rights and Human Morality*, p. 78.

del primer grupo serán los animales no humanos dotados de un sistema nervioso centralizado que posibilite la posesión de experiencias.

6.4. Antropocentrismo verde

Lo dicho hasta esta altura debe servir para aclarar una confusión que se produce con frecuencia entre el rechazo del especismo y la que ha sido llamada ética ambiental –o éticas ambientales– (*environmental ethics*),[1097] cuyo propósito sería la investigación de la fuente y la clase de consideración moral supuestamente merecida por el medio ambiente. Esta última ha surgido desde más o menos mediados de los setenta, con una cierta coincidencia temporal en su desarrollo con respecto a los trabajos realizados en el ámbito de la consideración moral de los intereses de los animales. Pero, como se puede observar, su objeto será claramente distinto del de estos últimos. Más aun: en la mayor parte de los casos también las posiciones adoptadas dentro de estos dos ámbitos se enfrentarán. En línea con lo que hemos podido comprobar hasta aquí, en la práctica la mayor parte de los posicionamientos englobados bajo la etiqueta de la ética ambiental asumirán puntos de vista especistas. Es equivocado suponer que la ética ambiental ha de asumir necesariamente un enfoque crítico con el antropocentrismo, como sin embargo se cree en ocasiones. En realidad, parte de esta confusión se debe a algo que hemos visto ya: el hecho de que el propio término "antropocentrismo" ha recibido distintos usos por los autores englobados dentro de las éticas ambientales. Vimos esto al examinar cuál puede ser la definición del antropocentrismo. En ciertos casos han utilizado este término dándole un sentido coincidente con el de

[1097] Hay que apuntar que la traducción del término "*environmental ethics*" por "ética ambiental" es inexacta. La razón es que, en realidad, habríamos de decir que lo que hay, más que una ética ambiental, son muy distintas éticas ambientales (bajo el paraguas de tal término han convivido –o más bien combatido– concepciones de lo más plurales: "biocentristas", "ecocentristas", explícitamente antropocentristas...).

"antropocentrismo moral", tal como lo hemos descrito aquí: refiriendo aquella posición que da prioridad a los intereses de los seres humanos sobre los que puedan poseer otros individuos. Pero en otras ocasiones le han dado a este vocablo otros sentidos. Como vimos ya entonces, un debate que ha tenido lugar dentro del ámbito de la ética ambiental (o de las éticas ambientales, como sería más correcto decir) ha girado en torno a la cuestión de cuál es la fuente del valor atribuible al medio ambiente.[1098] Y el término "antropocentrismo" ha sido, así, usado a menudo en tal contexto para denotar sentidos distintos a aquel al que nos hemos referido a lo largo de esta investigación. Se usa para indicar que el valor que poseen las entidades presentes en el medio natural se deriva de estimaciones humanas, indicando con ello en ciertos casos que no tienen valor intrínseco ni inherente, y en otros que este solo puede ser descubierto a partir de la acción evaluadora humana. A este punto de vista se opondrían aquellas posiciones que plantean que distintas entidades no humanas pueden tener valor por sí mismas. Se puede apreciar, pues, la diferencia entre ambas posiciones. Podemos, por ejemplo, defender que los montes o los abetos tienen un valor inherente, debiendo ser, por lo tanto, tenidos moralmente en cuenta, y sin embargo defender que los intereses de los seres humanos tienen siempre prioridad sobre los de otros individuos. De ser así no estaremos sosteniendo una posición antropocéntrica en la acepción que acabamos de ver (que utilizan muchos éticos ambientalistas), pero continuaremos manteniendo un planteamiento antropocéntrico en el sentido que hemos aceptado con anterioridad (como sinónimo de consideración desfavorable de quienes no son seres humanos).

Por otra parte, al margen de esta cuestión ocurre que a menudo se defiende el discurso ambientalista basándolo en criterios de tipo antropocéntrico. Existen

[1098] Callicott ha sostenido un debate de esta índole con autores como Rolston o Norton, acerca de sí existe valor en la naturaleza independiente de un sujeto valorador, y de la naturaleza de tal valor. Ver Callicott, John Baird, "Rolston on Intrinsic Value: A Deconstruction", *Environmental Ethics*, 14, 1992, 131-32; Norton, Bryan G., "Why I Am Not a Nonanthropocentrist: Callicott and the Failure of Monistic Inherentism", *Environmental Ethics*, 17, 1995, 341-58; Callicott, John Baird, "On Norton and the Failure of Monistic Inherentism", *Environmental Ethics*, 18, 1996, 219-21.

móviles para la conservación del medio ambiente centrados exclusivamente en intereses humanos. Obviamente, tales intereses pueden ser de tipo muy diverso, incluyendo desde el mero beneficio económico o científico a móviles de tipo recreacional o incluso emotivo.[1099] Estos no tienen realmente que coincidir con la defensa del entorno natural, como indican Pasek y Beckerman:

> While the provision of, say, better sanitation, clean water supply, transportation, and so on would come under the heading of environmental programmes, nobody would

[1099] Un detalle interesante, y útil para captar esto, lo constituye el hecho de que los seres humanos a veces valoran lo que se llama "naturaleza" (o "Naturaleza") en el sentido de conjunto del mundo natural (frente a la artificialidad de nuestras creaciones) simplemente porque representan el modo en que las cosas estan dispuestas sobre la Tierra sin intervención humana alguna. Robert Elliot ha afirmado que, incluso si pudiésemos reproducir exactamente de una forma no natural un lugar que sí lo fuese, y aun en el caso de que ningún ser no humano se viese afectado por ello (algo a día de hoy imposible de hacer, pero que en cualquier caso sería concebible), seguiríamos sin valorar tal réplica de la naturaleza de modo semejante a como valoramos un lugar silvestre "natural". En su opinión, sentiríamos que no habría sido originado ni se habría desarrollado naturalmente. Sin embargo, tal y como se ha indicado en las premisas que se han considerado aquí a la hora de analizar este caso, ningún otro interés se vería afectado en modo alguno. Según esto, el único criterio para que establezcamos tal diferencia parece ser el modo en que ello es interpretado por aquellos agentes que pueden estimar el hecho de que efectivamente un lugar silvestre no ha sido artificialmente creado por los humanos. Puede haber varias razones por las cuales esto sea así: si ninguna consideración estética es tenida en cuenta podemos encontrarnos simplemente ante una tendencia emocional de algunos seres humanos. En cualquier caso, si no se ven afectados los intereses de nadie más, es una cuestión puramente relativa a la percepción de la naturaleza de tales seres humanos. Ver Elliot, Robert, "Faking Nature", *Inquiry*, 1982, 25, 81-93; *Faking Nature: The Ethics of Environmental Restoration*, Routledge, London and New York, 1997.

> suggest that such activities were part of the preservation of 'nature'.[1100]

Aun así, ocurre que, de cara al público general, en muchas ocasiones se blanden estos argumentos (aun por parte de quienes mantienen motivos de otra índole) por motivos propagandísticos. Esto ha sido puesto de manifiesto por Luke Martell, que ha afirmado:

> The list of examples is endless and they all demonstrate this same point: that the politics of ecology do not follow the same ground rules as the radical forms of its philosophy. I suggested [...] that, for ecophilosophers, the reasons for the care of the nonhuman world are at least as important as the case itself. This principle appears to be abandoned (or at least suspended) by the majority of the green movement's political ideologues.[1101]

Esto, obviamente, tiende a favorecer los planteamientos antropocéntricos. Sin embargo, lo que resulta curioso acerca de esto es que, pese a lo dicho, el antropocentrismo no es una posición que, en sus distintas acepciones goce de la mejor fama en el ámbito de la ética ambiental. Tal vez por ello, sus muchos defensores y defensoras han buscado formas más o menos rebuscadas de hacer más atractiva su posición, intentando matizar o legitimar de alguna manera su antropocentrismo. Hemos visto ya algunas de estas tentativas en los apartados dedicados al biocentrismo y el ecocentrismo. Veremos a continuación varios ejemplos más de ello desde diversas perspectivas.

[1100] Beckerman, Wilfred & Pasek, Joanna, *Justice, Posterity and the Environment*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 128.

[1101] Martell, Luke, *Ecology and Society*, Polity, Cambridge, 1994, pp. 67-68.

6.4.1. Arne Næss, Warwick Fox y la "ecología profunda"

A la hora de diferenciar entre los distintos tipos de enfoques relativos a la conservación del medio ambiente, una distinción muy común ha sido la que se ha propuesto entre lo que se llamaría "ecología profunda" y "ecología superficial". Estos términos son a menudo utilizados como si significasen una defensa del medio ambiente por razones no antropocéntricas y antropocéntricas, respectivamente. El origen de esta terminología se remonta a 1973, con la publicación de un artículo por parte del filósofo noruego Arne Næss titulado "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement".[1102] Desde entonces, la etiqueta "ecología profunda" ("*deep ecology*") se ha convertido en una denominación que nombra una posición en particular dentro de la filosofía y el activismo medioambiental, siendo sus defensores más conocidos el propio Næss, George Sessions y Bill Devall. Pero ¿resulta exacto decir que lo que identifica a la ecología profunda es la adopción de un punto de vista no antropocéntrico, que la llamada ecología superficial no aceptaría? ¿Qué se ha de entender exactamente por "ecología profunda"? ¿Cuáles son las premisas en las que esta perspectiva se basa? ¿Qué es lo que la diferencia de otros puntos de vista? Parece que en un análisis como el que estamos efectuando aquí hemos de decir algo también de este enfoque.

A la hora de examinar qué posibles respuestas podemos dar a esta cuestión, será de ayuda la aproximación de Warwick Fox, que ha sido el autor que más hincapié ha puesto en efectuar una caracterización sistemática y libre de ambigüedades de la ecología profunda. Ha expuesto estas a partir de una distinción entre tres distintos sentidos que pueden ser atribuidos al término "ecología profunda". Estas definiciones, señala Fox, no serían suyas propias en un principio, sino que habrían sido aportadas originalmente por el propio Næss. Analizaremos cada una de ellas para ver qué respuestas pueden ofrecer, de manera que podamos examinar su contribución al debate sobre qué criterios debemos aceptar.

[1102] Næss, Arne, "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary", *Inquiry*, 16, 1973, 95-100.

1) La plataforma de los ocho puntos

El primer sentido ha sido el más popular y extendido, y podría ser identificado, sostiene Warwick Fox, con el no-antropocentrismo. Los requisitos, de alguna manera minimalistas, para que una posición pueda ser aceptada bajo la etiqueta amplia de "ecología profunda" se sintetizarían en la "plataforma de la ecología profunda" ("*deep ecology platform*"), un manifiesto redactado por Sessions y Næss en 1984. Este consta de los siguientes ocho puntos:

1) The flourishing of human and nonhuman life on earth has intrinsic value. The value of nonhuman life forms is independent of the usefulness these may have for narrow human purposes.
2) Richness and diversity of life forms are values in themselves and contribute to the flourishing of human and nonhuman life on earth.
3) Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs.
4) Present human interference with the nonhuman world is excessive, and the situation is rapidly worsening.
5) The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of the human population. The flourishing of nonhuman life requires such a decrease.
6) Significant changes of life conditions for the better requires changes in policies. These affect basic economic, technological, and ideological structures.
7) The ideological change is mainly that of appreciating life quality (dwelling in situations of intrinsic value) rather than adhering to a high standard of living. There will be a profound awareness of the difference between big and great.

> 8) Those who subscribe to the foregoing points have an obligation directly or indirectly to participate in the attempt to implement the necessary changes.[1103]

Si aceptamos este primer sentido de "ecología profunda", cualquier propuesta que esté de acuerdo con lo expresado en los ocho puntos arriba indicados caerá dentro del dominio definido por este término. Así, posiciones diferentes, que pueden incluso implicar posturas opuestas en lo tocante a otras cuestiones, podrán ser agrupadas juntas bajo la denominación de "ecología profunda" si asumen los puntos arriba mencionados. La "ecología superficial" englobaría a todas aquellas posiciones en defensa del medio ambiente que no los cumpliesen.

En la opinión de Warwick Fox, este criterio resulta excesivamente general y laxo. No sirve para clarificar realmente el significado específico que la ecología profunda tiene (si es que efectivamente lo tiene) de cualquier otro enfoque con una agenda práctica similar. De modo que, con el fin de evitar confusiones conceptuales, para el sentido popular de ecología profunda propone Fox utilizar otra terminología (de modo que el término ecología profunda quede reservado para un sentido más específico y clarificador). Esta es la razón por la que mantiene:

> Instead of talking about the *shallow ecology movement* and the *deep ecology movement* [...] it would be clearer and far more accurate to distinguish between the *anthropocentric ecology movement* and the *ecocentric ecology movement*.[1104]

Con todo, aunque aceptemos la propuesta de Fox de no usar los términos "ecología profunda" y "ecología superficial" para denotar el sentido arriba indicado, nos enfrentamos aquí a un problema en el caso de la nueva terminología

[1103] Næss, Arne & Sessions, George, "The Deep Ecology Platform", in Witoszek, Nina & Brennan, Andrew (eds), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999, 8-9, p. 8.

[1104] Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, p. 144.

que este autor ha querido introducir, pues no existe una relación necesaria entre ecología profunda y no antropocentrismo o ecocentrismo, ni tampoco entre ecología superficial y antropocentrismo. Los ocho puntos de la plataforma ciertamente mantienen una perspectiva no antropocéntrica en lo que refiere al sentido relativo a la "fuente de valor" que ya hemos explicado (tal idea, implícita en varios puntos del manifiesto, se hace particularmente explícita en los puntos 1 y 2). Pero que una posición sea no antropocéntrica en el sentido en que estos teóricos lo entienden no conlleva la asunción de una posición no especista. De hecho, los defensores más destacados de la ecología profunda han sostenido puntos de vista especistas. Y además, como ya hemos visto, una posición no antropocéntrica no tiene por qué ser ecocéntrica. Puede consistir en una postura muy diferente, por ejemplo, una que considere relevante la capacidad de sufrir, el hecho de estar vivo u otro criterio diferente (de hecho, como veremos posteriormente, parece que Warwick Fox está utilizando el término "ecocéntrico" de modo que no denota la idea de que los ecosistemas son los entes que satisfacen los criterios moralmente relevantes). Asimismo, una posición determinada puede no estar de acuerdo con los ocho puntos de la plataforma y aun así no ser antropocéntrica. Tomemos, por ejemplo, el punto 2. Podemos sostener una perspectiva no antropocéntrica y sin embargo rechazar que la "riqueza y diversidad de las formas de vida" sean "valores en sí mismas", indicando que lo importante son los intereses de los seres no humanos, independientemente de su diversidad biológica.

Con esto comprobamos además que, si lo que define al enfoque de la ecología profunda es la adopción de la plataforma, no hay un vínculo necesario entre esta y el no antropocentrismo: de hecho, su adopción no implica ninguna posición específica en relación al tipo de entidades que deben ser moralmente consideradas.

La defensa del especismo antropocéntrico de Næss

Una vez que hemos visto los requisitos que la plataforma de los ocho puntos establece, es hora de examinar cuál es la posición que el propio Næss defiende.

Esta ha sido a menudo mal comprendida como un tipo de enfoque biocéntrico, pues ha propuesto como un principio moral el siguiente:

> Biospherical egalitarianism – in principle.[1105]

Ahora bien, el "in principle" en esta afirmación juega un rol clave, pues cambia significativamente el significado original que esta habría tenido de otro modo. El propio Næss denunciará lo que llama

> a too heavy use of the ambiguous terms biocentrism and anthropocentrism.[1106]

Parece que la razón por la que Næss piensa que el uso de estos términos ha pasado a ser, en sus propias palabras, "too heavy", es porque estos no juegan realmente un papel importante en su enfoque. No resultan necesarios para clarificar las ideas que intenta transmitir. De hecho, la elección de estos dos términos muestra que ninguna otra alternativa (como el ecocentrismo o la consideración de la capacidad de tener experiencias) es considerada. Más aun, apunta que se trata de "términos ambiguos". Parece que todo esto se debe a dos factores: i) en primer lugar, es el sentido que Næss atribuye a estos términos el que resulta vago y ambigüo, de forma que el debate entre las posiciones que podrían denotar se difumina; ii) en segundo lugar, la posición de Næss, como hemos visto, es especista. Næss no defiende que solo los intereses humanos deban ser respetados: cree que otras entidades deberán también ser tenidas en cuenta. Pero da primacía a los primeros. Así, el modo en que usa Næss el término "antropocentrismo" se distanciará de la comprensión de este con la que estamos operando aquí. Indicará este autor:

[1105] Næss, Arne, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary".

[1106] Véase Næss, Arne, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 231.

> Present-day anthropocentrism is inhuman in my view.[1107]

Una afirmación así solo es posible entendiendo de una forma muy singular el término antropocentrismo. ¿Cuál puede ser la concepción de este que tiene, pues, Næss? No esta nada claro. Parece que este teórico asume que por antropocentrismo se entendería una determinada actitud en concreto (de entre todas aquellas que pueden ser manifestadas al centrar nuestra atención en los intereses humanos). Esta vendría a priorizar la satisfacción de algunos de estos. Pero constituiría, en opinión de Næss, una concepción equivocada, en la medida en que estos no serían realmente los más importantes conforme a la naturaleza humana. Ahora bien, esta caracterización no termina de ser expresada con claridad por el filósofo noruego. La defición que Næss da de este término es confusa y poco cercana al sentido que la palabra parecería manifestar (centralidad humana). Escribe Næss:

> Anthropocentrism as I use the term is the tendency to look at nonhumans and the ecosphere in general from the point of view of narrow utilitarianism, a devaluation of anything but humans and a focus on their narrow, shallow interests, not their deep ones.[1108]

Esta redefinición del antropocentrismo resulta bastante compleja. En primer lugar, constituye una asociación de tres modos diferentes y difíciles de casar en que este término puede ser entendido: a) la alusión a una supuesta tendencia a considerar a no humanos y ecosfera en línea con lo que llama un "narrow utilitarianism"; b) la "devaluation of anything but humans"; y c) la concentración en los que llama "narrow, shallow interests" de los seres humanos, en lugar de los que, dice, serían "their deep ones".

[1107] Næss, *The Selected Works of Arne Næss*, vol. X, p. 186.

[1108] Næss, *Ecology, Community and Lifestyle*, pp. 230-31.

Examinemos cada una de estas tres caracterizaciones y por qué cabe decir que lo normal sería considerarlas distintas, si no fuese porque Næss las incluye como partes de una única definición.

En primer lugar, encontramos que, mientras los dos últimos apuntes describen posiciones morales, el primero hace alusión únicamente a lo que se presenta como una "tendencia". Parece que entramos así más bien en el plano de lo que serían actitudes muy particulares. Por otra parte, la definición parece descansar aquí en la adecuación de nuestros puntos de vista a lo que sería un "utilitarismo estrecho". En este punto hay que decir que el uso de este término resulta desorientador. Ninguna de las dos definiciones que da a continuación se encuentra necesariamente vinculada a la teoría ética utilitarista. Cabe devaluar los intereses de los animales no humanos sin ser utilitarista (más aun, de hecho, la teoría utilitarista, como veremos posteriormente, implicará la adopción de un punto de vista imparcial que censurará una discriminación de este tipo). Parece que Næss está utilizando el término "utilitarismo" con otro sentido que no tendría por qué estar ligado al que tiene en el campo de la teoría ética. Parece que referiría con él el mero seguimiento de un interés superficial por un beneficio inmediato. Con ello se dejaría de lado lo que sería nuestra autorrealización en función de intereses emocionales o espirituales de mayor calado. Si este es efectivamente el sentido que Næss asigna a este término, la elección de este resultaría desafortunada para expresar con claridad lo que quiere indicar aquí. Y si este autor identifica tal postura con la teoría utilitarista como tal, ello resulta igualmente cuestionable.

La siguiente definición, aunque expresada de un modo muy indeterminado, estaría más de acuerdo con la definición de antropocentrismo moral que hemos dado hasta aquí. Significaría el favorecer a los seres humanos sobre la base de la mera pertenencia a la especie. Esto implicaría que los intereses de los no humanos no son plenamente tenidos en cuenta, y solo los intereses humanos son apropiadamente considerados. Esta parece, ciertamente, una definición adecuada de lo que es el antropocentrismo. Ahora bien, el problema es que choca con las otras dos.

La última definición expresa una explicación diferente de la segunda, si bien es posible que armónica con la primera (si le damos el significado que hemos comentado que parece que Næss le otorga). No hace referencia a ninguna distinción entre la consideración que se da a los intereses de humanos y no humanos. Simplemente apunta a la consideración que diferentes intereses humanos reciben. De acuerdo con esta definición, una posición sería antropocéntrica si, en lugar de encontrarse centrada en algunos intereses humanos de cierto tipo, se concentrase en otros. Todo dependería de cuáles fuesen los intereses humanos promovidos. La consecuencia de asumir esta perspectiva sería que una posición que discriminase a los animales no humanos, pero que tuviese en cuenta intereses "profundos" humanos no sería considerada antropocéntrica.

Tomada por separado, esta última definición puede guardar alguna relación con la dada en primer lugar (con las matizaciones comentadas), pero, desde luego, no mucha con la segunda. Podría decirse que lo sería desde el momento en que su extensión sería la misma, puesto que en opinión de Næss los intereses "profundos" humanos implicarían respetar a otros animales. Esta afirmación, sin embargo, es cuestionable. Dejando de lado que la definición de Næss de antropocentrismo pueda resultar poco adecuada, el hecho es que este no opina que la consideración igualitaria de intereses sea parte de los intereses "profundos" humanos. La consideración por los intereses de los no humanos desde luego sí lo es, pero solo hasta un cierto punto, sin implicar imparcialidad, como ya hemos visto. No puede, así, afirmarse que la explicación de Næss suponga respetar a estos en sentido pleno por autointerés. Næss no cree que el no discriminar a los no humanos sea parte de nuestros intereses profundos. Como vimos anteriormente cuando examinamos los argumentos a favor del especismo, Næss mantiene una posición especista antropocéntrica. Esta es la razón por la que su retirada de posiciones igualitarias es no ya comprensible, sino lógica. Næss señala:

> The principle of biospheric egalitarianism defined in terms of equal rights, has sometimes been misunderstood as

> meaning that human needs should never have priority over non-human needs. But this was never intended.[1109]

Una afirmación como esta, si la interpretamos literalmente, resulta plenamente compatible con un punto de vista no especista. Una posición especista antropocéntrica favorece arbitrariamente la satisfacción de los intereses de quienes sean humanos. Pero, por supuesto, si en algún momento se diese el caso de que ciertos intereses humanos fuesen más significativos que los de otros individuos su satisfacción tendría prioridad. E igualmente, cuando los intereses más significativos fuesen los de los no humanos, la conclusión debería ser la inversa. No obstante, esta no es la posición que asume Næss. Este mantiene, por el contrario, que hay razones para favorecer la satisfacción de los intereses humanos por motivos ligados a la pertenencia a la especie. Se opondrá a aquellos criterios que apelan a las capacidades individuales para llegar a tales conclusiones,[1110] pero asumirá otras razones para justificar considerar desfavorablemente a los animales no humanos. Hemos visto ya su defensa de un criterio relacional.[1111] A este añade Næss otro de carácter ontológico que no desarrollará en profundidad,[1112] limitándose a afirmar:

[1109] Ibid., p. 170.

[1110] Ver Næss, Arne, "An Answer to W.C. French: Ranking, Yes, But the Inherent Value is the Same", in Witoszek & Brennan (eds.), *Philosophical Dialogues*, 146-49, p. 148; Næss, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 167.

[1111] Ver Næss, *Ecology, Community and Lifestyle*, pp. 170-71; Næss, Arne, "Equality, Sameness and Right", in Sessions, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala, Boston, 1995, 222-24.

[1112] No desarrolla Næss una explicación en detalle de por qué efectúa esta afirmación. Cabría definirla como de tipo metafísico en la medida en que realiza una apelación a la humanidad como tal, prescindiendo de los individuos y sus capacidades concretas. Ello habría de ser indicado, además, dada la argumentación que explícitamente plantea contra la idea de que las capacidades individuales puedan resultar relevantes.

> The uniqueness of humankind should not be underestimated.[1113]

Para concluir, pues, encontramos que la definición de la ecología profunda de los "ocho puntos" no define ninguna posición específica en relación a la pregunta que nos interesa en nuestro estudio, esto es: qué clase de criterio moral debemos asumir para establecer diferenciaciones morales. Únicamente prescribe en tal sentido una posición que no niegue la posesión de valor intrínseco por parte de todas las formas de vida. A partir de ahí, permite diferentes posiciones, entre ellas, claro está, la de Næss, que, como hemos visto, es de carácter antropocéntrico (combinado). Esto muestra también que la identificación de la ecología profunda con el no antropocentrismo es equivocada, y se debe al uso ambigüo, si no parcial, que se da a este término.

2) "Preguntando en profundidad"

El segundo sentido de ecología profunda que distingue Warwick Fox es el que llama el sentido "formal".[1114] Este, introducido con anterioridad de forma meramente implícita por Næss, habría sido explicado solo muy someramente por el noruego.[1115] (De hecho, da la impresión de que Næss no ha prestado mucha atención a este sentido, pues Fox toma inicialmente este de un texto sin publicar de Næss, y el propio Næss clarificará su visión de él solo tras la referencia realizada por Fox, indicando tal referencia como la razón para hacerlo).[1116] En cualquier caso, este sentido ha de ser entendido como sigue.

[1113] Næss, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 169.

[1114] Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, pp. 91-103.

[1115] Næss, Arne, "Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement", in Sessions (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, 204-12.

[1116] Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*, p. 212.

Cada vez que hemos de examinar si una afirmación es correcta, Næss nos invita a preguntarnos sobre las razones que tenemos para afirmarlo. Debemos intentar descubrir qué otra idea se encuentra subyaciendo, aportándole una justificación. Y una vez que llegamos a tal afirmación subyacente, previa, necesitamos repetir la operación. Debemos preguntar de nuevo: ¿por qué?, ¿cuál es el motivo en función del que debemos aceptarla, qué otro axioma se encuentra por debajo de este, justificándolo? Así llegamos a una nueva afirmación, situada en un plano más profundo, que valida las anteriores. Y así debemos continuar, preguntando en profundidad, yendo con nuestro cuestionamiento a lo más profundo (como dice Næss: "deep-questioning") en lo relativo a las diferentes asunciones que encontramos. Al seguir este proceso llegamos a los primeros principios sobre los que el resto de nuestras asunciones se encontrarán basadas.

De esta forma, lo que caracterizaría a la "ecología profunda" sería el hecho de indagar en busca de una fundamentación filosófica de su posición, pero no la asunción concreta de alguna filosofía particular. Dicho de otro modo: si aceptamos la exposición que hace Næss de la cuestión tendremos que asumir que, para que nuestro planteamiento pueda tener un hueco dentro de la ecología profunda, habrá de encontrarse basado en una investigación en profundidad sobre los principios en los que nuestra posición se asienta.

Estamos aquí, pues, ante una anotación de carácter metodológico, que es interesante desde un punto de vista filosófico, pero que no supone en sí ninguna toma de partido en el debate entre el antropocentrismo y otras perspectivas. El hecho de que llevemos a cabo una reflexión "profunda" sobre el medio ambiente y sobre cómo actuar hacia él en el sentido que Næss propone no implica que podamos terminar manteniendo un punto de vista no antropocéntrico (ni aunque sea en el sentido parcial utilizado por los teóricos de la ecología profunda). Ni siquiera supone que concluyamos que nos debemos preocupar de la conservación medioambiental. Podría decirse que las posiciones contrarias a lo que se defiende desde las éticas medioambientales se deben a una falta de reflexión sobre los supuestos en los que estas se basan, de modo que, si "fuésemos hasta lo profundo" en nuestra investigación sobre estos, los cuestionaríamos y adoptaríamos una

perspectiva diferente. Pero ello no tiene por qué ser el caso. El hecho de que quienes hayan asumido una tradición no tengan la necesidad o no deseen poner en cuestión los principios más básicos sobre los que esta se asienta no quiere decir que no puedan hacerlo en un momento dado y que los resultados a los que lleguen sean distintos de los de aquellos a los que llegue alguien que cuestione tal tradición. Quizás Næss pueda cuestionar las creencias en las que las actitudes actuales hacia el medio ambiente o los seres vivos pueden estar basadas mediante un cuestionamiento en profundidad. Pero ello no significa que otros u otras no puedan cuestionarlos igualmente en profundidad y lleguen a conclusiones diferentes, asumiendo unos primeros principios distintos. De hecho, quizás estos principios implicarán la adopción de una posición que no satisfará los requisitos afirmados en la plataforma de la ecología profunda. Más aun, la posición que se defiende en esta investigación es que una reflexión en profundidad sobre qué entidades deben ser moralmente considerables y cuáles son las consecuencias a seguir de ello lleva a adoptar una posición contraria a la ecología profunda. De manera que tenemos que concluir que este sentido formal de la ecología profunda no mantiene ningún vínculo con el popular. En realidad, como su nombre apropiadamente indica, simplemente se refiere en un sentido formal a una cierta actitud a la hora de pensar sobre las cosas (que, por otra parte, parece que capta de modo muy adecuado un método que la reflexión filosófica debería seguir).

De este modo, la idea de que el único requisito para encuadrarse dentro de la ecología profunda es el de suscribir los ocho puntos se contradice con el sentido formal de ecología profunda también expuesto por Næss. Según este, lo que distingue a esta es el hecho de tener una filosofía (independientemente de cual sea esta) detrás sustentándola, que haya llegado hondo a la hora de cuestionar sus principios. Esta ambigüedad por parte de Næss a la hora de definir de forma abierta y explícita qué es la ecología profunda lleva a que nos veamos ante el siguiente dilema: si seguimos el sentido popular del término, vemos que será suficiente con suscribir los ocho puntos para situarnos dentro de la ecología profunda. Por el contrario, si aceptamos el sentido formal ello resultaría insuficiente: será necesario que suscribamos tales principios sobre la base de una filosofía que los justifique

adecuadamente. Ante este dilema, ¿qué criterio hemos de seguir? Incluso dejando a un lado la posibilidad de que la denominación de ecología profunda pueda ser aplicable a toda posición que satisfaga el criterio formal, pero que no lo haga de acuerdo a los ocho puntos, encontramos dos posibilidades al respecto: satisfacer los ocho puntos o satisfacerlos de un modo acorde a lo referido mediante el sentido formal de "profundo" de Næss.

3) La perspectiva de la Autorrealización

Warwick Fox intentará solucionar estos problemas para encontrar una definición satisfactoria apuntando un tercer sentido de ecología profunda, el filosófico. Este se referirá a los motivos por los que el medio ambiente o la "naturaleza" deba ser objeto de respeto en opinión de los defensores de esta perspectiva. A propósito de esto, Fox indicará que la etiqueta de "ecología profunda" no puede ser reducida a un sinónimo de no antropocentrismo.[1117] Y, por otra parte, insistirá en la necesidad de desvincular a la ecología profunda de la consideración igualitaria de intereses, a pesar del uso en alguna ocasión en la literatura de términos como "igualitarismo biocéntrico" de modo relacionado a la ecología profunda, ya comentado.[1118] A la hora de situar, pues, a la ecología profunda dentro de la cartografía de posiciones susceptibles de ser adoptadas en lo que concierne al criterio moral a mantener, la primera respuesta que recibimos de Warwick Fox (que veremos pronto como confusa) la identifica con el ecocentrismo. Dice a propósito de esto:

> *Ecocentric* [...] is more immediately informative than *biocentric* [...] ecocentric seems closer to the spirit of deep ecology than biocentric. This is because, notwithstanding their broad usage of the term *life*, the motivation of deep

[1117] Ibid., 74-75.

[1118] Ibid., pp. 117-18.

> ecologists depends more upon a profound sense that the earth or ecosphere is *home* than it does upon a sense that the earth or ecosphere is necessarily alive.[1119]

Podemos entender ahora por qué intentaba identificar Fox el sentido popular de la ecología profunda con una posición "ecocéntrica". Parece que si seguimos el planteamiento aquí expuesto por Fox los representantes de la llamada ecología profunda habrán de ser agrupados dentro del ecocentrismo. De ser así, estos mantendrán un punto de vista centrado en los ecosistemas o la ecoesfera. No va a ser esto, sin embargo, lo que proponga Warwick Fox. Este autor no está adoptando una posición centrada en los sistemas naturales al estilo de la llamada "ética de la tierra" de Callicott. El dicurso de Fox sigue una lógica diferente. Mediante su comparación entre los sentidos que denotan términos como "ecocentrismo" o "biocentrismo" no está intentando dar cuenta este autor de si son los seres vivos o los ecosistemas los entes que han de ser vistos como considerables moralmente. Más bien, parece que está dando por asumido que el medio ambiente (de manera general, sin concretar) debe ser moralmente considerable, siendo el problema en cuesión aquí el de cuáles son motivos por los que esto debe ser así. Su elección del término "ecocentrismo" no se debe a que considere que los ecosistemas como tales sean entes que satisfacen algún criterio moralmente relevante. Por el contrario, indica que deberíamos preocuparnos por la ecosfera porque es nuestro hogar y nos deberíamos sentir identificados con él, no porque los ecosistemas sean entidades considerables moralmente de forma directa. Usa la voz "oikos" al respecto. Por ello prefiere utilizar el término "ecocentrismo" antes que biocentrismo, pues no es el respeto por la vida como tal lo que le lleva a considerar el medio ambiente, sino el hecho de que este es el lugar en el que vivimos, y en su opinión lo deberíamos reconocer y respetar como tal. Así, el punto de partida dado por asumido es la idea de que nos importa "la tierra o la ecosfera" (como él lo expresa).

[1119] Ibid.

Ahora bien, es importante tener en cuenta que la idea de que la ecosfera es nuestro hogar tiene, en la explicación de Fox, un sentido más profundo de lo que podría parecer a primera vista. No supone simplemente la necesidad de cuidar del lugar en el que vivimos porque si obrásemos de otro modo arruinaríamos los recursos que necesitamos para vivir. Implica un compromiso mayor. La idea central aquí, que definirá de hecho este sentido filosófico de la ecología profunda, es la de "autorrealización", o más bien "Autorrealización" (con A mayúscula, según las indicaciones de estos autores).[1120]

Næss opina que hoy en día la autorrealización se confunde con lo que llama "la realización del ego" ("*ego-realization*"), esto es, la satisfacción de nuestros intereses individualistas independientemente de todo lo que nos rodea. Esta idea sería imperante en lo que llama "the prevalent individualistic and utilitarian political thinking in Western industrial states"[1121] (recordemos lo ya apuntado sobre el uso de este autor del término "utilitarismo"). Esto sería así porque tenemos un entendimiento equivocado, en opinión de Næss, de lo que realmente somos:

> We tend to confuse our "self" with the narrow ego.[1122]

Ello implica que no consideremos nuestras potencialidades totales de realización. Como apunta Næss:

> One is said to cultivate oneself when acting egotistically and when one develops oneself through traits conducive to 'winning'. What I suggest in such cases is that people underestimate themselves. Our personality is not as

[1120] Al escribir en inglés, Næss y Fox utilizan los términos "self-realization" y "Self-realization" (refiriéndose el término aquí en cuestión, por tanto, a "Self-realization" con S mayúscula).

[1121] Ibid.

[1122] Næss, Arne, "Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World", in Sessions (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, 225-39, p. 225.

> narrow as we think. The sources of joy go deeper and farther.[1123]

En opinión de Næss, las visiones actuales de cuáles son nuestros intereses resultan deficientes, puesto que son incompletas. La auténtica autorrealización acontecería solamente cuando uno se identifica a sí mismo con su entorno y el resto de las entidades vivientes:

> The deep ecology movement [...] takes a step further, and asks for the development of a deep identification [...] of individuals with all life forms.[1124]

Es entonces cuando nos encontramos con nuestro verdadero "yo" o "yo mismo" ("*self*"). Este depende del de otros, de la diversidad, complejidad y por tanto de la simbiosis con las demás seres que existen en la Naturaleza –con esta idea se pretendería, así, anular la distinción cartesiana entre objeto y sujeto, entre el "yo (mismo)" y el otro–. Nuestro auténtico "yo mismo" tiene forzosamente que incluir nuestro "yo (mismo) ecológico" ("*ecological self*"):[1125]

> We may be said to be in, and of Nature from the very beginning of our selves.[1126]

De aquí la distinción trazada por Næss entre autorrealización y Autorrealización (o realización del Yo), "self-realisation (with lower case s)" and "Self-realisation (with capital S)".[1127] Es nuestra Autorrealización la que nos debería primariamente importar. Así, de guiarnos por esta visión desarrollada de

[1123] Næss, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 86.

[1124] Ibid., p. 85.

[1125] Ibid.

[1126] Ibid., p. 226.

[1127] Ibid., p. 85.

nosotros mismos y nosotras mismas, defenderíamos la naturaleza por puro autointerés. Cuando la naturaleza fuese dañada nosotros y nosotras también lo seríamos: nosotros y la naturaleza seríamos uno. Sería así porque:

> The meaning of life and the joy we experience in living,
> is increased through increased sef-realization.[1128]

De esta forma, conforme a este tercer sentido, por ecología profunda se entendería el planteamiento basado en la idea de que debemos identificarnos con el resto del mundo natural y ver a este como una suerte de yo expandido (un Yo con mayúsculas). Según este enfoque, la defensa del entorno natural sería solo un resultado de tal actitud, la lógica consecuencia de una forma particular de autointerés. Al involucrarnos en ella únicamente estaríamos defendiendo lo que Næss define como nuestros "universal rights to self-unfolding".[1129]

Pues bien, de las tres definiciones de "ecología profunda" se va a quedar Warwick Fox con esta, la filosófica, la más restringida. Este parece un movimiento bastante inteligente si lo que queremos es diferenciar la ecología profunda como un enfoque distintivo dentro de la defensa ambiental (como parece que es la intención de Fox). Como hemos visto, el sentido popular, además de ser demasiado amplio no implica la adopción de ningún punto de vista filosófico particular. Tampoco lo hace el sentido formal, que simplemente refiere un cierto modo de filosofar. De forma que, para que la ecología profunda pueda ser una referencia significativa, y no solo una etiqueta omniabarcante e indefinida, es necesario efectuar una maniobra como la que Warwick Fox propone aquí.

Sin embargo, Fox no ha tenido éxito a la hora de convencer a más gente para que asuma como relevante el sentido filosófico de la ecología profunda. Otros han rechazado su posición en este aspecto. Andrew McLaughlin, por ejemplo, se ha opuesto explícitamente a él, afirmando que los únicos criterios a tener en cuenta

[1128] Ibid., p. 226.

[1129] Ibid., p. 164.

son aquellos incluidos en los ocho puntos. Dirá que el "corazón" de esta es "su plataforma".[1130] Añadirá, ciertamente, que los distintos motivos por los que podemos asumir esta "depend on 'ultimate premises' ".[1131] Pero estas premisas pueden variar: varias posiciones pueden llevar al mismo resultado. Así, McLaughlin criticará la identificación de Warwick Fox de la ecología profunda con la perspectiva de la Autorrealización. Dirá respecto de la posición de este:

> His specification of Deep Ecology, *unless* it is understood as one among many alternative justifications for the platform, creates unneeded fiction.[1132]

El propio Næss ha respaldado esta opinión. Ha indicado a propósito de la plataforma que "there is not just one possible justification for it".[1133] Y, así, en relación a la extensión de la etiqueta "ecología profunda" ha delineado el siguiente diagrama, que da la razón a las afirmaciones de McLaughlin:

1. Premisas filosóficas o religiosas
2. Plataforma: Ecología Profunda
3. Consecuencias más o menos generales con la plataforma como premisa
4. Situaciones prácticas con decisiones concretas[1134]

[1130] McLaughlin, Andrew, "The Heart of Deep Ecology", in Sessions, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, 85-93, p. 85.

[1131] Ibid., p. 90.

[1132] Ibid., p. 92.

[1133] Ibid.

[1134] Næss, Arne, "Intuition, Intrinsic Value and Deep Ecology", in Witoszek & Brennan (eds.), *Philosophical Dialogues*, 166-70, p. 168; Næss, Arne, "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects", *Philosophical Inquiry*, 8, 1986, 161-82, p. 175.

En opininión de Næss, los primeros niveles serían aquellos desde los que los pasos posteriores se derivarían. Por tanto, lo que debemos encontrar en primer lugar (mediante un "cuestionamiento en profundidad") serían nuestras asunciones primarias, los fundamentos teóricos básicos sobre los que nos moveríamos, que serían de carácter filosófico o religioso. Derivaríamos de esta perspectiva general los ocho puntos de la plataforma (que definirían en qué consiste la ecología profunda). Y, entonces, las consecuencias generales de los ocho puntos, de las que, de nuevo, se inferirían corolarios posteriores en función de los problemas concretos a los que nos enfrentásemos en cada caso. Por tanto, tenemos que concluir que es de hecho la adhesión a la plataforma lo que define el enfoque de la ecología profunda en opinión de Næss.

Tendríamos así que este suelo común constituido por la plataforma podría ser alcanzado, dice Næss, desde puntos de partida muy diversos. Podemos derivarlos de perspectivas generales y omniabarcantes distintas (Næss da varios ejemplos de estas referiéndose al budismo, el cristianismo y los que, de forma general, llama "fundamentos filosóficos"). Estas se localizarían en el primer nivel del diagrama. De manera que no tendrían por qué constituir concepciones estrictamente filosóficas, pudiendo ser también de carácter religioso:

> Deep ecology may be said to have a religious component, fundamental intuitions that every one must cultivate if he or she is to have a life based on values and not function like a computer.[1135]

Todas estas posiciones omniabarcantes, que proporcionarían las primeras razones por las que nos deberíamos preocupar por el medio ambiente, serán llamadas por Næss "ecosofías" ("*ecosophies*"). El propio Næss propone la que

[1135] Bodian, Stephan, " 'Simple in Means, Rich in Ends': An Interview with Arne Næss", in Sessions (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, 26-36, p. 30.

presenta como una ecosofía posible,[1136] la que llama "Ecosofía T" ("*Ecosophy T*"). Næss elige arbitrariamente este nombre,[1137] que va de acuerdo con la idea que desea transmitir:

> It suggests that there might be many other ecosophies (A, B, C, ...) that each of us could develop for ourselves.[1138]

De acuerdo con lo que ha sido dicho, no necesitamos adherirnos a una ecosofía en particular para adoptar una posición dentro de la ecología profunda. La "Ecosofía T" se encuentra, como Fox defiende, sostenida sobre la idea de Autorrealización. Pero el tipo de ecosofía que uno asuma no es realmente importante a la hora de aceptar la plataforma: Næss incluso invita a los demás a que compongan otras ecosofías.

De este modo, encontramos que el intento de Fox de identificar a la ecología profunda con la perspectiva de la Autorrealización resulta problemático. Parece que tenemos que concluir que estamos ante dos posiciones que chocan: por una parte, la de Warwick Fox, y por la otra, la de Næss (que es también defendida por otros teóricos y que parece ser la aceptada por la mayoría de quienes se consideran a sí mismos seguidores de la ecología profunda). Lo que define el concepto de ecología profunda de Warwick Fox es la perspectiva de la Autorrealización. Por el contrario, lo que define la idea que de esta tiene Næss no es la adopción de ninguna ecosofía

---

[1136] Debemos tener en cuenta la diferencia, apunta Næss, entre "ecofilosofía" ("*ecophilosophy*"), un término que se referiría a la reflexión filosófica sobre la ecología y cuestiones medioambientales (esto es: un campo de estudio) y ecosofía, una posición determinada, un cierto modo de entender qué fundamentos últimos tenemos para preocuparnos del medio abiente. Ver Næss, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 37.

[1137] Dado que entendió Næss que tenía que poner un nombre a su ecosofía optó por este arbitrariamente –comenta Næss que eligió la "T" por el nombre de un monte escandinavo, llamado Tvergastein, cerca del cual el propio Næss ha pasado largas temporadas (ibid, p. 4)–.

[1138] Ibid., p. 4-5.

particular, ni por lo tanto de la idea normativa de la realización del "Yo (mismo)", sino únicamente la aceptación de los ocho puntos. Ello a pesar de que luego, en la práctica, Næss, al igual que los demás teóricos que de modo más prominente han abanderado la ecología profunda, haya abrazado la idea de la "Autorrealización".[1139]

Debemos concluir, pues, que la ecología profunda no nos proporciona una base clara para inferir una posición determinada en relación a quien es considerable moralmente, tanto si identificamos esta posición al modo de Næss como si lo hacemos a la manera de Fox:

Si aceptamos el punto de vista generalmente aceptado (el de Næss), entonces estaremos simplemente asumiendo una serie de posiciones muy generales en relación a la naturaleza, pero ello, como ya hemos señalado, no implicará asumir ninguna solución determinada en relación a la cuestión que estamos intentando solucionar aquí.

¿Qué ocurre, a su vez, si adoptamos la perspectiva de la Autorrealización? Independientemente de si la identificamos con la ecología profunda, ¿puede

[1139] Paradojicamente, tras luchar por identificar el término "ecología profunda con el que llama su "sentido filosófico", Warwick Fox propone abandonar el propio término "ecología profunda", sustituyéndolo por el de "Ecología Transpersonal" ("*Transpersonal Ecology*"), que reflejaría mejor, en su opinión, el sentido filosófico que Warwick Fox ha explicado. Parece que, aunque no intenta mantener el término "ecología profunda", sí pretende identificar la posición filosófica representada por Næss, Sessions, Devall y otros con la posición que busca renombrar. Una estrategia alternativa podría ser no preocuparse por la etiqueta "ecología profunda" y promover la suya propia. Así no necesitaría discutir lo que quiere decir exactamente "profundo". Pero es más importante para él defender que la idea de "Autorrealización" es la que de hecho ha guiado el enfoque defendido por quienes han hablado de ecología profunda. Esto, en cualquier caso, permitiría quizás mantener el uso del término ecología profunda para denotar la adhesión a los ocho puntos a la vez que el de "ecología transpersonal" para referirse a la perspectiva de la "Autorrealización". Con todo, ello implicaría una centralidad de los ocho puntos ante la Autorrealización, que es algo que Fox quiere evitar.

servirnos de guía donde la posición de los ocho puntos no lo ha sido? No lo parece. La "ecología transpersonal" no nos ofrece ningún criterio para diferenciar qué entidades deben ser tenidas en cuenta. De hecho, el enfoque que adopta esta posición sigue un camino muy distinto. No se ocupa de dar cuenta de qué criterios deberán ser tomados como moralmente relevantes, de forma que no ofrece orientación alguna de cara a solucionar la cuestión. Simplemente nos anima a que sintamos de un cierto modo (considerando que la naturaleza y nosotros o nosotras somos una unidad) y que, por ende, cuidemos de la naturaleza al cuidar de nosotros mismos. Si renunciamos a hacerlo, la respuesta que recibiremos no será: "hay otros seres además de ti que merecen respeto", sino "no estás teniendo cuidado adecuado de ti mismo porque no sabes de hecho bien qué eres". Este enfoque, como ha apuntado Eckersley, tiene un carácter no tanto normativo como, de hecho, psicológico. Simplemente afirma una forma determinada de concebir a los seres humanos, asumiendo, por otra parte, que lo que debemos hacer es lo que es bueno para nuestra autorrealización.

Sin embargo, podría ser posible otra posición que indicase que lo que fuese mejor para satisfacer nuestros intereses en buscar nuestra autorrealización no tendría que implicar necesariamente el respeto por otros seres. Buscar nuestra autorrealización podría de hecho suponer que se coarte la autorrealización de otros seres, de lo que se podría derivar el deber de limitarnos al hacerlo. Næss rechaza la idea de que para alcanzar nuestro "Yo (mismo)" tengamos que dejar de lado nuestro "ego". [1140] Pero, en ocasiones, los intereses de nuestro ego se ven enfrentados a los de otros individuos, que son a veces más significativos que los de nuestro ego. De manera que este modo de argumentar no será muy convincente para muchos. En cualquier caso, para poder continuar dando cuenta del argumento, no entraremos en la discusión de si la suerte de otros sujetos nos debería preocupar independientemente de si nos sentimos identificados con ellos o no. Incluso dejando de lado esto, la cuestión es, ¿por qué deberíamos compartir la identificación que Fox, Næss y otros experimentan con la naturaleza o el entorno

[1140] Næss, *Ecology, Community and Lifestyle*, p. 86.

natural? No se nos da ninguna razón clara y convincente para aceptar la perspectiva de la Autorrealización. De hecho, esto parece ciertamente difícil, pues la Autorrealización vendría a ser una suerte de estado mental. Es quizás posible conceptualizar sentimientos, pero no está claro que lo sea dar argumentos convincentes que puedan convertir a otros para que los compartan. De esta manera, quienes, como Næss o Warwick Fox entre otros, experimenten tal clase de identificación seguirán tal vez un planteamiento como el suyo; quienes no la sientan no tendrán motivo alguno para hacerlo. A fin de cuentas, la experimentación de tal identificación sería una experiencia que ciertos individuos poseen, pero no necesariamente todos (de hecho, para muchos sonará como algo extraño y hasta místico).[1141]

6.4.2. Murray Bookchin y la "ecología social"

Otro tipo de defensas del medio ambiente va a ser el representado por lo que se ha dado en llamar "ecología social". Esta posición ha sido propuesta por Bookchin como una alternativa opuesta a la *deep ecology*. Verá este autor la defensa del medio ambiente como parte de las luchas dadas entre distintos grupos sociales humanos, en concreto aquellas que defienden los intereses de sus sectores o clases menos favorecidos. En realidad, esta postura consistirá en una forma ambientalista de anarquismo, la perspectiva que desde un primer momento asume Bookchin y a la cual adecua sus inquietudes acerca de la conservación del entorno natural. Lo que intenta este autor es extender esta doctrina para incluir dentro de sus consideraciones el cuidado por el medio (de ahí la denominación "ecología social"). El axioma básico de esta será el que se refiere a continuación:

[1141] Attfield ha hablado así de las "mystical depths" de la posición de Næss (Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, p. 160).

> Social ecology's most fundamental message: our basic ecological problems stem from social problems.[1142]

En línea con esta idea, habrá dos puntos relacionados conforme a los cuales Bookchin critica otras posiciones que pueden tener relación con la defensa del medio ambiente: su (supuesto) no antropocentrismo (debemos recordar la defensa de Bookchin de esta posición, que hemos examinado ya) y su falta de compromiso con su posición radical en relación a los conflictos políticos humanos. Analizaremos cada una de estas en seguida. Pero es importante tener en cuenta, antes de introducirnos en los argumentos, que se refiere este autor de manera indistinta a defensores de la ecología profunda, del biocentrismo, el ecocentrismo, o incluso en algunos casos, aunque menos, del movimiento por los derechos de los animales. Utiliza confusamente tales etiquetas para atacarlas como si todas ellas denotasen una misma posición, sin realizar diferenciaciones explícitas y claras entre ellas. Una razón para esto radica en el hecho de que el conocimiento de Bookchin de lo que cada una de estas posiciones defiende, así como del debate que ha tenido lugar entre ellas, es manifiestamente pobre, cuando no nulo.

La crítica al no antropocentrismo

Comenzará así este autor criticando, con gran indignación, que conforme a los planteamientos biocéntricos resulta indiferente la suerte que puedan padecer los seres humanos.[1143] El siguiente pasaje muestra claramente el tipo de crítica que entiende que el biocentrismo debe recibir:

[1142] Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, p. 47.

[1143] Asimismo, en relación con esto, se quejará también este autor de que los defensores de la ecología profunda no protesten por los problemas ambientales que ocasionan un daño de forma más directa a los seres humanos, y prestar excesiva atención a aquellos que afectan a los ecosistemas como tales. Bookchin, "Where I Stand Now", p. 130.

> When grizzly bears can be placed a par with human beings in the name of biocentrism – and I am surely not trying to make a case for the "extermination" of bears – we are witnessing not a greater sensitivity to life in general but a desensitization of the mind to human agony, consciousness, and personality, and to the potentiality of human beings to know and to understand that no other life-form can approximate. We are in an era of sweeping depersonalization and irrationalism, the value of human personality and human rationality counts less and less.[1144]

Pone como ejemplo, para reforzar esta idea, que para los seguidores de un planteamiento no antropocéntrico el que la población etiope muera de hambre se ve desde la misma perspectiva que se adoptaría si los que muriesen fuesen los individuos de cualquier otra especie distinta de la humana.[1145] Bookchin da por sentado que la consideración igualitaria de los seres sintientes es inaceptable. Por ello, le indigna que no se preste una atención especial a los seres humanos por encima de la que puedan recibir los miembros de otras especies. Por supuesto, contra lo que Bookchin supone, un punto de vista a favor de la consideración igualitaria sí tendría en cuenta el daño que los seres humanos pueden padecer como algo negativo. La diferencia con respecto a Bookchin radica en que desde tal posición no se adoptará una actitud diferente (como hace este) cuando los afectados sean otros sujetos.

De hecho, lo que ocurre es que Bookchin sostiene que los intereses de los animales no humanos no han de ser tenidos en cuenta de modo significativo. Por ello una identificación entre los intereses de humanos y no humanos es vista por este autor como un daño para los primeros:

[1144] Bookchin, Murray, *Which Way for the Ecology Movement*, AK Press, Edimburgh, 1994, 30-48, p. 40.

[1145] Ibid., p. 125.

> Reduced to merely one life-form among many, the poor and the impoverished either become fair game for outright extermination if they are socially expendable, or they become objects of brutal exploitation if they can be used to aggrandize the corporate world. Accordingly, terms like 'oneness' and a 'biocentric democracy' go hand-in-hand with a pious formula for human opression, misery, and even extermination.[1146]

En realidad, Bookchin da esta posición por asumida: su antropocentrismo es un punto de partida que nunca se cuestiona y condiciona de raíz todo el desarrollo de su punto de vista. Podemos comprobarlo igualmente cuando, a propósito del debate sobre qué entidades se han de tener en cuenta, dice Bookchin de su posición lo siguiente:

> Social ecology is neither "biocentric" nor "anthropocentric". Rather, it is "naturalistic".[1147]

Así pretende Bookchin presentar toda discusión entre biocentrismo o antropocentrismo como ajena a su punto de vista. Propone una posición que, sostiene, supera tal debate, denominándola "naturalista". Con esto, Bookchin quiere indicar que su planteamiento asume la necesidad que los seres humanos tienen de vivir de modo armónico con su entorno natural. Ahora bien, el término "naturalistic" no nos dice, en realidad, nada sobre cuáles deben ser los sujetos a tener en cuenta o, más exactamente, cuáles deben ser los criterios para poder efectuar diferenciaciones moralmente justificadas a tal respecto. Refiere, simplemente, lo que este autor considera que ha de ser el modo más adecuado de

[1146] Bookchin, "Where I Stand Now", p. 130.

[1146] Bookchin, Murray, *Remaking Society: Pathways to a Green Future*, South End Press, Boston, 1990, p. 12.

[1147] Bookchin, "Where I Stand Now", p. 130.

satisfacer los intereses humanos, lo que incluye una concepción de la vida en contacto con la naturaleza como la mejor opción para los seres humanos. Es cierto que se puede reconocer en su texto que la conservación del entorno natural, independientemente de su uso humano, puede verse como valiosa por sí misma. Pero no se da ningún argumento ni criterio por lo que esto deba ser así, con lo que no se establece de manera clara ni sólida tal principio, ni se impide que tal idea no se vea tirada por tierra en base a discriminaciones arbitrarias (de hecho, la conservación del medio no se plantea en ningún caso como un valor que pueda prevalecer sobre los intereses humanos: es más, Bookchin critica a toda otra serie de defensores del medio ambiente o la naturaleza porque cree que no concuerdan con esto).

De esta manera, comprobamos la confusión en la que podemos incurrir si seguimos a Bookchin cuando afirma que su posición no es ni biocéntrica ni antropocéntrica. Como se puede apreciar, su planteamiento sí es antropocéntrico. Lo que ocurre es que dentro del antropocentrismo tienen cabida muchas posiciones distintas. Y, así, la versión concreta de este que propone Bookchin puede no coincidir con la que otros autores defiendan. Pero comparte, por supuesto, lo que define al antropocentrismo: la idea de que los intereses humanos son aquello por lo que debemos preocuparnos, bien única, bien primeramente. De esta forma, la afirmación de Bookchin en el pasaje que hemos visto resulta lógicamente equivalente a decir “yo no soy asiático ni africano, sino japonés”. Bookchin simplemente está afirmando el que entiende que es el modo de vida más conveniente para los seres humanos o, en todo caso, el que cree que es más conveniente para estos y que, asimismo, aunque de manera secundaria, es relativamente respetuoso para con otros seres o entidades como los ecosistemas.

Esa es la razón por la que protesta este autor contra la consideración igualitaria de intereses. Bookchin criticará las consecuencias a las que los humanos se tendrían que enfrentar si el la consideración igualitaria fuese aceptada. Asimismo, rechazará toda posición que implique la frustración de intereses humanos significativos, si bien sí acepta que los humanos se vean beneficiados cuando los intereses frustrados sean los de seres sintientes no humanos. Como

Bookchin nunca se cuestiona la infravaloración de los intereses de estos últimos, argumentará como si la consideración igualitaria de intereses fuese sinónimo de misantropía (pues, equivocadamente, afirma que la consideración igualitaria supondría una infravalorización de los intereses de los humanos, cuando simplemente significa su consideración igualitaria con los demás). Comprender la defensa de Bookchin de esta idea es el único modo en el que el siguiente paso en su crítica del no antropocentrismo puede ser entendido. Este, enormemente desafortunado, consistirá en pasar a atacar a quienes defienden tal posición introduciendo un ejemplo de falacia *ad hominem* que ya conocemos. Procederá así a tildar de nazis a los defensores de tales posiciones.[1148] Así, dirá:

> Indeed, biocentrism was extremely fashionable in the Third Reich among Heinrich Himmler's crowd – which did not interfere with his operation as the administrator of death camps like Auschwitz.[1149]

Hasta ahora hemos visto algunos argumentos convincentes contra el biocentrismo, y tenemos en este punto razones suficientes para rechazar que sea una posición aceptable. Pero, en honor a la verdad, resulta claro que la acusación de nazismo que presenta Bookchin no constituye ningún argumento de peso contra el biocentrismo. Vimos ya que afirmaciones semejantes eran presentadas en el caso de la consideración de los seres conscientes. Razones similares entrarán en juego aquí. En realidad, el nazismo es un ejemplo paradigmático de desconsideración moral de quienes no se corresponden con un determinado modelo de ser (racial humano y no carente de ciertas aptitudes). Ello está en oposición con un enfoque biocéntrico, que defendería la consideración moral de todos los seres vivos.

Podemos así ver que el ataque de Bookchin al biocentrismo carece de poder de convicción. El biocentrismo es totalmente cuestionable, pero no por las razones

[1148] Luc Ferry ha intentado también mostrar una conexión entre nazismo y ecologismo. Véase Ferry, *El nuevo orden ecológico*, pp. 146-65.

[1149] Bookchin, *Which Way for the Ecology Movement*, p. 7.

que Bookchin ha presentado.[1150] Y parece que algo semejante ocurrirá en el caso de la ecología profunda. Esto lo ha explicado Næss en un ensayo que llevará el epígrafe, muy explícito, de "Antifascist Character of the Eight Points of the Deep Ecology Movement".[1151] En este no tiene Næss más que recordar el primero de los ocho puntos de la plataforma de la ecología profunda, para señalar:

> According to point I, there is value that is the same for every human being, namely intrinsic value. This is squarely

[1150] Al margen de los motivos dados, cabe apuntar que, como se indicó acerca de estas acusaciones en el caso del antiespecismo, incluso aunque fuese de hecho verdadero que los nazis eran biocentristas, ello no mostraría ninguna relación entre el biocentrismo y la ideología fascista. Los nazis del Tercer Reich mantuvieron posiciones en relación a varios temas con las que el propio Bookchin estará de acuerdo. Por ejemplo, el régimen nazi incorporó como un principio la lucha contra el desempleo. Sin embargo, esto no puede, obviamente, servir como argumento para afirmar que sean nazis quienes quieren ayudar a que quien se encuentre en el paro tenga trabajo. De hecho, el propio Bookchin comparte la idea de que el desempleo es algo negativo (al igual que comparte la apreciación de la belleza natural, que algunos nazis tuvieron). Si aceptásemos el argumento de Bookchin tendríamos que concluir que él mismo es un seguidor de la ideología del Tercer Reich. Sabemos, sin embargo, que no lo es, y debemos, pues, rechazar su argumento.

Asimismo, los nazis, como vimos también que ocurría en el caso de los animales no humanos, acabaron con numerosos seres vivos. La única actitud que se puede decir que tuvo el Tercer Reich fue quizás una suerte de celebración de la belleza natural con un tono nacionalista. Pero esto en absoluto tiene que significar la adopción de una perspectiva biocéntrica. La mejor prueba de ello es que no impidió que el régimen nazi hiciese pleno uso de lo que consideraron ser sus "recursos naturales". Más aun, el régimen nazi impulsó una guerra global y combatió en ella. Si fuesen biocentristas probablemente deberían haberse abstenido de hacelo, pues es sabido que en cualquier guerra perecen una inmensa cantidad de seres vivos.

[1151] Næss, *The Selected Works of Arne Næss*, vol. X, 93-101.

> an *antifascist* position. It is incompatible with fascist racism and fascist nationalism.[1152]

Lo desencaminado de la crítica de Bookchin en este punto es, pues, claro.

Junto a esto, el primer error (y uno de los más fundamentales) en el que incurre Bookchin al hacer esta clase de acusaciones consiste en confundir la defensa de seres sintientes, biocentrismo y ecología profunda como si los principios que defienden todas estas posiciones estuviesen vinculados. Esto es, de alguna forma, irónico, puesto que encontramos que, al final, aquellos ambientalistas que Bookchin ha atacado de modo más ostentoso (como, en particular, Næss) mantienen una posición que no es muy diferente de la que él mismo mantiene. La lectura que hace este autor tanto de los defensores de la ecología profunda como de los que identifica como biocentristas es ciertamente equivocada. No ha entendido Bookchin que el planteamiento de fondo de todos estos autores es, como el suyo, antropocéntrico. Ha creído que efectivamente la posición de los defensores de la ecología profunda como Næss suponía el rechazo del parcialismo a favor de los humanos y en contra de los demás sujetos. En lo referente al antropocentrismo las posiciones de Bookchin y Næss no son significativamente diferentes. Independientemente de sus diferencias en lo relativo a otros temas, ambos se encuentran de acuerdo en el hecho de dejar de lado el análisis de la cuestión del especismo antropocéntrico y tomar tal idea por asumida. Sus puntos de vista únicamente difieren en lo que es conveniente para los seres humanos: en opinión de Næss, la Autorrealización, para Bookchin, la vida en eco-comunidades libres de opresión de clase, dos opciones que, por cierto, no tendrían que ser incompatibles en sí mismas. Como observa Næss:

> As regards the relation of the two movements, the social ecology and the deep ecology, it is obvious that one may support both.[1153]

[1152] Ibid., p. 95.

[1153] Ibid., p. 100.

Estas dos posiciones no difieren en la idea de que los intereses humanos van primero y, por tanto, los demás no deben ser plenamente considerados.[1154] Abrazan esta idea hasta tal extremo que de hecho no van más allá en el tema porque no lo consideran un problema en absoluto. Dado que consideran evidente que el especismo es la posición que debemos mantener, la asunción consiguiente es que el debate sobre el antropocentrismo debe ser en realidad sobre otras cuestiones. De esta forma, este debate parece carecer de importancia para ellos. No consideran relevante lo que se encuentra en juego en este porque ya han adoptado una posición al respecto que no ven necesario cuestionar.

El segundo motivo de la crítica de Bookchin, que ya anunciamos, vendrá de la mano de la exigencia que planteará este autor a quienes defiendan el medio ambiente de que supediten esta a la solución de los conflictos económico-políticos humanos. Parte esta crítica de la idea de que los defensores de los enfoques no antropocéntricos realizarían lo que caracteriza como un "totally misplaced attack on humanity"[1155] al responsabilizar a los seres humanos de la destrucción del medio ambiente. Según este autor, tal culpa recaería solo en los sectores más poderosos de la población humana (las grandes compañías, los gobiernos, y otros poderes económicos) pues la gente común carece de control sobre el proceso que lleva a la devastación del entorno. Por este motivo criticará muy duramente a quienes

[1154] De hecho, uno de los indicadores más significativos de que las posiciones de estos autores no se encontrarían tan enfrentadas como lo parecería a primera vista lo constituye el hecho de que, a pesar del ataque (que ha incluido toda serie de descalificaciones) de Bookchin a la ecología profunda y sus seguidores, Næss lo considerará un defensor de este enfoque, pues, en opinión de Næss, habría asumido una defensa del medio compatible con los ocho puntos –algo que, con todo, parece cuestionable– (véase Næss, Arne, "Letter to Dave Foreman, 23 June 1988", in Witoszek & Brennan (eds.), *Philosophical Dialogues*, 227-31. p. 230; y "Unanswered Letter to Murray Bookchin", in Witoszek & Brennan (eds.), *Philosophical Dialogues*, 305-6, p. 306). Bookchin, sin embargo, mantendrá su batalla contra Næss tanto sobre la base de su confusión en relación a la cuestión del antropocentrismo como por razones de tipo político.

[1155] Bookchin, "Where I Stand Now", p. 130.

defiendan un control de la población humana, a quienes tildará de "eco-mystical neo-Malthusians".[1156] Según Bookchin, son las empresas capitalistas, y no los seres humanos, quienes destruyen la naturaleza. En su parecer, quienes predican la reducción de la natalidad humana lo harían guiados por prejuicios misántropos que se encontrarán íntimamente ligados, dirá este autor, a los planteamientos ecologistas no antropocéntricos. Por este motivo, en su opinión, la destrucción de los ecosistemas y la opresión de las clases desfavorecidas irían intrínsecamente unidas. Liga esta idea Bookchin a su convicción de que las sociedades humanas de clase deben desaparecer para dar lugar a comunidades autogestionadas. Dirá:

> Until society can be reclaimed by an individual humanity that will use its collective wisdom for its own benefit and for that of the natural world, all ecological problems will have their roots in social problems.[1157]

Se entiende así por qué criticará Bookchin lo que llamará el "socially neutral aspect of deep ecology",[1158] esto es, el que esta no se comprometa en luchas sociales y en otras que afectan a grupos humanos (o, dicho de otro modo, que no comparta el punto de vista anticapitalista de Bookchin).[1159]

[1156] Bookchin, *Which Way for the Ecology Movement*, p. 38.

[1157] Bookchin, *Remaking Society*, p. 39.

[1158] Bookchin, "Where I Stand Now", p. 123.

[1159] Uno de las figuras dentro del activismo ecologista norteamericano que Bookchin ha criticado ha sido Dave Foreman. Este, miembro de la organización *Earth First!* ha defendido distintas formas de acción que Bookchin aprobaría, inspiradas en la idea de la desobediencia civil y el sabotaje como un modo de oponerse a la destrucción de ecosistemas, pero descartando el vínculo entre esta lucha y conflictos intrahumanos como los que le interesan a Bookchin: "Monkeywrenching does not aim to overthrow any social, political or economic system. Monkeywrenching is merely nonviolent self-defense of the wild. It is aimed at keeping industrial civilization out of areas and causing industry's retreat from areas that should be wild" (Foreman, Dave, *Ecodefense: A Field*

Cabe indicar que varios de los supuestos que asume Bookchin resultan cuestionables, incluso aunque esto nos aparte del examen de qué entidades hemos de considerar (y sin necesidad de asumir que la conservación medioambiental es un fin que debamos buscar). Ciertamente ocurre que las grandes empresas y los gobiernos son causantes principales de que se produzcan transformaciones del medio ambiente. Pero ello no implica que los seres humanos no jueguen un papel en ello también por su parte (dejando de lado toda consideración sobre la que pueda ser su responsabilidad consciente). Todo esto al margen de que las grandes compañías son, evidentemente, una creación humana. Tenemos, pues, que concluir que gran parte de los cambios que tienen lugar en el medio ambiente son causados por los seres humanos, aun si, entre ellos, quienes detentan un mayor poder juegan un papel mayor en ello.

Dado esto, podemos considerar la ligazón entre conservación ambiental y posicionamiento en los conflictos intrahumanos que seguirán quienes acepten la posición antropocéntrica de Bookchin. Según esta, tal ligazón es clara, pues la razón para conservar tal y como está el medio ambiente es la satisfacción de intereses humanos. Por tanto, se sigue entonces recordar que hay otros motivos por los que estos intereses pueden ser frustrados. Por esto es por lo que la cuestión de la conservación del medio depende de cuestiones humanas, y está en un lugar secundario en relación a estas.

Ahora bien, como hemos visto Bookchin no solo se enfrenta a posiciones ecologistas como el biocentrismo o la ecología profunda. También se enfrenta a posiciones que, como el cuestionamiento del especismo, se oponen a tales posturas ecologistas. Esto lo vemos con claridad en la defensa de la discriminación especista que el propio Bookchin lleva a cabo. En línea con esto, Bookchin asumirá que cualquier consideración relativa a lo que beneficie o perjudique a los animales debería ir subordinada a la consideración de los intereses de los seres humanos.

Guide to Monkeywrenching, Abzug Press, Chico, 1993, p. 10). Se entiende así la crítica que recibirá por parte de Bookchin.

Desde una posición opuesta al especismo esta posición no se podrá aceptar. Conforme al rechazo del especismo, tendremos que defender los intereses de los individuos no humanos porque los reconocemos como importantes por sí mismos, sin que su consideración dependa de la de los humanos. Las luchas existentes dentro del grupo humano pueden tener repercusiones en el modo en que los humanos se relacionan con otros animales, pero no determinan en ellas mismas si los humanos van a respetar o no los intereses de los demás animales. Alguien que critique el especismo puede perfectamente adoptar un punto de vista moral en relación a conflictos de intereses humanos (con respecto a los cuales, por otra parte, la conclusión adoptada no tiene por qué coincidir con la que Bookchin acepta). Pero de ninguna manera tiene que ser necesario u obligado para adoptar una posición a favor de la consideración moral de los animales no humanos que mantengamos una postura como la que Bookchin, defensor del especismo, sostiene en las luchas dadas entre sectores sociales humanos.

6.4.3. Otros defensores del ambientalismo antropocéntrico

Cabe referir finalmente la posición sostenida por otros autores que no se encuadrarán explícitamente en ninguna de las categorías antes definidas (biocentrismo, ecocentrismo, ecología profunda, ecología social), pero que, sin embargo, mantendrán una posición antropocéntrica en su aproximación a la cuestión de la atención que debamos prestar a la conservación del medio ambiente.[1160] Hemos visto ya lo que sostienen algunos de ellos y ellas, como

[1160] Incluso entre los ambientalistas considerados más "radicales" encontramos que las actitudes antropocéntricas ocupan el lugar central. Un ejemplo de esto podemos hallarlo en el caso de Ted Kaczynski, cuyas acciones alcanzaron gran resonancia al atentar contra vidas humanas mediante explosivos con el fin de difundir su manifiesto anti-industrialista. Tal modo de proceder ha llevado a que se le considere un defensor de posiciones extremas. Sin embargo, lo es únicamente dentro de un planteamiento general centrado en los seres humanos, que este autor nunca trasciende. Kaczynski, también conocido como

Dobson, Mary Anne Warren o Krebs entre otros. Veremos a continuación algunos ejemplos más de esta clase de planteamientos. Cabe indicar que tendrían cabida en este apartado toda una serie de posiciones encuadradas bajo la etiqueta (enormemente amplia) de "ecofeminismo". Con todo, no daremos cuenta de estas en este punto, pues serán presentadas en el capítulo siguiente.

6.4.3.1. Bryan Norton y el "valor transformador"

Uno de los autores que de forma más notable han representado una posición de este tipo va a ser Bryan G. Norton. Este autor expondrá así su postura:

> "Strong anthropocentrism" is the thesis that nonhuman species and other natural objects have value only insofar as they satisfy human demand values. "Weak anthropocentrism" is the thesis that nonhuman species and natural systems often have, in addition to demand value for humans, transformative value as well [...] It attributes no intrinsic value to nonhuman species [...] Other species are considered valuable for their contribution to the formation of human ideals [...] Strong anthropocentrism can base their arguments for preserving nonhuman species only on such species' value in fulfilling

---

"Unabomber" o "FC" (tal como firmó su citado manifiesto), sostiene en realidad un punto de vista básicamente antropocéntrico. Ello se puede apreciar en pasajes como el siguiente: "The Industrial Revolution and its consequences have been a disaster for the human race. They have destabilized society, have made life unfulfilling, have subjected human beings to indignities, have led to widespread psychological suffering (in the Third World to physical suffering as well) and have inflicted severe damage on the natural world" (FC, *The Unabomber Manifesto: Industrial Society and Its Future*, Jolly Roger, Berkeley, 1995, p. 3). Obsérvese que únicamente en último lugar se hace alusión a los daños al mundo natural, y que la argumentación está fundamentalmente basada en razones antropocéntricas.

> human demands. Weak anthropocentrists can appeal to human demand values but can also argue that other species reform and enlighten human demands as well as satisfy them.[1161]

Como podemos ver, lo que distinguirá al antropocentrismo débil del fuerte, en opinión de Norton, será el hecho de que, en tanto que este sostiene que el valor que tiene para los humanos la existencia de las distintas variedades naturales depende de su utilización con distintos fines, aquel apelará al "valor transformador" que tales variedades tendrían para los humanos. Esto es, a su posibilidad de alterar positivamente el tipo de demandas humanas, elevando su espíritu.

Si atendemos a la lógica interna de tal distinción, vemos que esta responde a una diferencia cualitativa y no de grado (como vimos que ocurría en el caso de Dobson). Sin embargo, la base para una distinción entre una versión "fuerte" y otra "débil" del antropocentrismo tendría que radicar en los principios asumidos para la consideración moral, y en ello no se diferencian las dos posibilidades de antropocentrismo que Norton distingue. Se asume en todo momento que son los seres humanos los únicos sujetos que disfrutan de ella. La única diferencia entre ambas posiciones radica en el modo en que cada una entiende que los seres humanos pueden alcanzar lo que es mejor *para ellos mismos*. La fuerza del antropocentrismo no varía en ninguno de los casos, aunque de uno de ellos se pueda predicar alguna clase de consecuencia preservacionista (por el "valor transformador" que para los seres humanos ello pueda tener).

Por otra parte, contra una posición como la defendida por Norton cabría señalar que otros individuos, además de los humanos, podrían experimentar una satisfacción semejante a la que Norton sitúa en la base del "valor transformador". Pero Norton rechazará tal posibilidad, afirmando:

[1161] Norton, Bryan G., *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton University Press, Princeton, 1987, p. 13.

> it would be possible to argue that other species or, more likely, members of other species could value transformations of their own needs. One nonhuman species could have value to another nonhuman species by virtue of its potential to alter the former's "value system" [...] To defend it one would have to defend the view that natural objects and species are conscious because value transformations take place only within consciousness [...] Such arguments are, however, too speculative metaphysically to have any impact on policy formation.[1162]

Así, cabe concluir que la cuestión de lo que resulta importante y valioso para unos sujetos y otros es solucionada por Norton de un modo que favorece a los seres humanos sobre otros individuos sin aportar una justificación para ello. Norton ha defendido también que los intereses humanos convergerían con los objetivos que tendría una perspectiva centrada en preservar por sí mismo el medio ambiente (o la naturaleza) y las especies, pues la destrucción del medio ambiente sería dañina para los humanos a largo plazo.[1163] Pero este no es un argumento convincente a favor de su posición. En primer lugar, solo algunos intereses humanos convergerían de tal modo con la conservación de los ecosistemas y las especies. Hay varios intereses humanos para promover el conservacionismo (algunos dan lugar a la idea de la "preservación" –para uso humano–, otros son de tipo distinto), pero hay muchos otros intereses igualmente humanos cuya satisfacción implica la destrucción de sistemas naturales y que dejen de existir ciertas especies. En segundo lugar, esto significa dejar de lado la cuestión en sí de si hay razones para respetar el medio ambiente, las especies y a los seres no humanos por ellos mismos.

[1162] Ibid.

[1163] Norton, Bryan G., *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

6.4.3.2. Hargrove y la estética antropocéntrica

La posición planteada por Eugene Hargrove descansará también en un planteamiento antropocéntrico, si bien distinto del de Norton. Hargrove defiende que los humanos deberían dejar de destruir su medio por razones que son exclusivamente estéticas. En su opinión, el interés por la naturaleza ha surgido no por una preocupación de raíz ética por las entidades naturales, sino por una atracción estética cada vez mayor por el medio ambiente. Explica esto como sigue:

> Nature aesthetics evolved directly out of art aesthetics. Two main lines of development were landscape painting and landscape gardening.[1164]

Enlazando su posición con esta explicación, Hargrove sostendrá que los seres de especies distintas a la humana deben ser defendidos en función de intereses estéticos humanos de distinto tipo, cuya existencia defiende como sigue:

> Aside from subsistence hunting and comercial trapping, human interest in wildlife is fundamentally aesthetic. Although, as I argue, wild animals are not straightforwardly regarded as aesthetic objects analogous to art objects, they are a key ingredient in various kinds of human experiences that are aesthetic in a broad sense [...] aesthetic and scientific interests in nature overlap significantly. Scientists and nature lovers frequently have aesthetic experiences through the study of nature – and wildlife is a fundamental element in such study. Sport hunting, like other forms of outdoor recreation, likewise has its aesthetic component.[1165]

[1164] Hargrove, Eugene, "Foundations of Wildlife Protection Attitudes", in Hargrove (ed.), *The Animal Rights/ Environmental Ethics Debate*, 151-83, p. 167.

[1165] Ibid., p. 178.

De acuerdo con esto, Hargrove no considerará a los animales no humanos de modo separado de otros seres vivos o incluso de otros elementos de los que el medio ambiente puede estar compuesto (como, por ejemplo, montañas, ríos y arroyos, rocas…). Pero distingue claramente a todos estos de los humanos. Los incluye bajo una sola etiqueta y los considera no merecedores de consideración moral por sí mismos, oponiéndose a lo que critica como "misguided efforts to establish rights for natural objects".[1166] Para Hargrove, no habrá razón para fundamentar una preocupación por los animales no humanos sobre la base de sus intereses como individuos. Propone un criterio del cual se deriva la necesidad de no destruirlos indiscriminadamente, pero solo en la medida en que hay ejemplares de su especie que tenemos un interés en conservar. El modo en que muestra esto Hargrove no deja lugar a dudas: lo hace estableciendo un símil entre estos y unos muñecos infantiles fabricados en serie:

> Because the individual animal is valued primarily as a representation of something beyond and distinct from it, the species, we value it in much the same way that we value a reproduction of a painting [...] perhaps the best analogy is a mass produced toy, such as a *Star Wars* action figure. The child's interest in the figure is primarily as an exemplification of the design.[1167]

De acuerdo con esto, los motivos para preocuparse por ellos tendrían que ver únicamente con razones relativas a su escasez, que Hargrove considera de manera similar:

> If the factory stops making *Star Wars* figures or it becomes difficult to obtain them, the child may tend to be more careful during the play. If animals belonging to a

[1166] Ibid., p. 172.

[1167] Ibid., p. 174.

> particular species become rare, more difficult to find or obtain, we may also tend to be more careful in the way we use these particular animals. The analogy seems to break down only in one respect: The animals produce their own replacements in most cases, whereas the figures are produced in a factory. Even this distinction, however, is not absolute, since various species of birds and fish are factory-farm raised and released into the wild to be caught or shot for sport.[1168]

Por tanto, podemos concluir que en el caso de Hargrove encontraríamos un ejemplo quizás más claro (al menos expuesto de forma más directa) de discriminación de los animales no humanos ligado a una preocupación antropocéntrica por la conservación medioambiental.

6.5. El medio ambiente y los intereses de los animales

Hasta este punto hemos analizado las posibilidades de éxito de las distintas alternativas, de corte ambientalista, al enfoque centrado en la capacidad de tener experiencias. Ahora bien, en el ínterin hay una cuestión que nos sale al paso: la relación entre la clase de atención que se haya de prestar a la conservación del medio ambiente y la de los intereses de los individuos dotados de consciencia (los animales, hablando de modo general).

Una asimilación inadecuada

Hemos visto que los autores que sostienen las posiciones ambientalistas más representativas acaban, de un modo u otro, defendiento posturas antropocentristas. Su valoración del medio ambiente nunca pierde este centro de gravedad. Así, para

[1168] Ibid., p. 175.

estos "éticos ambientales" no es que haya un conflicto entre los intereses humanos y los de los individuos no humanos, o entre los intereses humanos y la defensa de los ecosistemas. En realidad, lo único que hay es un conflicto entre distintos intereses humanos, entre diferentes móviles que son igualmente antropocéntricos.[1169] De esta forma, tenemos, por un lado, intereses humanos que conllevan la destrucción del medio y, por otro, intereses humanos que precisan de su conservación. Lo que no encontramos, sin embargo, es una consideración de los intereses de aquellos sujetos que no sean humanos. A la luz de esto, las oposiciones entre una perspectiva centrada en la defensa del medio ambiente y una centrada en la capacidad de tener intereses son evidentes. Sin embargo, ha habido autores que han intentado ligar ambas (sin éxito, como veremos). Entre ellos se cuenta Dobson, que afirma:

> The history of environmental ethics can be seen as the pushing back of the boundaries of the ethical community. An ethic for animals, for example, is by no means the same as an ethic for the environment, but to the extent that it constitutes a foray across the species divide, it is a start.[1170]

Parece que con una afirmación como esta marca Dobson una diferencia entre ambas posiciones, pero en realidad lo hace intentando asimilar la consideración de los animales no humanos a una parte de la ética ambiental. Ello no resulta posible a la luz de lo visto hasta aquí, pues hemos comprobado que los planteamientos

[1169] Todo esto se ve acentuado en términos prácticos por el hecho, que vimos que ha apuntado Martell, de que incluso una gran parte de quienes buscan defender los ecosistemas, las especies y a los seres vivos no humanos han operado en la práctica, en gran parte de los casos, basándose en premisas antropocéntricas, más susceptibles de ser aceptadas hoy en día, incluso en casos en los que sus verdaderas razones para defender tales posiciones incluían una motivación bio o ecocentrista (Martell, *Ecology and Society*).

[1170] Dobson, *Green Political Thought*, p. 51.

ecologistas chocan con el planteamiento en el que se basa la consideración moral de los animales. Una asimilación como la que intenta llevar adelante Dobson se asienta en una confusión acerca del significado de lo que quiere decir "una ética para los animales". Como hemos visto, muchas posiciones dentro de las éticas ambientales consideran a los animales no humanos como simples partes del llamado entorno natural, como las piedras o las plantas. Ello es debido a que no se los ve como sujetos con intereses (pues en el caso de los seres humanos ya hemos visto que no se lleva a cabo está asimilación con los demás componentes del medio ambiente). Por ello Dobson pretende reducir su defensa a la del medio, porque omite el hecho de que son *individuos* considerables moralmente. Y por ello afirma que una ética que tiene a los animales no humanos en cuenta es únicamente un inicio de la ética ambiental. Esta posición viene a mantener, así, la discriminación de especie en contra de los animales no humanos.

Esto puede verse con facilidad si consideramos lo siguiente. El "medio ambiente" o el "entorno" (o, en inglés, el *environment*) es aquello que nos rodea. Así, lo que la ética ambiental considera es la atención que deberíamos prestar a lo que está presente en el mundo en que vivimos y que no somos nosotros o nosotras. Ahora bien, con ello no se diferencia entre cada agente moral y todo el resto del mundo que le rodea. La separación que se traza es de otro tipo: se distingue entre los sujetos y las demás entidades, que caen en la citada categoría de "entorno". De manera que al pretender incluir la consideración por los animales no humanos en la preocupación por el entorno natural lo que se está haciendo es considerarlos parte de la realidad externa a los sujetos. Esto es: la propuesta de Dobson asume que no son sujetos, a diferencia de lo que ocurriría en el caso de los seres humanos.

La defensa del medio: es distinta a, y no se sigue de, la consideración de los animales

Hemos visto que no hay una relación entre la consideración moral de los animales y la preocupación por el entorno. Podría pensarse que el mantenimiento

de los ecosistemas resulta preciso porque su destrucción afecta fatalmente al inmenso número de animales que viven en ellos. O podría decirse que algo semejante ocurre con la preservación de la flora, en la idea de que esta resulta necesaria no porque las plantas tengan interés en ella, dado que no son sujetos con la capacidad de tener experiencias positivas y negativas, sino en función de las consecuencias que su destrucción tiene para los seres con la capacidad de experimentar sufrimiento o bienestar que puedan vivir ahora y en el futuro.

Este argumento está basado en dos supuestos. El primero es la idea de que la vida de los animales en la naturaleza es buena y merece la pena para ellos. El segundo, la de que los ecosistemas no solo han de conservarse porque ello sea bueno para los animales existentes ahora, sino también porque es bueno que en el futuro vivan más animales en la naturaleza, aun cuando estos no existan todavía.

El segundo supuesto es muy controvertido, y nos remite a problemas tratados en otro lugar en esta investigación. Implica un problema muy serio en ética de poblaciones. La mayoría de la gente considera que si una madre va a vivir una vida notablemente peor si tiene una hija o hijo no tiene la obligación de hacerlo, aun si su hija, de existir, tendría una buena vida. Se considera a menudo que los seres que existimos no hemos de sacrificarnos para que existan otros (esto es distinto de sacrificarnos para que otros individuos que sabemos que van a existir tengan buenas vidas). Puede que esta idea deba ser rechazada en favor de un principio impersonal que considere la suma total de los intereses de los seres que existen y que pueden existir. Pero la cuestión es controvertida.

El primer supuesto, a su vez, parece más intuitivo. Pero en realidad es mucho más cuestionable. En la naturaleza un gran número de animales mueren entre enormes sufrimientos, de hambre o sed, por enfermedades, por lesiones, por las condiciones climáticas, por parásitos, depredados... Si somos igualitaristas o prioritaristas, o si defendemos una ética deontológica que no acepte hacer algo que dañe a otros individuos (por ejemplo, trayéndolos al mundo para sufrir) esto será suficiente para cuestionar el primer supuesto que hemos presentado. Y ello puede ser también relevante si sostenemos una ética de la virtud o del cuidado. Pero hay más que decir aquí. Sucede de hecho que la gran mayoría de los animales en la

naturaleza muere poco después de venir al mundo. Ello ocurre porque la inmensa mayoría de los animales se reproducen poniendo un gran número de huevos (en ciertos casos pueden ser cientos, en otros miles, en otros, como en el caso de muchos peces, millones). De estos nace un número enorme de seres que todo indica que son sintientes. Pero de media solamente sobrevive un animal por cada uno de sus progenitores. Todos los demás mueren, la gran mayoría poco después de nacer. Sus muertes son a menudo dolorosas, y sus vidas no contienen casi ninguna, o ninguna, experiencia positiva. Por este motivo no podemos considerar que el existir sea positivo para los animales ni que en la naturaleza predomine la felicidad sobre el sufrimiento. De hecho, sucede a la inversa. Ello implica que también quienes asuman una posición utilitarista aceptarán la conclusión apuntada. De manera que cuando dejamos de lado planteamientos antropocéntricos, biocéntricos o ecocéntricos[1171] dejamos de tener razones para la defensa de los ecosistemas. La adopción de la capacidad de sufrir y disfrutar como criterio no implica esta posición.

6.6. La cuestión de las especies

Cuando se definió en un capítulo anterior el término "especismo" se hizo hincapié en que este debe ser entendido como la discriminación de los miembros de una determinada especie, no la de la especie como tal. Y vimos ya que una interpretación incorrecta de esto último puede llevar a discriminaciones especistas. Vamos a ver más en detalle este asunto entrando en la cuestión de la conservación

[1171] En este punto ha sido dejada de lado la discusión de las razones que alguien puede tener para procurar la defensa del medio por motivos religiosos, o, de modo más general, metafísicos. El análisis realizado sobre el carácter de este tipo de argumentaciones a la hora de analizar las defensas del especismo tiene igualmente validez en este punto: tales argumentaciones descansan en premisas que no son compartidas de manera general y que de hecho no resultan falsables.

de las distintas variedades de organismos. Los motivos por los que parece procedente incluir tal reflexión en este punto son varios: el hecho de que tal cuestión ha formado parte esencial en los discursos de las perspectivas ambientalistas contra las que aquí se ha argumentado; que tal vez sea un problema que haga entrar en juego nuevos criterios que merezcan discusión; que se trata de una cuestión que mucha gente confunde con el respeto de los intereses de los animales… Por otra parte, parece que constituye un asunto que hoy en día suscita mucho interés. Es un lugar común la referencia a la necesidad de la defensa de las especies amenazadas de extinción y la preservación de la biodiversidad. Con todo, para poder defender tal posición, necesitamos mostrar las razones por las que nos deberíamos preocupar por las especies. ¿Hay algún motivo para tener a estas moralmente en cuenta *como tales*? Si lo hay, ¿cuál es este? Si no, ¿existen otras razones para preocuparse por la conservación de las especies? Veremos qué respuesta nos cabe dar a estas cuestiones. Examinaremos aquellas opciones que puedan resultar candidatas como criterios para la conservación de las especies y comprobaremos si las consecuencias que pueden derivarse de su adopción se encuentran justificadas o no.

¿Son las especies entidades moralmente relevantes por ellas mismas?

No parece que el criterio que hemos visto como relevante a la hora de tener en cuenta a los individuos pueda resultar aplicable en el caso de las especies. No es posible establecer una analogía válida entre las razones por las que resulta deseable la defensa de los individuos y la de las variedades colectivas de estos. Incluso un autor que pretende justificar la preservación de las especies, como Norton, afirmará esto. Comienza Norton apuntando:

> Concern for welfare of individuals seems, in general, to be the wrong direction to look if the goal is to preserve species.[1172]

Sin embargo, considerará que la apelación a los "intereses de las especies" no puede solucionar este problema:

> 1) The concept of interests of species is not at all clear.[1173]
>
> 2) To apply the concepts of right and interests to nonhuman species as collectives is not only to expand the application of this concepts; it radically alters their very logic as by reasonable analogies exist for reconstructing them.[1174]

Esta idea, no obstante, ha sido puesta en duda por autores como Holmes Rolston III o Lawrence Johnson. Estos han defendido que las especies pueden poseer intereses, incluso intereses que son más significativos que los que los individuos puedan tener.[1175] Esta parece una posición insostenible. Las especies son clases y las clases carecen de lo que es necesario para experimentar bienestar: de hecho, no pueden experimentar nada en absoluto. Las clases carecen de un sistema nervioso centralizado, carecen de lo que resulta necesario para ser seres conscientes. Así que cuando les atribuimos bienestar parece que hemos de estar

[1172] Norton, *Why Preserve Natural Variety?*, p. 167.

[1173] Ibid., p. 170.

[1174] Ibid., p. 171.

[1175] El planteamiento de Rolston introduce una pluralidad de factores para ser considerable moralmente. El resultado es que su posición es una combinación de todas las distintas posibilidades en ética ambiental: combina antropocentrismo y respeto especial por los seres autoconscientes con respeto por los seres conscientes, por los seres vivos, por los ecosistemas y por las especies. Ver Rolston III, Holmes *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.

hablando metafóricamente, como lo haríamos si atribuyésemos bienestar a una escultura bien conservada o a un coche que funciona bien. Reconoce Johnson que

> A class does not have any wellbeing to be contributed or deflacted from, and therefore has no interests [derivados de la posibilidad de experimentar bienestar o malestar].[1176]

El motivo por el que las especies puedan poseer intereses deberá ser, pues, de carácter distinto. Ahora bien, para que se trate verdaderamente de intereses poseídos por las especies en cuanto tales habrán de ser cualitativamente diferentes de la mera suma de los intereses poseídos por sus miembros. Tienen que ser

> interests that are not just the aggregated interests of individual species members.[1177]

Así, busca dar cuenta este autor de qué es lo que hace que las especies puedan tener intereses. En este sentido, cita Johnson las siguientes características, destinadas a afirmar que las especies tienen una existencia como entes distintos, a considerar como tales (no como meros conjuntos).

> 1) A species has complex properties and engages in complex activities that are not just the aggregate of those of the individual species members.[1178]

> 2) Is an ongoing, coherent organic whole, a thing process, with past, present, and orientation and drive toward the future.[1179]

[1176] Johnson, Lawrence, *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1991, p. 157.

[1177] Ibid., p. 156.

[1178] Ibid., p. 157.

[1179] Ibid.

> 3) Species and certain other things or life processes have enough unity, self-identity, and so forth to be entities with morally significant interests.[1180]

Dadas, pues, estas razones para afirmar la posesión de intereses por parte de las especies, quedaría indicar qué clase de intereses serían estos. El primero que citará Johnson va a ser el que estas tendrían en continuar su existencia.[1181]

> A species entity like an individual organism has an interest in continuing to exist. Indeed, we might say that the species has more of an interest in continued existence than does the species members, since, unlike the latter, the species does not have an inherent mortality.[1182]

Ahora bien, no es este el único interés que las especies poseen, en opinión de Johnson. Afirma este autor:

> A species has an interest in continuing in equilibrium with its environment, in fulfilling its nature as a species, and in fulfilling its nature in its individual species members.[1183]

A estas alturas podemos ya sospechar que tales argumentaciones no resultaran exitosas. En primer lugar, afirmar que las especies se ven envueltas en actividades complejas implica una interpretación particular de lo que ocurre. Una explicación alternativa sería que existen situaciones complejas en las que grupos de seres se ven involucrados sin que necesariamente ello suponga que hay una entidad

[1180] Ibid.

[1181] Se podría objetar que las especies pueden también extinguirse, pero a ello responde Johnson planteando que esto es algo que resulta evitable (ibid., p. 158).

[1182] Ibid.

[1183] Ibid., p. 178.

separada que está subjetivamente jugando el rol del sujeto al que tales cosas que tienen lugar le ocurren.

Asimismo, no está nada claro que tener propiedades complejas y llevar a cabo actividades igualmente complejas pueda ser en sí mismo un criterio para la considerabilidad moral. Puede decirse que una máquina compleja las tiene exactamente del mismo modo, pero ¿significa eso que es considerable moralmente? Si no es sintiente, parece que no. Poseer propiedades complejas no es en sí mismo algo que pueda ser relevante. Es cierto, efectivamente, que para reconocer si un ser es consciente tales características pueden ofrecer cierta ayuda. Ahora bien, en lo que a esto concierne cabe señalar que no resulta un criterio en sí mismo concluyente. De hecho, las especies no cumplen los demás criterios conjuntamente con los cuales este tendría que considerarse con el fin de clarificar si podrían ser entidades conscientes. (Todo esto independientemente de que parece que el argumento aquí presentado no ha defendido que las especies sean considerables moralmente porque de su posesión de propiedades complejas se derive que sean conscientes, sino que la propia posesión de estas propiedades resultaría de alguna forma relevante para tener intereses, sin necesidad de la mediación de la consciencia como paso en el argumento).

En relación al segundo criterio, el hecho de ser un "todo" con "pasado, presente, y orientación y encaminamiento hacia el futuro" no significa tener intereses de un modo que convierta a una entidad en considerable moralmente. Hay muchos ejemplos de esto que pueden ayudar a explicar esta idea. Una asociación cultural, una ciudad, un partido político… son ejemplos de lo que sería un "todo" que son históricos y tienen una orientación hacia el futuro. Pero no tienen intereses como tales. Podemos ciertamente hablar de los intereses de una ciudad o un partido político, pero no son intereses en el sentido de que las ciudades o los partidos políticos puedan experimentar su satisfacción o frustración. De hecho, son los intereses de los ciudadanos de la ciudad y de quienes se ven afectados y afectadas por las políticas promovidas por el partido los que están verdaderamente en juego cuando nos referimos a los "intereses" de la ciudad o del partido. Se puede objetar que hay una diferencia fundamental aquí, puesto que una especie no es meramente

un todo, sino un todo orgánico, como Johnson indica. Esta perspectiva se encuentra conectada con la tercera que hemos visto, la idea de que una especie es un proceso con unidad y auto-identidad. Pero el hecho de ser un proceso vital, independientemente de lo fácilmente identificable como proceso separado que pueda ser, de nuevo carece de relevancia alguna a la hora de ser capaz de tener experiencias. No añade ninguna nueva información significativa para considerar un grupo como consideraríamos a sus componentes sintientes individuales, o para tornar sus propiedades en moralmente significativas.

Hemos visto ya que el hecho de que una entidad esté viva no es una razón suficiente para que tenga características moralmente relevantes. La razón para tener un interés en vivir descansa en último término en la posibilidad de tener experiencias que nos resultan positivas. Una entidad que no tiene esta posibilidad carece de interés alguno en vivir. Y las especies no pueden tener ninguna clase de experiencia. Por lo tanto, debemos asumir que no tienen ningún interés en vivir. Llegamos a esta conclusión sin necesidad de entrar en la discusión sobre si las especies son de hecho entidades vivientes, una idea que resulta difícilmente aceptable e implica estirar el significado de "ser vivo" de un modo muy cuestionable.[1184]

[1184] ¿Son las especies entes físicos separados del entorno que las rodea, que desarrollan sus funciones vitales realizando una actividad homeostática, interactuando con el medio para cubrir sus necesidades apoderándose de aquellas sustancias externas para su propia constitución o consumo? Parece que la respuesta es negativa. Las especies son conjuntos de organismos. Son en todo caso tales organismos los que responden a estas características. Como hemos visto ya anteriormente, un conjunto es algo distinto de los elementos que lo componen, y una especie no es un ente que comparta a su vez las características citadas. Una especie tiene en común con un organismo vivo el hecho de existir como una suma de elementos vivos (en un caso, individuos, en el otro, organismos celulares). Pero el todo resultante en cada caso no posee las mismas características, pues un conjunto de células vivas como es nuestro organismo da lugar a su vez a un ser que realiza como tal una serie de funciones vitales, algo que no ocurre en el caso de las especies (de hecho, tal circunstancia sería también compartida por cualquier suma de

Tenemos que concluir, pues, que las especies no son entidades con la necesidad de que sus intereses sean protegidos, pues no los tienen. ¿Cuál puede ser la razón, pues, para preocuparse por ellas? Quizás su valor resulta instrumental para otros. Exploraremos esta posibilidad a continuación.

¿Es la conservación de las especies un interés que sus miembros tienen?

Tal vez una razón para preocuparse de la conservación de las especies podría basarse en una referencia a aquellos seres que son miembros de ellas.[1185] De acuerdo con esto, dado que hemos visto que los animales no humanos son considerables moralmente, podría pensarse que la especie a la que pertenecen lo sería también. La conservación de una cierta especie sería entonces algo a prescribir por el bien de sus miembros. Debería así preocuparnos el exterminio de las especies porque, si este tiene lugar, ello muestra que los individuos miembros de tales especies están siendo exterminados. La conservación de las especies

---

individuos vivos, sin que ello implique que tales conjuntos compartan, por analogía, las características de un sujeto vivo). Puede decirse que una especie mantiene, con todo, una organización interna que le permitiría existir a través del tiempo, del mismo modo en que los seres vivos lo harían. Cabría indicar que sería, pues, una entidad autopoiética, o que llevaría adelante funciones vitales, incluso aunque lo hiciese de un modo diferente al que caracterizaría a un organismo individual. Pero esto depende de una interpretación muy particular de lo que la vida y las funciones vitales son. Más aun, una interpretación cuya aceptación, por otra parte, implicaría la necesidad de otra definición extra de lo que sería, entonces, un organismo individual vivo (que establecería las diferencias entre estar vivo de acuerdo con esta nueva definición extendida, y en un sentido restringido a los individuos vivos).

[1185] Una perspectiva de este tipo puede encontrarse en Regenstein, Lewis, "Animal Rights, Endangered Species and Human Survival", in Singer, (ed.), *In Defense of Animals*, 118-32.

animales sería, así, uno de los resultados de la protección de los individuos que las conforman.

En principio, esta podría parecer una explicación persuasiva de por qué la desaparición de las especies nos debería preocupar. Ahora bien, de acuerdo con lo que ya se ha adelantado, no constituye una afirmación de que las especies deban ser entidades considerables moralmente por ellas mismas. Simplemente apunta a lo que sería una indicación del hecho de que los animales no humanos son dañados, pero no algo que añada un mal extra a ello. Para decirlo con otras palabras: la extinción de las especies nos puede ayudar a ver en ciertos casos que los intereses no humanos están siendo frustrados, pero no constituye en sí misma una frustración de ningún interés que puedan tener. Quizás la única forma en la que se puede sostener que la extinción de las especies no es en ella misma un síntoma sino una causa de daño a los individuos sería la privación de la posibilidad de relacionarse con otros individuos de la misma especie que esto podría conllevar, especialmente cuando la especie está a punto de desaparecer (aparte de otros daños, como aquellos de tipo emocional, si el individuo entiende lo que ocurre y siente lástima por el hecho de que su especie esté siendo aniquilada). Pero, por lo demás, debería quedar claro que, si intentamos distinguir el daño que es supuestamente causado por la extinción de una especie independientemente del daño que tal individuo sufre, encontramos que tal perjuicio no añade un daño extra al individuo.

Un argumento diferente puede consistir en basar la preocupación por las especies en la existencia de sus miembros futuros.[1186] Sin embargo, este argumento no parece ser tampoco concluyente. Supongamos que aceptásemos que debemos promover que aquellos individuos meramente posibles existan de hecho (una asunción controvertida, que ha sido mencionada ya, pero que no cuestionaremos aquí únicamente para poder continuar con el argumento). Incluso si es así, el hecho es que lo haríamos debido a los intereses que tienen tales individuos, no en función de la especie a la que pertenecen. Por tanto, si solamente nos remitimos a este

[1186] Para una presentación de esta idea, véase Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, p. 151.

argumento, carecemos de base alguna para afirmar que nuestro deber de hacer posible que un ser exista es más significativo si tal ser (si existiese) fuese a pertenecer a una determinada especie. Imaginemos dos individuos, A y B, que existirían si sus respectivas madres no fuesen matadas. Supongamos que aceptamos el argumento para promover su existencia y defendemos que A y B serían beneficiados por ello. En ese caso, ambos serían igualmente beneficiados si salvásemos de la muerte a sus progenitoras. Supongamos ahora que A pertenecería a una especie a punto de desaparecer y B a una muy numerosa que no corre tal riesgo. Esto no supondría que B sería menos beneficiado por haber nacido que A. La pertenencia a la especie no demarcaría ninguna diferencia aquí incluso aunque admitiésemos el argumento para promover la existencia. Supongamos que tuviésemos que elegir entre la conservación de una sola especie y la conservación de dos diferentes. Si más animales naciesen si salvásemos la primera, entonces ello es lo que debería ser hecho, de acuerdo con este criterio. Todo esto sin entrar en la cuestión de que hay motivos para pensar que venir al mundo puede ser de hecho negativo para gran parte de los animales: aquellos que viven vidas con más sufrimiento que disfrute.

Debemos concluir, pues, que solo podemos afirmar que la destrucción de las especies es un signo que muestra que se les está causando la muerte a los individuos. Pero eso es algo negativo desde esta perspectiva únicamente en tanto que los individuos, no las especies, son destruidos. Así pues, es la protección de los individuos, no la de las especies, la que es prescrita.

Merece la pena apuntar, por cierto, que esta es también la clase de conclusión que tendríamos que inferir si en lugar de tener en cuenta a los seres conscientes adoptásemos una perspectiva biocéntrica (aunque hemos visto que esta es cuestionable). Lo que hemos visto sería de aplicación en cada caso en el que nos preguntásemos sobre el valor de la conservación de las especies de acuerdo con la significación que podría tener desde el punto de vista de los individuos que son miembros de ella. Por lo tanto, sería también válido incluso si todos los seres vivos debiesen ser tenidos en cuenta. De modo que quienes adopten el biocentrismo, tampoco tendrán necesariamente razones a favor de la conservación de las especies.

La conservación de las especies desde un punto de vista ecocéntrico

Podríamos pensar que quizás haya un modo de defender la conservación de las especies centrándonos en los individuos si adoptamos una perspectiva ecocéntrica. Sostendríamos esto si entendiésemos que la biodiversidad es instrumentalmente valiosa, al constituir un factor necesario para que los ecosistemas continúen existiendo. Los ecosistemas pueden existir en tanto hay seres de diferentes especies viviendo en ellos que pueden mantener el equilibrio en el que se basa su subsistencia.

Este argumento parece razonable. Debemos recordar, no obstante, que no implica directamente que la conservación de las especies como tal sea valiosa, sino solo que lo es en aquellos casos en los que es algo útil para la conservación de los ecosistemas. Si un cierto nicho ecológico pudiese ser cubierto por una sola especie no habría motivo para considerar que sería más deseable que fuese cubierto por más especies. Ni tampoco habría razón alguna para defender la conservación de una cierta especie manteniendo a sus miembros no en las biotas en las que están sino en otra parte. Más aun: si la presencia de una cierta especie en un determinado lugar fuese a transformar un cierto ecosistema sería pertinente su destrucción, algo que ciertamente choca con la idea de la conservación de las especies.

Interés antropocéntrico en la conservación de las especies

Hemos visto que la búsqueda de un motivo por el cual la conservación de las especies pueda ser algo valioso por sí mismo no ha tenido éxito. Tampoco puede serlo desde el punto de vista del biocentrismo, ni del de una perspectiva que tenga en cuenta a los seres conscientes. La conservación de las especies podría quizás ser considerada recomendable desde una posición ecocéntrica, aunque con importantes matices. Sin embargo, si queremos conocer los motivos por los que la conservación de las especies es vista por mucha gente como un tema importante en nuestros días, que forma parte de la agenda de conferencias internacionales y moviliza

considerables recursos, hemos de tener en cuenta primariamente los varios intereses humanos implicados en ella. Estos son de muy distinto tipo. En primer lugar, por supuesto, hay un interés económico, en tanto que seres de diferentes especies pueden ser usados para ciertos propósitos para los que otros no lo son (como ocurre a la hora de la obtención de ciertos productos químicos, medicinas y otras sustancias). Pero este no es el único argumento antropocéntrico para la conservación de las especies. Como Rolston señala acertadamente:

> A substancial number of endangered species have no resource value.[1187]

Hay otras razones por las que la conservación de las especies puede ser de interés para los humanos. Por ejemplo: ayuda a incrementar nuestro conocimiento del mundo en que vivimos. Y hay quien tiene otros móviles para propugnar la biodiversidad, de tipo estético o emocional. La dimensión estética o estética-emocional la hemos podido ver reflejada en la posición adoptada por Hargrove y parece captarla también Singer cuando traza un paralelismo entre la destrucción de las especies y la de las obras de arte (*mutatis mutandis*).[1188] De la dimensión más emocional, que quizás podríamos referir como cognoscitivo-emocional, parece dar cuenta a su vez Rolston, de forma muy ilustrativa, al afirmar:

> Destroying species is like tearing pages out of an unread book, written in a language humans hardly know how to read.[1189]

Como podemos ver, Rolston defiende un criterio que puede ser interpretado de varias maneras. Por una parte, el conocimiento es algo ampliamente valorado

[1187] Rolston III, Holmes, "Duties to Endangered Species", *BioScience*, 35, 1985, 718-26, p. 720.

[1188] Singer, "Not for Humans Only", p. 203.

[1189] Rolston, "Duties to Endangered Species", p. 718.

por su utilidad, pero también como una fuente de satisfacción en sí misma. Asimismo, a muchos humanos les complace, les parece enriquecedor y les causa agrado vivir en un mundo con una mayor diversidad de especies. De este modo comprobamos que hay toda una serie de motivos de raíz antropocéntrica para la conservación de las especies (de tipo estético, científico, emocional, etcétera). Más aun: según hemos visto, no hay ningún otro criterio que aporte una justificación clara de por qué la conservación de las especies nos debería preocupar.[1190] Así, otra defensora del antropocentrismo, Nel Noddings, afirma acerca de los esfuerzos para que los animales de ciertas especies no desaparezcan que

> those promoting such campaigns are behaving sensitively toward future generations of human beings and not necessarily toward the creatures to be preserved.[1191]

Lo primero a comentar acerca de esto es la desconsideración por los animales implicados. Ahora bien, por lo demás, cabe decir que, en principio, nada hace que un interés humano de este tipo haya de ser considerado ilegítimo. En la medida en que su satisfacción fuese posible respetando a los demás, se trataría de un interés que, como otro cualquiera otro, resultaría deseable poder satisfacer. Sin embargo, en muchos casos esto no es lo que ocurre. Lo veremos a continuación.

Dañando animales para conservar las especies

Es común que el interés por que una especie siga existiendo se haga valer por encima de intereses más prioritarios de otros sujetos implicados. Así, se busca la conservación de ciertas especies agrediendo y frustrando la satisfacción de

[1190] Luke Martell afirma esta misma idea indicando que el valor que posea la biodiversidad ha de ser extrínseco, de raíz antropocéntrica. Ver Martell, *Ecology and Society*, p. 89.

[1191] Noddings, *Caring*, p. 158.

intereses vitales de numerosos seres conscientes. Ejemplos de ello nos los dan los propios teóricos defensores del especismo. En esta línea, Rolston refiere con aprobación distintos casos en los que un gran número de animales se han visto agredidos en aras de la conservación de una u otra especie. Cita el ejemplo de cientos de conejos aniquilados en la Isla de Santa Bárbara con el fin de proteger los pocos ejemplares que quedaban en la isla de la especie vegetal *Dudleya traskiae.*[1192] Y relata un caso similar, ocurrido en la isla de San Clemente, en la costa de California, donde se mató a tiros a las cabras que allí vivían para proteger tres especies de plantas en peligro de desaparición: *Malacothamnus clementinus*, *Castilleja grisea* y *Delphinium kinkiense.*[1193] Activistas a favor de los animales se movilizaron para rescatar al mayor número de cabras antes de que la matanza tuviese lugar, pero muchas de estas no pudieron ser evacuadas. El caso fue llevado a los tribunales, con el fin de evitar el exterminio. Pero fue perdido, y la matanza finalmente tuvo lugar. Como indica (expresando su beneplácito) Rolston:

> The court judged, rightly, that protecting endangered species justifies the killing of the goats, which are not endangered and which are replaceable.[1194]

Una actitud como la de este autor hacia el valor de las vidas de los animales no humanos es compartida por otras teóricas y teóricos ambientalistas antropocéntricos. Así, Eckersley ha criticado el enfoque del antiespecismo, que defiende la consideración igualitaria de intereses, indicando que este resultaría

> "unecological" in the way in which it distributes intrinsic value in the world.[1195]

[1192] Rolston III, Holmes, "Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account", in Jamieson (ed.), *Singer and His Critics*, 247-68, p. 261.

[1193] Ibid., p. 260.

[1194] Ibid.

Sus razones para afirmar esto serían las siguientes:

> This kind of approach would attribute equal intrinsic value and, hence, equal moral consideration to the individual members of a native species or an endangered species as it would to the individual members of an introduced species or an abundant species (assuming the degree of sentience of each species to be roughly equivalent). This approach to the distribution of intrinsic value means that it would be considered no worse to kill ("weed out") twenty members of an introduced, feral species; for the same reason, it would be considered no worse to kill the last twenty members of a sentient endangered species than it would be to kill twenty members of an equally sentient species that exists in plague proportions [...] individual animals that inhabit a flourishing, wild ecosystem as the equivalent number of domesticated or captive wild animals that might be managed by humans on a farm or in a zoo.[1196]

Esta clase de planteamientos ayudan a ver la discriminación de especie que asumen estos autores al realizar sus propuestas. Hasta ahora hemos visto que la pertenencia a un grupo no es un hecho moralmente relevante y, por tanto, no puede ser aducida con el fin de establecer diferenciaciones morales entre individuos que son igualmente capaces de poseer experiencias. En este caso, la discriminación se traza en relación al hecho de que la especie resultaría rara o endémica.

En este punto podemos pensar que la posición de estos autores no tendría por qué parecernos antropocéntrica. Podría ser que defendiesen la biodiversidad en función de los intereses humanos implicados en ella. Pero el caso es que los autores que sostienen este tipo de posiciones que dejan de lado los intereses de muchos

---

[1195] Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, State University of New York, Albany, 1992, p. 46.

[1196] Ibid., pp. 46-47.

animales argumentan a menudo de forma diferente. Rolston, por ejemplo, ha señalado que en el caso de las cabras que acabamos de referir

> the well-being of plants at the species level outweights the welfare of the goats at the individual level.[1197]

Sin embargo, aunque la argumentación aquí parezca apuntar en una dirección distinta, vamos a seguir estando frente a prejuicios antropocentristas. No porque quienes defienden la conservación de las especies lo hagan por intereses humanos, pues en ocasiones consideran que hay otras razones para hacerlo, como ya hemos visto. Sino porque las consecuencias que aceptan asumir para garantizar tal conservación son distintas según los implicados sean humanos u otros animales. Podemos comprobar esto si analizamos qué es lo que ocurriría si simplemente aplicásemos el mismo modelo, manteniendo su lógica intacta, para trazar una línea distintiva dentro de la especie humana. Afirmaríamos entonces, parafraseando a Eckersley con esa única alteración:

> "Este tipo de enfoque atribuiría igual valor intrínseco y, por tanto, una consideración moral igualitaria, a los miembros individuales de un grupo étnico humano nativo o un grupo étnico humano a punto de desaparecer, del mismo modo en que este se atribuiría a los miembros individuales de un grupo humano emigrado o un grupo étnico humano abundante… No se consideraría peor matar a ('hacer limpieza de') veinte miembros de un grupo de refugiados inmigrantes humanos; por la misma razón, no se consideraría peor matar a los últimos veinte miembros de un grupo étnico humano a punto de desaparecer que matar a veinte miembros de un grupo étnico humano igualmente capaces de sufrir y disfrutar que alcanzasen las proporciones de una plaga".

[1197] Rolston, "Respect for Life", p. 260.

Las discriminaciones implícitas en un texto como este serían a buen seguro rechazadas de manera general por quienes defiendan la idea de la igualdad humana y los derechos humanos. Las referencias de Eckersley a los grandes números de seres sintientes como una "plaga" o a la matanza masiva de estos como "limpieza" pueden ser mejor evaluadas cuando son vistas bajo esta luz, pues la idea de respeto por los humanos nos resulta más familiar que la idea del respeto por los otros seres sintientes. Seguramente afirmaciones como estas resultarán difíciles de aceptar para una autora como Eckersley, cuyas preocupaciones han tenido que ver mayoritariamente con asuntos políticos humanos, mostrando una clara preocupación por la vida y bienestar humanos. Pero si la posición de Eckersley no resulta aceptable cuando los implicados son humanos, no puede serlo tampoco cuando hay otros seres conscientes involucrados (visto que el especismo no es aceptable). Si valoramos la diversidad, y así damos prioridad a la existencia de esos individuos que pertenecen a aquellas especies con menos miembros, consideraremos que la existencia de seres diferentes es algo que tiene en sí mismo más peso que los intereses de los individuos. No hay nada en este criterio que excluya a los humanos de tales consideraciones. Así, siguiendo la misma lógica, tendremos que dar prioridad también a la existencia de aquellos individuos humanos que pertenecen a las comunidades numéricamente menores. Si aceptamos el criterio de la biodiversidad ello habrá de hacerse independientemente de cuál sea la especie afectada.

Podría decirse que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los no humanos, los humanos se han desenraizado de las llamadas "comunidades bióticas" en las que antiguamente vivían. Ya no son parte de un ecosistema concreto y pueden adaptarse a una gran variedad de ellos, de forma que no puede decirse por más tiempo que una comunidad humana determinada pertenezca a un cierto sistema natural, como ocurriría en el caso de los no humanos. Pero ¿cuál es la relevancia de este hecho para la cuestión con la que estamos tratando aquí? Ninguna. Podría considerarse que el argumento es usado porque la migración humana no altera los ecosistemas haciendo que desaparezca la biodiversidad del mismo modo en que lo hace la presencia de animales no humanos en ecosistemas

diferentes de aquellos de donde provienen. Pero esto está lejos de ser el caso. De hecho, el establecimiento humano en tierras llamadas "vírgenes" (es curioso y significativo que sean denominadas así) ocasiona tales cambios en medida mucho mayor que el desplazamiento de animales no humanos. Así, el argumento sería de aplicación en el caso de los humanos de forma mucho más fuerte. Eckersley protesta contra la introducción de animales no humanos en un hábitat extraño sobre la base de que ello puede alterarlo significativamente. Pero, como hemos visto ya antes, resulta meridianamente claro que los cambios más significativos en los ecosistemas han sido y continuan siendo causados por los humanos. Tomemos un ejemplo que es a menudo comentado. Se considera que los conejos son la causa de cambios significativos en los ecosistemas australianos. Sin embargo, es interesante apuntar que los propios conejos no emigraron a Australia: los humanos los llevaron. Los humanos son quienes causaron los efectos a los que puede ir ligada la proliferación de conejos. Y los humanos han originado otros cambios ecológicos similares en otras partes, y no sería extraño que otros semejantes fuesen causados por ellos en el futuro. Por lo tanto, quienes se oponen a que los humanos sean destruidos por esta razón deben rechazar la matanza masiva de seres sintientes como una medida aceptable contra las transformaciones en los ecosistemas. Dado que los miembros de la especie humana son quienes ocasionan tales transformaciones de forma más notable, si tales medidas fuesen aceptadas, ellos serían las primeras víctimas. Ahora bien, si exterminar a los humanos no es aceptable (como probablemente la mayoría asumirá), entonces tampoco puede serlo el exterminio de otros seres sintientes. De manera que quienes busquen revertir los cambios en los ecosistemas que los humanos han causado en Australia al introducir a los conejos deben buscar otras soluciones diferentes de matar a conejos o humanos. Evitar esta conclusión implica asumir alguna de las defensas del antropocentrismo de las que hemos dado ya cuenta. Por ejemplo, Warren ha afirmado a este respecto:

> The strenght of a moral agent's right to life is not a function of the rarity of its biological species, or of the impact

> of that species upon the integrity, stability, and beauty of the biological community; but the strenght of an animal's right to life is sometimes dependent upon such ecological considerations. A moral agent's basic rights may not justly be overriden simply because there are important human interests that cannot be as well served in any other way; but an animal's moral rights may sometimes appropriately be overriden for that reason.[1198]

Hemos visto ya por qué debe rechazarse como criterio para la consideración moral a la "agencia moral". Una justificación para una distinta consideración sería solo posible si existiese un motivo que pudiese justificar el antropocentrismo y, como hemos visto, no hay tal criterio. Esta es la razón por la que la diferencia en la consideración dada a humanos y no humanos que proponen teóricos como Rolston, Eckersley, Callicott y otros, como aquí Warren, no puede ser aceptada.

Anderson ha respondido a esto que habría una diferencia en el caso de los humanos. Ha afirmado lo siguiente:

> Of course, we acknowledge a right of humans not to be killed for harming the environment. But that is because we can reason with one another and reach a reasonable accommodation of our interests in exploiting and preserving nature.[1199]

Sin embargo, esta no parece una solución satisfactoria. En primer lugar, el hecho de que podamos razonar con otros humanos no implica que estos se abstengan de participar en actividades que transformen los ecosistemas. Más aun, tales actividades pueden ser en algunos casos el resultado de ciertas prácticas en particular como el vertido de residuos tóxicos, emisión de gases contaminantes,

[1198] Warren, *Moral Status*, p. 228.

[1199] Anderson, "Animal Rights and the Values of Nonhuman Life", p. 295.

etc., que tienen lugar a niveles industriales. Pero pueden ser también el resultado de, simplemente, morar en un cierto lugar. Los asentamientos humanos necesariamente causan cambios en su entorno absolutamente inevitables para la obtención de refugio, alimento, etc. No hay modo, pues, de llegar a un acuerdo que pueda eliminar el cambio en los ecosistemas que estos ocasionan. En consecuencia, la posibilidad de entrar en un diálogo no establece una diferencia, pues tal diálogo no puede nunca llevarse adelante de modo que signifique un cambio efectivo.

Es interesante apuntar que hay otros casos en los que la conservación de una cierta especie no implica frustrar los intereses de los miembros de otras especies distintas, sino precisamente los de los miembros de la especie que se desea conservar. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se defiende el mantenimiento de animales no humanos en zoos sobre la base de que ayuda a preservar las especies que de otro modo se extinguirían. Los animales cautivos en zoos sufren de modos muy diversos: son a menudo confinados en lugares en los que su capacidad de movimiento se ve severamente limitada, se hastían debido al hecho de tener que llevar una vida extremadamente monótona, algunos animales sociales tienen que vivir solos, en algunos casos las instalaciones en las que viven y el clima propician que sufran de distintas maneras… Dado esto, parece que los intereses que tienen estos animales en no sufrir estos daños sobrepasan a los intereses que los humanos podamos tener en preservar la especie a la que pertenecen.

Hay que puntualizar que autores como Rolston han defendido que el valor de las especies solo resulta concebible dentro de los sistemas naturales, no por sí solas como entidades aisladas.[1200] Con todo, esta visión no es siempre compartida por quienes afirman la existencia de tal valor. Por otra parte, la alusión a la posibilidad de reintroducir ciertas especies tras su cría en zoológicos tornaría también aceptable tal práctica a quienes sigan un planteamiento como el de Rolston.

[1200] Rolston III, Holmes, *Philosophy Gone Wild: Essays in Environmental Ethics,* Prometheus, Buffalo, New York, 1986, pp. 215-16.

Conclusión con respecto a la conservación de las especies

No parece claro que haya motivos para promover la conservación de las especies por sí mismas o en función de los intereses de los individuos que las puedan conformar. Ahora bien, puede haber razones para preservar las especies que se encuentren enraizadas en los intereses que muchos humanos poseen. Pero no está justificado satisfacer tales intereses cuando ello implica frustrar los intereses de otros seres, sean estos miembros de la especie a conservar o no. Por ello, la defensa de la protección de las especies en sí mismas apelando a los intereses de los animales resulta fuera de lugar.

6.7. Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 6

En el presente capítulo hemos repasado los posibles criterios alternativos al antropocentrismo diferentes del que fue presentado como relevante en el capítulo 3 (el centrado en la capacidad de sufrir y disfrutar). En concreto, nos fijamos en las dos posiciones que han alcanzado un mayor eco: el biocentrismo y el ecocentrismo. Pudimos comprobar que hay razones de peso para considerar que ninguna de estas perspectivas resulta aceptable. En primer lugar, los criterios en los que descansan no parecen dar cuenta de aquello que es realmente valioso. El hecho de vivir no resulta relevante en sí si no va ligado al de la posibilidad de disfrutar de experiencias positivas. Y los ecosistemas no son seres que puedan tener experiencias de tipo alguno. Por otra parte, las consecuencias que se derivarían de la adopción de cada una de estas posiciones resultan extremadamente difíciles de asumir. El biocentrismo implica la imposibilidad de distinguir entre el valor de la vida de un ser consciente y de la de un ser vivo sin capacidad alguna de tener experiencias, como una planta o una bacteria, y pone nuestra vida por encima de nuestro bienestar (en contraste con lo concluido en el capítulo 5). El ecocentrismo implica la necesidad de sacrificar a los individuos miembros de los ecosistemas cuando ello resulta preciso para su conservación.

Hemos visto que algo que pone de manifiesto todas estas dificultades es el hecho de que los autores que supuestamente sostienen estos puntos de vista acaban optando por defender un planteamiento distinto: una combinación de alguna de estas posiciones y el antropocentrismo, en la que este último resultará la perspectiva predominante, a la que la otra se subordinará. De hecho, hemos comprobado que tal posicionamiento antropocentrista no resulta extraño entre quienes han trabajado en el ámbito de la ética ambiental, independientemente de que se definan o no como bio o ecocentristas. Este es el caso, entre otros, de quienes se posicionan dentro de la llamada ecología profunda. Pese a la idea, muy extendida, de que esta implica la adopción de un planteamiento no antropocéntrico, hemos podido comprobar que en realidad no es ese el caso. Desde esta perspectiva se reconoce el valor que los seres no humanos pueden tener, pero no se acepta una posición no especista. Algo semejante ocurrirá en el caso de la denominada ecología social, si bien en este punto las confusiones son mucho menos comunes. De todo ello hemos podido concluir que al margen del enfoque centrado en la capacidad de sufrir y disfrutar no hay una alternativa satisfactoria al antropocentrismo.

Una vez visto esto, y a la luz de los temas que salieron a colación a lo largo de este capítulo, cabría preguntarse por el tipo de consideración que la conservación del medio ambiente y de las especies podría merecer. En tal sentido, comprobamos que la defensa del entorno natural no se desprende de la adopción de la perspectiva centrada en la posibilidad de sufrir y disfrutar. Lo que esta perspectiva defiende es la consideración de los individuos, aunque esta implique consecuencias que el ecocentrismo o el biocentrismo rechacen. Y a su vez, en el caso de las especies comprobamos que su conservación no se deriva de un respeto por sus miembros en sí, sino por otro tipo de intereses (estéticos, emocionales, económicos…) sostenidos básicamente por los seres humanos.

7

ANÁLISIS DE LA CUESTIÓN DESDE DIFERENTES PERSPECTIVAS TEÓRICAS

En los capítulos anteriores hemos dado cuenta de los distintos problemas en cuestión sin entrar a analizar el modo en que desde cada teoría ética concreta cabrá interpretar las conclusiones a las que hemos ido llegando. Podría, sin embargo, pretenderse que los planteamientos que se han defendido aquí estarían comprometidos con alguna posición teórica concreta, no siendo derivables si adoptásemos un marco normativo distinto. Para dar cuenta de esta objeción, así como para, de manera general, arrojar más luz sobre el tema en toda su dimensión, pasaremos a dar cuenta a continuación del modo en que este puede ser tratado desde distintas teorías éticas, tomando como referencia aquellas que más eco han alcanzado en la actualidad. Nos centraremos para ello en el trabajo de los autores y autoras que han abordado la cuestión de manera más representativa desde distintas perspectivas. Algunos de ellos y ellas han aparecido ya con anterioridad en nuestro recorrido por las distintas problemáticas que ocuparon los capítulos anteriores (por ejemplo, a la hora de discutir algún argumento a favor o en contra del antropocentrismo, o al dar cuenta del problema de la muerte). Aquí veremos sus posicionamientos, no obstante, desde una perspectiva más amplia, repasando lo que tienen que decir de la cuestión del especismo con carácter general.

Comenzaremos por aproximarnos a lo que cabe apuntar al respecto desde un enfoque utilitarista. De acuerdo con este, la consideración moral que un ser pueda tener dependerá de su capacidad de sufrir y disfrutar (ya sea interpretándola como relevante directamente o en base a una valoración de la capacidad de tener preferencias). Veremos aquí las posiciones de autores como Bentham, Mill, Sidgwick y, sobre todo, Singer (cuya aportación a la cuestión ha sido la que mayor eco ha encontrado hasta el momento).

Pasaremos a examinar a continuación un enfoque centrado en los derechos. Comenzaremos por el que presenta Regan. Este denunciará las consecuencias del utilitarismo que considera indeseables y contrarias a nuestras intuiciones morales. Dará cuerpo a una compleja teoría ética alternativa, que pivotará sobre la idea de la existencia de una serie de derechos que manifestarán un alcance lo suficientemente amplio como para cubrir, como mínimo, a un extenso grupo de animales además del humano: el constituido por todos aquellos que sean lo que Regan considera sujetos de su propia vida. Veremos asimismo la posición sostenida por Ryder y la evolución del planteamiento de Michael Allen Fox, así como los argumentos de kantianos y kantianas como Franklin y Korsgaard o una seguidora de Gewirth como Pluhar. Y examinaremos, finalmente, una serie de objeciones que cabrá plantear a las conclusiones a las que llegan.

También a partir de una visión no consecuencialista, veremos a continuación qué posibilidades acerca de esta cuestión se nos presentan desde una corriente destacada en el pensamiento moral contemporáneo, el contractualismo –centrándonos en su versión más influyente en la actualidad, la representada por la teoría de la justicia rawlsiana–. Analizaremos en este punto el trabajo de Carruthers y Rowlands.

Posteriormente, examinaremos qué cabe decir sobre el tema que nos ocupa desde una perspectiva de corte aristotélico, centrada en la idea de virtud y en el reconocimiento del *télos* que cada ser poseería, aproximándonos para ello a las contribuciones de Clark, Rosalind Hursthouse, Dombrowski y Rollin.

Para concluir, se planteará brevemente lo que quepa indicar desde una ética del cuidado. Analizaremos para ello las posiciones de una serie de autoras, como

Josephine Donovan o Carol Adams que, defendiendo esta, se han encuadrado dentro de un planteamiento a la vez más general y más restringido que los anteriores, en tanto que no constituye realmente una teoría normativa e incluye de hecho en su seno posiciones de lo más diverso: el del ecofeminismo, o, para ser más precisos, los ecofeminismos.

7.1. Análisis desde una perspectiva utilitarista

7.1.1. Bentham

Un eslogan ya clásico

Se ha comentado en numerosas ocasiones el hecho de que en el utilitarismo la preocupación sobre la "cuestión de los animales" arranca ya del propio fundador de esta teoría, Jeremy Bentham. Incluso se ha señalado en ocasiones a este como uno de los precursores más importantes del antiespecismo actual. Podría pensarse que la razón para ello radicaría en la importancia de alguna obra dedicada por Bentham a la cuestión, o en el hecho de que se hubiese destacado activamente en la defensa de los animales no humanos. Sin embargo, no es este el caso. Cuando se analiza el tema con atención, se descubre que todo ha surgido a raíz de unas líneas que redactó sobre este problema Bentham en una de sus obras, de manera, por otra parte, totalmente tangencial a sus intereses centrales. En ellas nos sorprende con afirmaciones propias de algún moderno abolicionista del uso de animales, cuando afirma:

> The day may come when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have whithholden from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the

> caprice of a tormentor. It may come one day to be recognized, that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the os *sacrum*, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason or, perhaps, the faculty of discourse? But a full grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? The question is not, can they *reason*? Nor, can they *talk*? But, can they *suffer*?[1201]

Muestra este pasaje que reflexionó Bentham sobre el alcance de los principios por él propuestos con la suficiente perspectiva como para ir más allá de lo comúnmente aceptado en su tiempo. Al situar el criterio para ser considerable moralmente en la posibilidad de experimentar dolor o placer, era consciente de que ninguna otra barrera podía ser ya invocada para abrir una distinción válida entre humanos y otros animales. Así, en este pasaje pone sobre la mesa, en tan solo varias líneas, los puntos fundamentales sobre los que cabe vertebrar un análisis adecuado de la llamada "cuestión de los animales". Bentham está aquí ya divisando, aunque no lo llegue a identificar como tal, el concepto de especismo. Lo reconoce, aun sin nombrarlo, al denunciar tanto sus defensas inválidas (la apelación a la razón, al habla...), como las flaquezas presentes en estas (su carencia de relevancia para la cuestión, la existencia de casos humanos desmentidores...). Identifica su lógica con la de otras discriminaciones intrahumanas.[1202] Y da el paso,

[1201] Bentham, Jeremy, *Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 282n.

[1202] Esto lo ha puesto de relieve con aprobación H.L.A. Hart, indicando: "his words in effect identifying speciesism as a vice as objectionable as racism are memorable" (Hart, H.L.A., *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1982, p. 98).

asimismo, para apuntar a la mera fuerza –"the hand of tyranny"– como el soporte, en última instancia, del mantenimiento de esa "línea insuperable" injustificada constituida por la distinción de especie.

Sin embargo, y a pesar de un posicionamiento como este, los efectos de tal apertura de visión serán aún en este autor reducidos en lo que toca a esta cuestión. De hecho, la preocupación por este tema ocupará un lugar marginal dentro de sus consideraciones (lo que sin duda influyó en que sus distintos seguidores continuarán prestándole una reducida atención hasta comienzos del último cuarto del siglo XX).

La diferente consideración del uso de humanos y no humanos

En realidad, lo que ocurrirá es que Bentham continuará trazando una distinción entre animales humanos y no humanos. De hecho, la confusión a la que comúnmente lleva la lectura del anterior pasaje podría ser evitada si fuese citado en su totalidad, y no solo tomando sus líneas más amables con los animales no humanos. Y es que en el mismo texto, solo unas líneas más arriba, expone Bentham con una claridad mucho mayor cuál es en realidad su posición con respecto a la consideración de los animales. Allí afirma:

> If the being eaten were all, there is very good reason why we suffered to eat such of them as we like to eat: we are the better for it, and they are never the worse. They have none of those long protracted anticipations of future misery which we have. The death they suffer in our hands commonly is, and always may be, a speedier, and by that means a less painful one, than that which would await them in the inevitable course of nature. If the being killed were all, there is very good reason why we should be suffered to kill such as

> molest us; we should be the worse for their living; and they are never the worse for being dead.[1203]

El mensaje que un texto así transmite matiza enormemente lo dicho en el famoso pasaje anteriormente citado. La oposición de Bentham se reduce al sufrimiento de los animales no humanos. Sostiene que estos, al no poseer las que llama "long protracted anticipations of future misery which we have", carecerían de una estimación por sus vidas que haría aceptable su muerte para beneficio humano. Esta idea resulta fundamental, al ser lo que lleva a que acepte Bentham como tal la utilización de los animales (o por lo menos aquellas utilizaciones más generalizadas e importantes). No habría objeción que plantear a ello debido a que, para tales fines, parecería en principio que en muchos casos solo sería estrictamente necesario que los animales usados mueran, y no que sufran. Es más, se esfuerza Bentham por mostrar que el sufrimiento que se ocasiona a los animales durante su matanza es mucho menor que aquel al que se enfrentarían "en el inevitable curso de la naturaleza". Esto último es cierto en gran parte de los casos veces, aun cuando no lo sea siempre.[1204] Pero en cualquier caso, el hecho de que muchos animales

[1203] Ibid.

[1204] Hay que tener en cuenta que en los mataderos actuales es habitual que enormes cantidades de cerdos y pollos sean hervidos en pleno estado de consciencia, o que ovinos y bovinos sean despellejados y despiezados en estado igualmente consciente–todo ello a pesar de las distintas legislaciones bienestaristas–. (Para un testimonio de cómo esto ocurre –desde una perspectiva no antiespecista– ver, por ejemplo Eisnitz, Gail, *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment Inside the U.S. Meat Industry*, Prometheus Books, Amherst, 1997). Y en el caso de la mayoría de los animales que mueren para su consumo, que son los peces y otros seres marinos, una muerte indolora no resulta posible de facto. Y a esto hay que sumarle el sufrimiento de los animales en las granjas. No es cierto, pues, que los animales matados para consumo humano no sufran considerablemente. Sí es cierto, en cambio, que también un inmenso número de animales sufren enormemente en la naturaleza. Con todo, ello no hace que la explotación animal sea aceptable.

sufran de hecho daños terribles en el mundo natural no hace que sea legitimo que por nuestra parte causemos también esos daños a otros animales.

Por ota parte, es significativo que, pese a haber hecho Bentham una declaración de intenciones como la incluida en el pasaje citado, los contenidos de esta no tuvieron un eco notable en los posicionamientos prácticos de este autor. En estos seguiremos comprobando un contraste entre la consideración dada a los humanos y a los no humanos. Veamos en qué sentido cabe afirmar esto.

Como ha señalado Francione, Bentham condenó tajantemente la esclavitud humana (i.e. el hecho de que un humano pueda pertenecer a otro):

> Bentham suponía que la institución de la propiedad *humana* era, en tanto que institución, moralmente inaceptable puesto que, aunque un propietario particular de esclavos pudiese tratarlos muy bien, la institución de tratar a los humanos como recursos de otros humanos presentaba el serio riesgo de que los esclavos humanos fuesen tratados como nada más que puras mercancías con valor económico, y serían "abandonados sin remisión al capricho de un torturador.[1205]

Sin embargo, Bentham no sostuvo una postura semejante en el caso de los animales no humanos, a pesar de ser consciente del paralelismo entre ambos. Aceptó su uso, propugnando únicamente la introducción de mejoras bienestaristas:

> Bentham comparó explícitamente el tratamiento de los esclavos y de los animales. En el mismo pasaje en el que argumentaba que es solo la capacidad de sentir que tienen los animales lo que importa para los propósitos de su significación moral, dice: "Ha habido épocas, y me apena decir que en muchos lugares esto todavía sucede, en las que una gran parte de la especie, bajo la denominación de

[1205] Francione, Gary, "El error de Bentham (y el de Singer)", *Teorema*, 18, 1999, 39-60, p. 54.

> esclavos, ha sido tratado por la ley exactamente con el mismo rasero que las razas inferiores de animales, en Inglaterra por ejemplo, son tratadas todavía".[1206]

Bentham creía que tanto a los esclavos humanos como a los animales se les había "degradado a la clase de *cosas*". Pero no puso en cuestión el estatuto de los animales como propiedad o recurso de los humanos".[1207] De modo que, en lo tocante a esta cuestión, hemos de concluir, como hace Francione, la idea que hemos ya apuntado:

> La razón por la que Bentham desafió el estatuto de los humanos como propiedad pero jamás desafió el estatuto de los animales como propiedad está relacionada con su punto de vista de que los animales, al igual que los humanos, tenían interés en no sufrir pero, a diferencia de los humanos, no tenían interés alguno en continuar en la existencia [...] De acuerdo con Bentham, a los animales no le importa si nos los comemos, pues no tienen interés alguno en sus vidas.[1208]

Por este motivo, Bentham ha de ser considerado como uno de los más claros precursores del movimiento por el bienestar animal, pero no un defensor del fin de su discriminación y explotación. No se planteará nunca la necesidad de acabar con la utilización de estos, y reducirá sus preocupaciones (no materializadas, como hemos apuntado, en un compromiso activo significativo con la cuestión) a conseguir que esta se pueda dar con el menor sufrimiento posible.

De este modo, la referencia a Bentham como uno de los pioneros de la lucha contra la explotación de los animales no humanos responde fundamentalmente a un

[1206] Se encuentra el pasaje que cita aquí Francione en el mismo lugar en el que se hallan los fragmentos del texto de Bentham citados un poco más arriba.

[1207] Ibid., p. 41.

[1208] Ibid.

intento por dotar a esta de mayor respetabilidad. Pero, realmente, no constituye una afirmación fiel a la verdad. Además, cabe decir que sostener tal idea entraña un serio peligro. Ello es así dado que la consecuencia que se deriva de tal afirmación es que los planteamientos del antiespecismo actual serían semejantes, en lo esencial, a los de Bentham, lo cual, si hablamos con rigor, es solo parcialmente cierto.[1209]

7.1.2. Mill

Utilitarismo e imparcialidad

A pesar de que Bentham ha sido el autor que, de entre los clásicos del utilitarismo, ha sido más citado en lo tocante a esta cuestión, también Mill se

[1209] Podemos entender que Bentham mantuviese esta posición habida cuenta del momento histórico en el que le tocó vivir. Con todo, es de señalar que encontramos una actitud diferente en algunos de sus coetáneos, entre los cuales hay que destacar a Primatt. Este, un destacado defensor de los animales no humanos en el siglo XVIII, afirmará: "Pain is pain, whether it is inflicted on man or on beast; and the creature that suffers it, whether human or beast, being sensible to the misery of it whilst it last, suffers *Evil*" (Primatt, *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals*, pp. 7-8). Ahora bien, a diferencia de lo que ocurrirá en el caso de Bentham, Primatt asumirá sobre la base de este planteamiento la necesidad de propugnar el abandono del uso de animales. Hay que decir, sin embargo, que Primatt no reforzará sus afirmaciones con la formulación de un sistema normativo de gran envergadura, como sí hace Bentham. Con todo, en relación a la cuestión de los animales no humanos anticipará los argumentos de Bentham, indicando, por ejemplo: "if amongst men, the differences of their powers of the mind, and of their complexion [...] do not give any one man a right to abuse or insult any other man on account of these differences; for the same reason, a man can have no natural right to abuse and torment a beast, merely because a beast has not the *mental* powers of a man" (ibid., p. 12).

referirá a ella (si bien, hay que decirlo, de una forma enormemente tangencial, como en el caso de Bentham). Hemos visto ya (cuando analizamos las distintas defensas del antropocentrismo) el paralelismo que trazó Mill entre la discriminación de los animales no humanos y la de otros humanos, comparando las apelaciones a una supuesta "hermandad humana" con el fin de justificar posiciones antropocéntricas con lo que sería igualmente, de acuerdo con la misma lógica, una suerte de " 'tie of brotherhood' to the white men and to the nobility" para excluir moralmente a siervos y negros. Como vimos ya en su momento Mill trata la cuestión con el fin de rebatir la posición de Whewell al respecto. Este había afirmado:

> That we are to increase human happiness where we can, may be asserted, with some truth, to be universally allowed, and in some measure self-evident.[1210]

A lo cual añade:

> But that we are to make it an object equally important in kind, to increase the pleasures of animals, is not generally accepted as a rule of human conduct.[1211]

Y afirmará así de acuerdo con esto:

> The pleasures of animals are elements of a very different order from the pleasures of man. We are bound to endeavour to augment the pleasures of men, not only because they are pleasures, but because they are human pleasures.[1212]

[1210] Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, p. 225.

[1211] Ibid.

[1212] Ibid, p. 223.

De este modo, rechaza Whewell el planteamiento de Bentham indicando que lo que se seguirá del universalismo que caracteriza a su principio de la maximización de la utilidad será lo siguiente:

> This principle became, not the greatest amount of human happiness [...] but the greatest amount of animal gratification, including man among animals.[1213]

Para entender adecuadamente lo que aquí está en cuestión es fundamental advertir cuál es realmente la intención de Whewell en un pasaje como este. Su argumento no se dirige a cuestionar la consideración igualitaria de los animales no humanos (el rechazo de esta, más bien, es una premisa que está asumiendo). Whewell no intenta probar que del utilitarismo no se deba derivar la consideración ecuánime de los intereses de estos. Lo que busca mostrar es algo distinto: pretende rebatir la propia validez del utilitarismo como posición normativa satisfactoria. Así, su argumento procede indicando que de esta teoría se derivarán conclusiones inaceptables, como en su opinión lo será, entre otras, precisamente el hecho de que no establezca una diferencia entre los intereses de los seres humanos y los de otros animales. Ahora bien, es importante tener en cuenta que para afirmar esto no solo se basa Whewell en el pasaje referido de Bentham cuestionando el antropocentrismo (pese a referirse a él para indicar que Bentham "himself accepted this consequence of his system").[1214] Por encima de todo, se esfuerza en mostrar el rechazo del antropocentrismo como un resultado de la propia aplicación lógica de los principios utilitaristas, presentándolo como: "a fair deduction from Bentham's principles".[1215] Si lo que hemos de tener en cuenta en el cómputo moral es el sufrimiento y el placer de los implicados por nuestras decisiones, no hay criterio alguno que permita establecer una distinción entre los humanos y los demás animales, distinción cuya pertinencia Whewell considera evidente.

[1213] Ibid., pp. 224-25.

[1214] Ibid., p. 224.

[1215] Ibid.

Mill se opondrá a las objeciones de Whewell alabando las afirmaciones de Bentham en este punto, que respaldará frente a sus críticos tildándola de "noble anticipation, in 1780, of the better morality".[1216] La base desde la que defenderá Mill una consideración ecuánime de intereses será la reafirmación de la validez del propio principio de maximización de la utilidad. Conforme a este, no habrá motivo para dar prioridad a los intereses de alguien por el hecho de ser miembro de una determinada especie. Indicará así Mill:

> Granted that any practice causes more pain to animals than it gives pleasure to man, is that practice moral or immoral? And if, exactly in proportion as human beings raise their heads out of the slough of selfishness, they do not with one voice answer 'immoral,' let the morality of the principle of utility be for ever condemned.[1217]

Lo que es interesante de esta conclusión es que con ella da Mill la razón a Whewell cuando este afirma que aceptar una teoría como la utilitarista implica tener que asumir la consideración igualitaria de los intereses en juego en cada caso, independientemente de la especie a la que pudiese pertenecer su poseedor. Como vemos, Mill indica explícitamente que rechazar esta última supone abandonar el

[1216] Mill, *Whewell on Moral Philosophy*, X 186.

[1217] Ibid. La argumentación de Mill respondía a las afirmaciones de Whewell cuando este sostenía: "The Morality which depends upon the increase of pleasure alone would make it our duty to increase the pleasures of pigs or geese rather than those of men, if we were sure that the pleasures we could give *them* were greater than the pleasures of men" (Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, p. 223). Aun y cuando Mill entendía que los humanos tenían mayores capacidades de disfrute que los animales de otras especies, vemos que afirma aquí, explícitamente, la idea que se ha estado señalando ya con anterioridad: en caso de conflicto entre intereses, si los intereses de los animales en juego son más importantes que los de los seres humanos implicados, dar prioridad a la satisfacción de estos últimos iría contra lo dictado por el principio de la utilidad.

punto de vista utilitarista. No se trata solo de que el utilitarismo deba tener en cuenta los intereses de los animales no humanos. Se trata, defiende Mill, de que debe tenerlos en cuenta de manera igualitaria: intereses de igual peso han de ser igualmente tenidos en cuenta, dado que, como dirá Lewis Gompertz, contemporáneo de Mill: "*pain* is *pain*, and *pleasure* is *pleasure*".[1218] Defenderá Mill que actuar de modo contrario supone un ejercicio de parcialidad arbitraria que una teoría como la utilitarista no podrá autorizar.

¿Religión de los seres sintientes?

Una objeción posible a la conclusión referida pasa por indicar que el propio Mill se refiere en innumerables ocasiones a los seres humanos como los sujetos considerables moralmente. No habla Mill de la ética deseable como la "religión de los seres sintientes", sino de la "religión de la Humanidad [con mayúsculas]". Encontrar algún algún pasaje concreto en el que Mill asuma esta posición no es tarea difícil, antes bien, parece trivial, pues el hecho es que en el conjunto su obra la apelación a la humanidad como referente es una constante básica. Ahora bien, ¿constituye esto una objeción concluyente? No lo parece. Mill se refiere al colectivo humano como dominio de consideración moral de manera reiterativa cuando trata de cuestiones distintas a la de quién debería entrar dentro de este. Pero el hecho es que, como hemos visto, cuando el tema que le ocupa es precisamente esta cuestión su conclusión es muy otra. La respuesta implícitamente asumida en otros contextos no parece que deba tener más valor que la que explícitamente defiende cuando se halla frente a frente ante el tema que aquí nos ocupa. Podemos así leer una caracterización del principio de utilidad como la que lleva adelante al describirlo como sigue:

[1218] Gompertz, Lewis, *Moral Inquiries on the Situation of Man and of Brutes*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1997, p. 45.

> The rules and precepts for human conduct, by the observance of which an existence such as has been described might be, to the greatest extent possible, secured to all mankind; and not to them only, but, so far as the nature of things admits, to the whole sentient creation.[1219]

Y a ello deberíamos añadir los posicionamientos que se han indicado con anterioridad al respecto. Considérese además lo siguiente:

a) Mill trata a menudo cuestiones que implican básicamente a humanos, entendiéndose que se refiera solo a estos en tales casos.

b) No parece claro que podamos decir que nos encontramos ante una evolución del pensamiento de Mill al respecto, puesto que en los mismos textos en los que da cuenta del tema de modo explícito encontramos que, en otros pasajes, se refiere implícitamente al grupo humano como referente.

Parece, pues, que la solución más razonable que parece que podemos dar a esta cuestión es que Mill no se detiene lo suficiente al redactar su texto para hacer hueco en este a las puntualizaciones que resultarían necesarias, pero no porque sostenga una posición contraria a la consideración ecuánime de los intereses de los animales no humanos. No obstante, sus prejuicios pueden entrar en juego aquí.

La polémica sobre la cualidad e inconmensurabilidad de los placeres

Otra objeción que puede surgir en este punto tiene que ver con la distinción cualitativa que asume Mill entre los que considera placeres superiores e inferiores. Podría pensarse que esta permitiría abrir una grieta insalvable entre los intereses de los seres humanos y los de otras especies. Esta idea puede ser cuestionada, obviamente, si lo que hacemos es rechazar una distinción de este tipo, sosteniendo

[1219] Mill, *Utilitarianism*, X 214.

que no procede realmente hablar de una diferencia cualitativa entre placeres, dado que cualquier placer podría ser experimentado de un modo más intenso que otro al margen del tipo de placer del que en cada caso se tratase. Por otra parte, Mill sostendrá otras ideas (algunas de las cuales hemos visto ya) que llevan a cuestionar que debamos defender una distinción moral de especie, aun cuando este no siempre supiese ver las implicaciones de las posturas que asumió.

a) *Superposición de especies*. Dentro del propio grupo constituido por los seres humanos no todos cumplirían los requisitos necesarios para el disfrute de los placeres cualitativamente preferibles tal como los presenta Mill. Recordemos que Mill no solo indica que sea mejor ser un ser humano insatisfecho que un cerdo satisfecho: también defiende que es mejor ser Sócrates insatisfecho que "un tonto" ("*a fool*") satisfecho.[1220] En este punto, cabe apelar tal vez a la potencialidad, y es así, como es bien sabido, que Mill apunta al poder de la educación para fomentar el cultivo de los placeres. Pero esto, en cualquier caso, solo daría una solución para el futuro, no para el presente, pues alguien que no estuviese todavía educado o educada no podría todavía disfrutar de los beneficios reservados a quienes pueden disfrutar de placeres superiores. Sin embargo, sabemos que tal posibilidad no existe en el caso de aquellos seres humanos con diversidad funcional notable. Es innegable que estos no podrían de ninguna forma disfrutar de los placeres superiores tal como Mill los describe. De modo que si aceptamos que la posibilidad de gozar de estos es un criterio que permite trazar una barrera moral significativa, tendremos que concluir que esta no apartará a los humanos de los animales de otras especies. Apartaría a un gran número de humanos de los animales no humanos y de toda una serie de humanos.

b) *¿Diferente cualidad implica inconmensurabilidad*? A menudo se interpreta que la diferencia que establece Mill entre placeres superiores e inferiores implicaría una inconmensurabilidad entre estos. Esto otorgaría a los primeros el carácter de

[1220] Ibid., X 212.

triunfos, de tal forma que no habría suma posible de placeres inferiores cuya satisfacción pudiese hacerse valer sobre la de un placer superior, por reducida que fuese la cantidad de este último. Un minuto de un placer inefable resultaría más valioso que la suma total de otros goces cualitativamente inferiores que podamos llegar a experimentar a lo largo de nuestra vida. Tal posición parece poco plausible y casa de manera un tanto forzada dentro del marco teórico del utilitarismo. El motivo es que el agregacionismo de aquello que resulta valioso es (junto con la concepción de lo bueno como utilidad −entendida como lo valioso para los individuos− y con el consecuencialismo) uno de los elementos clave que da forma al principio de la maximización de la utilidad y que se ven implicados en la propia formulación de este como tal. Ahora bien, en rigor, cabe decir que el agregacionismo sería compatible con una concepción de los placeres (y por tanto de los intereses) como no conmensurables. La cuestión es: ¿podría ser un agregacionismo inconmensurable compatible con el utilitarismo?[1221] Esta cuestión excede el alcance de lo que aquí se busca estudiar. Cabe apuntar únicamente que ello no resulta implausible: que los placeres que podemos experimentar sean efectivamente inconmensurables entre sí es algo verosímil. Y, si esto es así, dados los presupuestos en los que se basa la teoría utilitarista, esta habría de asumir tal inconmensurabilidad. Parece, con todo, que la conmensurabilidad estaría más de acuerdo con lo que sería el espíritu de la posición utilitarista. Una teoría deontológica puede apelar a triunfos que eviten que se ponderen en cada caso los valores en cuestión en función de cada acción. Esto va en contra de lo que defiende el agregacionismo.

Se explica así el que la interpretación común sobre la posición que realmente adoptó Mill haya sido objeto de debate. La interpretación tradicional sostiene que efectivamente Mill defendió la inconmensurabilidad de los disfrutes. Sostendría así que ciertos placeres serían tan superiores a otros que ninguna suma posible de estos

[1221] Una posición de este tipo estaría en línea con las ideas defendidas a favor de la inconmensurabilidad de los valores por Griffin (véase Griffin, *Well-Being*; y *Value Judgement*).

últimos podría llegar a valer tanto como una cantidad mínima de aquellos. Tal interpretación se apoya en particular en el siguiente pasaje, en el que, al comparar el valor de dos placeres distintos, indica:

> If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with a greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of, we are justified in acribing to the preferred enjoyment a superiority in quality so far outweighing quantity as to render it, in comparison, of small account.[1222]

Este texto ha sido leído de modo tradicional en línea con la interpretación que de él hace David Brink[1223] a continuación:

> Mill appears here to claim not just that these higher pleasures are more valuable than lower pleasures, but that their value is infinitely or perhaps lexically greater than that of lower pleasures.[1224]

Contra esto, una interpretación opuesta ha sido defendida por Christoph Schmidt-Petri. Este la presenta como sigue:

> Mill is usually read as saying that

[1222] Mill, *Utilitarianism*, X 211.

[1223] También conformes a la interpretación tradicional estarían, por ejemplo, Crisp, Roger, *Mill on Utilitarianism*, Routledge, London, 1997, pp. 31-35; Riley, Jonathan, "Interpreting Mill's Qualitative Hedonism", *Philosophical Quarterly*, 53, 2002, 410-18.

[1224] Brink, David O., "Deliberative Utilitarianism", *Philosophy & Public Affairs*, 21, 1992, 67-103, p. 72.

> 1. If some pleasure is of higher quality, then it will be or ought to be chosen over the pleasure of lower quality regardless of their respective quantities.
>
> But Mill, I claim, is clearly affirming the *converse* of this:
>
> 2. *If* some pleasure will be chosen over another available in larger quantity, *then* we are *justified in saying* that the pleasure so chosen is of higher quality than the other.
>
> The standard view is based on the simple mistake of reading the conditional back to the front. What has commonly been taken to be the consequent is really the antecedent.[1225]

Esta interpretación resulta muy atractiva. Llegaríamos, de seguirla a la afirmación de una posición como la que sostendría Sidgwick al indicar:

> The distinctions of *quality* that Mill and others urge may still be admitted as grounds of preference, but only in so far as they can be resolved into distinctions of quantity.[1226]

Si la posición de Mill coincidiese con la aquí expuesta por Sidgwick podríamos distinguir entre placeres cualitativamente distintos en función de la intensidad de experiencia de disfrute que cada placer proporcionaría.[1227] Pero ello

[1225] Schmidt-Petri, Christoph, "Mill on Quality and Quantity", *Philosophical Quarterly*, 53, 2003, 102-4, p. 103.

[1226] Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 121.

[1227] De acuerdo con una lectura adecuada a la posición defendida por Sidgwick, para comprobar si un placer resulta superior, podríamos preguntarnos si preferiríamos su disfrute aunque fuese por un periodo de tiempo más reducido. Pero no solo esto: si ante dos sensaciones placenteras de la misma intensidad preferimos una de ellas, estaremos

no impediría que pudiésemos someter cada disfrute a una unidad de medida común. Sin embargo, esta interpretación, aunque refiera una posición interesante, parece menos plausible a la luz del texto en cuestión. La interpretación tradicional encuentra una baza fuerte en la afirmación de Mill de que quienes estuviesen en condiciones de juzgar adecuadamente la cuestión no renunciarían al placer superior por *ninguna cantidad disfrutable* del inferior ("*for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of*"). Con todo, no deja de ser una solución enormemente problemática, por al menos dos razones.

En primer lugar, por la propia afirmación que hace Mill a continuación, cuando afirma que los placeres superiores manifestarían una "*superiority in quality so far outweighing quantity as to render it, in comparison, of small account*". Si los placeres superiores fuesen inconmensurables, la cantidad no contaría en absoluto: sin embargo, aquí no se nos dice esto, sino que contaría poco o muy poco. Pero si cuenta *algo*, por poco que sea, entonces los placeres superiores ya no son infinitamente superiores: ya no hay inconmensurabilidad.[1228]

---

ante un placer cualitativamente superior. Sostiene Sidgwick, "we must be careful not to confound intensity of *pleasure* with intensity of *sensation*" (ibid. p. 95). La sensación en sí puede ser más intensa, pero el grado de placer experimentado con ella puede variar (de hecho, una sensación puede ser mayormente placentera pero conllevar también, de acuerdo con esta postura, un factor de desagrado). Es este el modo en que "all qualitative comparison of pleaures must really resolve itself into quantitative" (ibid., p. 95). Obsérvese que un planteamiento como el que Sidgwick presenta aquí no implica necesariamente que los placeres sean superiores en un sentido objetivo, dado que a lo que nos remite es a la experimentación subjetiva de estos.

[1228] Otro problema radica en cómo interpretar la indicación de que los placeres superiores no serían permutados por otros inferiores en cualquier cantidad del otro placer experimentable *por los propio jueces de la cuestión.* Aquí la clave del problema radica en el añadido que hace Mill cuando habla de la cantidad total de la experimentación de un placer "*which their nature is capable of*". Aunque muy problemática y oscura, sería tal vez posible una lectura que sobre esta base restringiese la inconmensurabilidad de los placeres al nivel del individuo que los experimenta, sin permitir que sirviese para

En segundo lugar, porque la interpretación de Schmidt-Petri parece más consistente con el resto del planteamiento de Mill. Se expondrán a continuación los motivos que pueden llevar a defender esto último.

Para empezar, cabe recordar lo que apunta Mill cuando analiza la lógica subyacente al principio de maximización de la utilidad. Indica al respecto:

> If there is any anterior principle implied it can be no other than this, that the truths of arithmetic are applicable to the valuation of happiness, as of all other measurable quantities[1229]

De este modo, parece que tiene que existir alguna medida común en tanto que haya un canon para la consideración de intereses (lo cual resulta imprescindible si la maximización de la utilidad puede ser calculada y, por tanto, constituir un criterio para la toma de decisiones morales). Y es una medida común para la valoración de la felicidad en general, no separada en dominios incomunicados de conmensurabilidad restringidos a ciertas provincias dentro de las diferentes formas de utilidad.

Una diferenciación entre placeres superiores e inferiores inconmensurables llevaría a asumir una posición perfeccionista. Todo ello aun y cuando: a) esta podría ser compatible, tal como se ha dicho arriba, con un principio maximizador de la utilidad en general que no descartase en absoluto el peso de los intereses de quienes poseyesen intereses menos significativos; y b) aunque Mill efectivamente pensase que, al menos en su momento, solo una élite podía disfrutar los disfrutes más deseables. Pero, si nos acercamos al planteamiento de Mill en *On Liberty*, nos encontramos directamente de frente con una idea que implica la negación de una posición perfeccionista como esta: la de que el único motivo por el que sería lícito

---

establecer prioridades entre la satisfacción de los intereses de distintos individuos. Esta lectura tal vez sea demasiado rebuscada, pero sin duda resultaría más armónica con el planteamiento general de Mill.

[1229] Mill, *Utilitarianism*, X 258n.

ejercer la fuerza contra un miembro de la comunidad civilizada contra su voluntad sería para impedir que este causase daño a otros.[1230] A pesar de la importancia que se da en esta obra a la educación con el objeto de que los considerados placeres superiores fuesen extendidos de manera general, el peso dado al respeto por los intereses de todos los agentes humanos imposibilita toda propuesta elitista que pudiese atropellar estos. Esta posición, como es sabido, resulta absolutamente central en esta obra. Constituye uno de los pilares sobre los que se vertebra la defensa del liberalismo de Mill. Ahora bien, una postura así solo se puede sostener si aceptamos que también los intereses de quienes no se encuentran en situación de disfrutar de placeres superiores tienen un peso que no puede ser automáticamente dejado de lado ante la presencia de intereses, poseídos por otros individuos, en disfrutar efectivamente de tales placeres superiores. Obsérvese que, de llevarse hasta sus últimas consecuencias, la idea de la primacía absoluta de la satisfacción de estos últimos tendría que implicar el sacrificio forzado, si fuese preciso, de los intereses de quienes no los poseen. La combinación del principio de la maximización de la utilidad con la idea de la inconmensurabilidad de los placeres conduciría a tal conclusión. La diferencia establecida así lo exigiría, independientemente del perjuicio que ello ocasionase (pues está claro que Mill no puede ser considerado un utilitarista negativo, de modo que tal daño no podría sobreponerse a la preeminencia referida). El hecho de que la solución por la que opte Mill sea distinta, y respete los intereses de aquellos seres humanos que no están en situación de disfrutar de los placeres superiores, muestra que la satisfacción de estos no disfruta de la prioridad normativa de un triunfo. La satisfacción del interés en disfrutar de un placer superior para Mill no justifica la frustración de los intereses en disfrutar de quienes no podrían acceder a estos. La alusión a la educación no varía este cuadro. Podríamos decir que una interpretación de los valores superiores e inferiores como inconmensurables no implicaría la discriminación de quienes no pueden disfrutar de los primeros, sino su educación para que puedan hacerlo lo antes posible. Ahora bien, obsérvese que Mill va más

[1230] Mill, John Stuart, *On Liberty*, XVIII 213-310.

allá de afirmar esto, pues sigue defendiendo la consideración de quienes no podrán nunca disfrutar tales placeres, tanto si son humanos como si no.[1231] (Más aun, no debe olvidarse que Mill hace hincapié en *On Liberty* en la necesidad de respeto por las distintas sensibilidades).[1232]

¿Cómo solucionar, pues, el problema interpretativo ante el que estamos (que sobrepasa, sin duda, la cuestión de la consideración de los animales no humanos? Una conclusión que parece plausible llegar es la siguiente. Tal y como está formulada la cuestión en el segundo capítulo de *Utilitarianism*, los defensores de la interpretación tradicional parece que llevan las de ganar. La indicación de Mill de que un poco de placer superior se impone a cualquier cantidad disfrutable de placer inferior parece conducir a una afirmación de la prioridad lexicográfica del primero y a su inconmensurabilidad. Sin embargo, cuando se contempla la obra de Mill en su conjunto se descubre que tal idea es contraria a otros planteamientos que defiende Mill con gran firmeza. Mill se opone con claridad a que los intereses de quienes no pueden disfrutar los que él considera placeres superiores sean dejados de lado para posibilitar que quienes sí están en posición de gozar de estos últimos puedan hacerlo. Si esto es así, la interpretación tradicional de lo que dice Mill sería quizás acertada con respecto a su concepción del valor en *Utilitarianism*, pero tal vez choque con la posición normativa defendida en *On Liberty*.

Hay que reconocer, en lo que a esto concierne, que una interpretación perfeccionista puede ser fácilmente inferida de modo incorrecto de la afirmación de que es mejor ser Sócrates insatisfecho que "un tonto" o un cerdo insatisfecho. Podría pensarse que esta querría indicar que el hecho en sí de ser un ser que tiene ciertas capacidades que le hacen susceptible de disfrutar de ciertos placeres sea

[1231] A este respecto puede verse en particular Mill, John Stuart, "Poulett Scrope on the Poor Laws", *Morning Chronicle*, 31 de octubre de 1846, p. 4, XXIV 923-26. En este escrito defiende Mill los intereses de los seres humanos aquejados de enfermedades mentales (que, por su condición, probablemente no llegarán nunca a poder disfrutar de los placeres cualificados) y compara su situación explícitamente con la sufrida por los animales no humanos a manos humanas, condenando ambas.

[1232] Mill, *On Liberty*, XVIII 270.

algo que otorgue a Sócrates un estatuto ontológico superior. De ser así, su vida sería más valiosa en sí misma de un modo independiente de las posibilidades reales de disfrute que tal ser tendría. Sin embargo, esta no es la posición que realmente sostendría Mill. Supongamos que Sócrates sufre toda una serie de desgracias en su vida (pongamos por caso que todos sus seres queridos fallecen y que se ve afectado por una enfermedad que le ocasiona unos dolores enormemente agudos). Podría llegar el caso en el que pueda, ante una situación como la descrita, no desear seguir viviendo. Ello aunque las capacidades que en un principio le hacían susceptible de disfrutar determinados gozos no hayan desaparecido. Sócrates sigue siendo Sócrates. Sin embargo, otros factores han entrado en juego, siendo posible que estos resulten tan significativos que lleven a Sócrates a preferir la muerte. En un caso así, el propio Sócrates no sostendría que es mejor ser el mismo insatisfecho que otro ser satisfecho, pues él mismo preferiría no ser que ser él insatisfecho. Quienes optan por el suicidio o la eutanasia (o lo harían si pudiesen) pueden haber podido estar previamente en situación de disfrutar de los placeres más inefables.[1233]

Si la posición de Mill fuese del tipo perfeccionista que hemos descrito arriba, esta objeción resultaría fatal para su planteamiento. Con todo, esta puede ser esquivada si entendemos que lo que Mill quería decir no era que el mero hecho de estar en la piel de Sócrates es mejor que la de estar en la de otros humanos o animales no humanos que no poseerían (según Mill) cierta capacidad de disfrute, sino que tal posibilidad de disfrute supone que el disfrute que experimenta Sócrates es superior al de estos últimos incluso aunque no llegue a su tope. Como se indicó arriba, esta posición puede ser cuestionada: un autor como Singer, que, como hemos visto, prioriza el valor de la vida de ciertos seres en función del tipo de

[1233] Es de hecho discutible si no podría ocurrir que todavía pudiesen disfrutar de estos en algunos casos. Podemos considerar que su situación de sufrimiento impide el goce de estos, o hace que su experiencia no pueda ser sentida con igual placer. Pero podría sostenerse otra teoría que indicase que lo que ocurre es que realmente sí pueden disfrutar de estos placeres, solo que junto a estos experimentan padecimientos que son mayores en importancia: tanto, que hacen que el cómputo final sea negativo a la hora de considerar si su vida merece la pena.

preferencias que estos tienen, ha rechazado aun así que podamos hablar de placeres superiores e inferiores.[1234] Pero, en cualquier caso, hay que indicar que no conlleva realmente los problemas que la anterior interpretación implica. Y, en lo que toca al problema que estamos tratando aquí, no niega la igual consideración de intereses que además, como vimos, Mill defiende explícitamente.[1235]

"They themselves perhaps tolerate other inequalities": el cuestionamiento de la costumbre

Cabe apuntar, para concluir, que hay otra idea en el planteamiento general del pensamiento de Mill que ayuda a derribar los principales obstáculos a los que se enfrenta la defensa de la consideración moral de los animales no humanos: el cuestionamiento crítico de aquellas situaciones en las que hay colectivos desfavorecidos (en este caso, los animales no humanos) sobre la base de la costumbre. Mill ciertamente tenía en cuenta las aportaciones que la acumulación de

[1234] Con todo, hay que hacer aquí una puntualización. Hemos visto que Singer establece realmente una diferenciación cualitativa entre preferencias de seres meramente conscientes y autoconscientes. Ahora bien, en la medida en que los placeres son interpretables en términos de satisfacción de preferencias para un planteamiento como el del utilitarismo de las preferencias, una posición como la de Mill vendría en último término a asemejarse a la de Singer, en la medida en que distinguiría entre el peso de diferentes preferencias, si bien en función de factores distintos.

[1235] Pueden citarse más ejemplos de esto. En los *Principles of Political Economy*, indica: "The reason for legal intervention in favour of children apply not less strongly to the case of those unfortunate serves and victims of the most brutal part of mankind, the lower animals" (Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy*, III 952). Y, asimismo, en toda una serie de artículos periodísticos denunciará las agresiones a los animales no humanos (véase Mill, John Stuart, "The Law of Assault", *Morning Chronicles*, 31 de mayo de 1850, p. 4, XXV 1172-76; y, en particular, "The Case of William Burn", *Morning Chronicles*, 17 de noviembre de 1846, p. 4, XXIV 952-54).

experiencia a lo largo de generaciones suponía,[1236] codificadas en gran medida en las distintas formas adoptadas por la costumbre, pero ello no fue óbice para cuestionar en profundidad la que llamó "the tyranny of opinion"[1237] en los términos más tajantes, indicando:

> The despotism of custom is everywhere the standing hindrance to human advancement, being in unceasing antagonism to that disposition to aim at something better than the customary, which is called, according to circumstances, the spirit of liberty, or that of progress or improvement.[1238]

Ciertamente, la liberación del "despotismo de la costumbre" serviría para la consecución del bienestar propio: a ello se dedica fundamentalmente la argumentación de Mill. Pero también debería ser tenida en cuenta para la búsqueda del fin de las situaciones de injusticia. Cabe a este respecto recordar lo que indica en uno de los últimos párrafos de *Utilitarianism*, que pueden resumir un argumento que ha sido esgrimido ya con anterioridad a lo largo de este trabajo:

> All social inequalities which have ceased to be considered expedient, assume the character not of simple inexpediency, but of injustice, and appear so tyrannical, that people are apt to wonder how they ever could have been tolerated; forgetful that they themselves perhaps tolerate other inequalities under an equally mistaken notion of expediency.[1239]

[1236] Mill, *On Liberty*, XVIII 262.

[1237] Ibid., XVIII 269.

[1238] Ibid., XVIII 272.

[1239] Mill, *Utilitarianism*, X 258.

7.1.3. Sidgwick

En nuestro recorrido por los clásicos del utilitarismo no podemos dejar de dar cuenta de lo dicho también al respecto por Sidgwick. Este, tras indicar que una posición utilitarista necesariamente ha de implicar la asunción de un punto de vista universalista, que tenga en cuenta los intereses de todos y todas, señalará:

> We have next to consider who the "all" are, whose happiness is to be taken into account. Are we to extend our concern to all the beings capable of pleasure and pain whose feelings are affected by our conduct? Or are we to confine our to human happpiness? The former view is the one adopted by Bentham and Mill and (one believes) by the Utilitarian school generally: and is obviously most in accordance with the universality that is characteristic of their principle. It is the Good *Universal*, interpreted and defined as 'happiness' or 'pleasure', at which Utilitarian considers it his duty to aim: and it seems arbitrary and unreasonable to exclude from the end, as so conceived, any pleasure of any sentient being.[1240]

Prevé Sidgwick una objeción al punto de vista utilitarista, a la cual se enfrenta: la idea de que el cálculo de intereses se tornaría imposible a la luz de la enorme multiplicidad de intereses implicados si tenemos en cuenta a todos los seres sintientes. Responderá Sidgwick a esta crítica de dos maneras. En primer lugar, indicará que tales problemas se encuentran ya presentes si restringimos el alcance de nuestras consideraciones a los seres humanos:

[1240] Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 414.

> Even if we limit our attention to human beings, the extent of the subjets of happiness is not yet quite determinate.[1241]

Por otra parte, señalará Sidgwick, las dificultades presentes no constituyen realmente un argumento para no dar el paso a considerar apropiadamente los intereses de los animales no humanos, pues constituiría realmente un problema mucho mayor el no tener estos en cuenta. El motivo no es otro que el hecho de que con ello no se respetaría el principio universalista previamente aceptado (lo que rompería la coherencia interna que cabría exigir a una teoría ética). Indicará así Sidgwick:

> The difficulty is at least not greater for Utilitarians than it is for any other moralists who recoil from the paradox of disregarding altogether of pleasures and pains of the brutes.[1242]

Esto no implica que en la práctica llevase a cabo Sidgwick un cuestionamiento del uso de los animales no humanos. No llegará este a asumir tales posiciones, limitado por la influencia de un contexto en el que la adopción de estas suponía un esfuerzo intelectual y personal notable.[1243] Pero su planteamiento teórico lo implica.

[1241] Ibid.

[1242] Ibid.

[1243] Véase Sidgwick, Henry, *The Elements of Politics*, Thoemmes Press, Bristol, 1996, pp. 71 y 74-75, donde considera Sidgwick a los animales no humanos como recursos disponibles para su adquisición en forma de caza en el caso de aquellos que viven libres o susceptibles de explotación en el de los que viven en cautividad.

7.1.4. Singer

El tratamiento de la cuestión desde una perspectiva utilitarista en la actualidad ha tenido su representante más notable probablemente en la figura de Peter Singer. Este ha sido, sin lugar a dudas, el autor más influyente de todos cuantos han tratado el tema en la actualidad. De hecho, la publicación en 1975 de su obra *Liberación animal*,[1244] que fue la que le ha hecho el filósofo quizás más conocido de la actualidad, ha sido considerada como uno de los hitos en el surgimiento del interés sobre la ética y los animales a finales del siglo pasado. Una parte fundamental del éxito de este libro se debe al hecho de que este está escrito no en términos especializados y con una explicación técnica y pormenorizada de los argumentos en él incluidos, sino con el objetivo de ser una obra de divulgación general. Por este motivo, la posición mantenida por Singer con respecto a la cuestión no se limitará a lo manifestado en este libro (ni se adecuará exactamente a ello). Si bien no ha escrito con posterioridad Singer otra obra dedicada a la exposición en mayor profundidad de su posición acerca de la discriminación de los animales, esta puede ser encontrada en otros lugares, fundamentalmente en su *Ética Práctica*. Por todo esto, en la presentación que se realizará aquí del planteamiento de Singer se distinguirán las posiciones que se presenten en *Liberación animal* y las que se expongan en otros lugares. Comprobaremos que en toda una serie de puntos importantes lo que diga en un texto confirmará lo que señale en otro, pero no necesariamente en todos. Veremos al final las puntualizaciones que resultan precisas para entender los posibles puntos de discordancia y para poder así concluir cuál es la posición que en último término asume Singer desde un utilitarismo de las preferencias.

[1244] El título del libro en la edición española es *Liberación animal* (y no *Liberación Animal*), si bien Singer se refiere en el libro repetidamente al "Movimiento de Liberación Animal", con mayúsculas.

7.1.4.1. El principio de igual consideración

Un principio básico sobre el que descansa el planteamiento de Singer será la de que la consideración de intereses en una decisión moral ha de ser independiente de la identidad de sus poseedores. En palabras del propio Singer en *Liberación animal*:

> 1) La esencia del principio de igual consideración de los intereses consiste en que en nuestras deliberaciones morales asignamos igual peso a los intereses semejantes de todos aquellos a quienes nuestras acciones afectan. Esto significa que si los únicos que han de ser afectados por un acto posible son X y Y, y que si X tiene que perder más de lo que Y tiene que ganar, es mejor no realizar el acto [...] A lo que el principio, en realidad, se reduce es la lo siguiente: un interés es un interés, sea de quién fuere.[1245]
>
> 2) La razón que me lleva a considerarlo así es la siguiente. Al aceptar que los juicios éticos deben ser formulados desde un punto de vista universal, estoy aceptando que mis propios intereses no pueden, por el solo hecho de que son *mis* intereses, contar más que los intereses de cualquier otro.[1246]

Vemos así que Singer ha sido muy claro al insistir en que la consideración igualitaria de intereses se encuentra en la base de su posición. En otras obras en las que explica más en detalle cuestiones normativas, explica el modo en que al hacer así obra en consonancia con lo que la teoría utilitarista afirma. El utilitarismo prohibe en este punto cualquier otra posición que no asuma una perspectiva igualitaria. Dice Singer al respecto:

[1245] Singer, *Liberación animal*, p. 33.

[1246] Ibid., 24.

> I question whether any moral theory that rejects [el principio de consideración igualitaria] deserves the name 'utilitarianism'.[1247]

El utilitarianismo se encuentra comprometido con la maximización de la utilidad, lo cual se consigue mediante la satisfacción de los intereses implicados en cada caso. No considerar ciertos intereses significaría no maximizar la utilidad total. Por tanto, una posición como esta iría contra el propio espíritu de esta teoría, así como contra los principios que lo definen.

> It would be a version of utilitarianism only in the sense that it combined the essential utilitarian idea with another principle restricting the application of that idea.[1248]

En relación a esto cabe hacer dos anotaciones para dejar claro que el utilitarismo necesariamente implica la consideración igualitaria universal.

i) A falta de otros principios moralmente relevantes que lo modifiquen, el igualitarismo implica igualitarismo para todos los seres con intereses

En este punto, ha habido teóricos, como Roger Fjellström, que han negado que la asunción de un planteamiento igualistarista implique razón alguna para su extensión más allá de la especie humana.[1249] Un planteamiento así ha de ser claramente dejado de lado. En realidad, una forma de presentar la cuestión como la de Fjellström muestra ya de partida una falta de comprensión fundamental de lo que significa la igualdad. Son en realidad quienes defienden tales posiciones

[1247] Singer, "A Response", p. 295.

[1248] Ibid.

[1249] Fjellström, Roger, "Equality Does Not Entail Equality across Species", *Environmental Ethics*, 24, 2002, 339-52.

quienes deben probar que tales excepciones han de ser admitidas, sea en el caso de los animales no humanos, de la gente con el pelo rojo o de cualquier otro grupo. Si afirmamos que estamos a favor de la igualdad, entonces la igualdad ha de ser necesariamente el punto de partida por defecto. En ausencia de otros principios, de la afirmación de un principio se sigue su universalidad, no su aplicación parcial. Para que un principio no sea universalmente aplicable es preciso introducir otro principio que limite su aplicación. Esto pone la carga de la prueba del lado de quienes se oponen a su aplicación universal, pues para oponerse a esta han de presentar un segundo principio que impida esta. El supuesto en el que se basa la aplicación universal por defecto de un principio no constituye un postulado ético que los críticos del especismo hayan buscado introducir, sino un principio básico para todo discurso, no ya en el ámbito de la filosofía moral, sino de forma general.

ii) La consideración ecuánime de intereses (no el resultado final igualitario) se deriva del principio de maximización de la utilidad

En este momento cabe introducir un apunte crítico, pero no contra la defensa de la consideración equitativa de intereses dentro de la teoría utilitarista, sino contra la idea de que un principio extra sea añadido al de la maximización de la utilidad para que tal consideración igualitaria tenga lugar. Será necesario explicar qué quiere decir esto. Para ello resulta preciso dar un pequeño rodeo, explicando previamente una problemática a la que se enfrentan las teorías éticas normativas, entre ellas la utilitarista.

Una objeción que se plantea comúnmente al utilitarismo consiste en afirmar que puede dar lugar a situaciones enormemente injustas, pues la maximización de la utilidad podría darse maximizando el bienestar de una minoría a costa de una mayoría que saldría perjudicada (examinaremos esto más en detalle más adelante). El problema aquí planteado puede ser respondido desde el utilitarismo mediante la alusión al principio de la utilidad decreciente, que nos recuerda que cuanto más desfavorable es la situación en la que nos encontramos, más notable se vuelve el

acrecimiento de nuestro bienestar que un aumento en los recursos empleados para mejorar este consigue. Este principio permitiría que el balance tendiese normalmente a igualarse. Ahora bien, habrá momentos en los que esto no sea así, y la maximización implique aumentar la desigualdad. Podemos oponernos a esto mediante la introducción de un principio igualitarista a mayores del de la maximización de la utilidad.[1250] Este principio establecería que, junto a la maximización de la utilidad, sería igualmente importante su distribución equitativa. Singer, sin embargo, se manifiesta contrario a la introducción de tal principio a igualitarista a mayores que conduciría a distribuir igualitariamente el valor existente incluso de formas que redujesen la utilidad general total resultante. Pone un ejemplo para cuestionar tal planteamiento.[1251] Imaginemos, dice, que tenemos que atender a dos mujeres heridas: una que ha perdido una pierna, y que de no ser atendida inmediatamente perderá un dedo de la otra; y otra que sin atención médica perderá una pierna. Una acción guiada por la pura búsqueda de una situación igualitaria primaría la atención a la primera de las víctimas, que ya habría perdido una pierna. Sin embargo, parece claro que la pérdida de otra pierna por parte de la segunda es mucho más relevante que la del dedo que puede sufrir aquella. De ahí

[1250] El igualitarismo es la posición que asume un principio igualador de los beneficios resultantes para las distintas entidades susceptibles de ser receptoras de valor. La acepción en función de la que ciertos autores como Temkin utilizan este término sería muy amplia, pues posibilita que el igualitarismo sea entendido en términos ya de reducción de la desigualdad con quienes están peor, ya de reducción de las diferencias agregadas con respecto a un determinado patrón de igualdad, ya de reducción de tales diferencias agregadas conforme a un baremo ponderado que diese prioridad (aunque no léxica, esto es, no absoluta) a quienes se encuentran en la peor situación (véase Temkin, Larry, *Inequality*, Oxford University Press, Oxford, 1993). En un sentido más estricto, el igualitarismo defendería simplemente la reducción de las diferencias de desigualdad agregadas. En esta investigación, como ya se ha dicho anteriormente, se utiliza el término "igualitario" para nombrar algo distinto del igualitarismo, esto es, para caracterizar aquellas posiciones que no aceptan ninguna clase de discriminación.

[1251] Singer, *Ética práctica*, 2ª ed., pp. 19-20.

que Singer opte aquí por salvar la pierna de esta última víctima, aun a pesar de hacer mayor la diferencia previa entre ambas mujeres. Podemos así entender que indique Singer:

> The frequently made suggestion that pure utilitarianism ought to be modified by some principle of fairness that requires us to give more weight to the interests of those who would otherwise be worse off, I shall say that in my view no such extra weighting is necessary. Utilitarianism is fair because it gives the same weight to the same interests, no matter whose interests they may be. If I had to choose the fundamental ethical principles to govern a society, without knowing what position I would occupy in that society, I would choose the principle of utility, because that would maximize my expected welfare. In making this choice, I would know that when it comes to justice in distribution, utilitarianism will in practice lead to a strongly egalitarian outcome because of the principle of marginal utility.[1252]

Por otra parte, podría también decirse a este respecto que una crítica de este segundo tipo resultaría mucho más problemática. Muchos y muchas la rechazarán, dado el modo en que puede ser perfectamente utilizada para intentar legitimar políticas que privilegien a quienes ya se encuentren en una situación más favorecida. Quienes piensen esto sostendrán que una situación en la que dos individuos disfrutan de un bienestar de, digamos, 140 cada uno, es mejor que otra en la que uno goce de un bienestar de 200 y el otro de 100. Y concluirán lo mismo cuando en lugar de individuos aislados hablemos de grupos o sociedades.[1253]

[1252] Singer, "A Response", pp. 289-90.

[1253] De todos modos, no ha de olvidarse que el principio igualitarista distributivo podría tomar prioridad sobre el de la maximización de la utilidad o ir subordinado a este. Optaríamos por lo primero si aceptásemos renunciar a algún aumento en la utilidad total a favor de un reparto más igualitario de esta. Y a favor de lo segundo si indicásemos que,

Asimismo, podrán responder que su solución en el ejemplo presentado por Singer podría perfectamente coincidir con la del australiano, pues no defenderán que la igualdad sea el único principio a tener en cuenta, sino que debería ser un principio a combinar con el de la maximización de las preferencias.[1254]

Pues bien, una vez que ya tenemos una cierta familiaridad con este problema podemos dar cuenta de una confusión que surge en ocasiones en relación a él. Lo haremos de la mano de Sidgwick. Este, al enfrentarse a la dificultad que acabamos de examinar, va a afirmar lo siguiente:

> The utilitarian formula seems to supply no answer to this question: at least we have supplement the principle of seeking the greatest happiness of the whole before some principle of just or right distribution of this happiness. The principle which most Utilitarians have either tacitly of expressly adopted is that of pure equality – as given in Bentham's formula "everybody to count for one, and nobody more than one". [1255]

De este modo, vemos que, como respuesta a la objeción que acabamos de presentar, plantea Sidgwick que quienes defiendan una posición utilitarista tendrían que asumir un segundo principio universalista a combinar con el de la

---

siempre que estuviésemos ante una igual suma de felicidad y sufrimiento, sería mejor si esta estuviese distribuída igualitariamente.

[1254] Obsérvese que, sin una combinación con un principio maximizador general, la conclusión que rechaza Singer sería inferida no ya de un planteamiento puramente igualitarista, sino también desde planteamientos prioritaristas que defendiesen que, más que buscar una situación igualitaria (lo que podría implicar empeorar la situación de quienes se encuentran mejor), lo que habría que hacer es priorizar la atención a quienes están en la peor situación (véase por ejemplo Nagel, Thomas, *Equality and Priority*, Oxford University Press, New York, 1991; Parfit, Derek, *Equality or Priority?*, University of Kansas, Kansas, 1995; Temkin, *Inequality*).

[1255] Sidgwick, *The Methods of Ethics*, pp. 416-17.

maximización de la utilidad (de acuerdo con lo que indicamos algo más arriba al dar cuenta de la aportación de este autor a la cuestión).

Ahora bien, hay que indicar que, en realidad, en este punto Sidgwick está mezclando dos principios que deberían ser considerados de manera separada. La idea que parece querer poner de manifiesto Sidgwick es la de la necesidad de un principio igualitarista como el rechazado arriba por Singer. Sin embargo, lo hace apelando al que más bien sería el principio de igual consideración. Ahora bien, este es un principio distinto del que tendríamos que asumir para que los resultados finales a los que llegásemos fuesen igualitarios en el reparto de valor. Conlleva únicamente que intereses igualmente importantes han de ser igualmente considerados independientemente de quien sea su posesor. Pero no implica que el resultado haya de ser un reparto igualitario final de recursos o bienestar: la consideración igualitaria de intereses puede tender a este, pero puede también determinar un resultado distinto.

De manera que con lo que nos encontramos es con que el utilitarismo toma como punto de inicio una consideración igualitaria por la propia lógica del principio en que descansa, pero ello no conlleva necesariamente la asunción de un principio igualitarista en lo relativo a la distribución final, pese a que no plantee distinciones de partida.[1256]

Ahora bien, a este respecto podríamos pensar que en realidad en este punto el utilitarismo precisa de la asunción de los siguientes dos principios para prescribir que se dé una consideración igualitaria de intereses: *deberemos intentar satisfacer el máximo número posible de intereses* (primer principio), *teniendo en cuenta que* los *intereses de todos y cada uno deben tener el mismo peso* (segundo principio). Sin embargo, tal asunción no sería acertada. Si simplemente afirmásemos que

[1256] Entre quienes han criticado este aspecto del utilitarismo cabría destacar a Amartya Sen, (véase Sen, Amartya, "Utilitarianism and Welfarism", *Journal of Philosophy*, 76, 1979, 463-89; y *On Economic Inequality*, Clarendon Press, Oxford, 1997, en particular p. 16 y p. 111). Aun así, Sen no deja de apuntar el hecho de que efectivamente esta teoría partiría de una base igualitaria en el sentido de igual consideración (véase Sen, Amartya, *Inequality Reexamined*, Russell Sage Foundation, New York, 1992, pp. 13-14).

nuestra meta debería ser maximizar la satisfacción de intereses, no necesitaríamos incluir un principio extra para indicar que todos los intereses deberían contar lo mismo. Parece que más bien han de ser quienes argumentan contra la consideración igualitaria quienes deben probar el motivo por el que ello debería ser así. Si la meta es maximizar la utilidad, dar prioridad a ciertos intereses es algo que no puede ser permitido. La razón es que hacerlo deformaría el resultado final, y esto iría en contradicción con el criterio anterior de la maximización. Por supuesto, podemos defender un principio que ordene la maximización de la satisfacción de los intereses de los miembros de un cierto grupo en particular. Pero tal posición deberá entonces afirmar explícitamente que su meta no es maximizar la utilidad, sino maximizar cierta utilidad en particular. Si no, la posición a asumir por defecto es que todos los intereses han de contar por igual.

En realidad, esta confusión es más grave de lo que parece, pues con la asunción de un principio a mayores estaríamos abandonando la que en rigor sería una posición utilitarista (aun cuando pudiésemos tal vez mantener un planteamiento encuadrable dentro de una suerte de tradición[1257] o pensamiento de inspiración utilitarista).[1258] Esto sí ocurriría, en cambio, si asumiésemos un punto de vista a

[1257] Podría decirse, por otra parte, que en el plano político si hablamos de tradición más bien habría que asignar tal término al liberalismo y encuadrar al utilitarismo como una de sus corrientes principales. Con todo, hay que considerar por otra parte que sería perfectamente posible basar sobre una ética utilitarista un planteamiento de tipo diferente, de carácter socialista.

[1258] Aquí entraríamos en la cuestión de qué es lo que hemos de denotar al emplear el término "utilitarismo". Hablando con rigor, la teoría utilitarista vendría definida en función del principio de la maximización de la utilidad total. Aquellas posiciones que incluyesen otros principios además de este combinarían el utilitarismo con otras ideas, pero ya no serían, en un sentido estricto, utilitaristas. En ocasiones se dan, a pesar de esto, caracterizaciones más laxas en el plano de la historia de las ideas, al ser en este los requerimientos conceptuales diferentes de los que necesitaríamos en ética normativa. Así, se considerarían utilitaristas posiciones que incluirían otros principios a mayores del de la maximización de la utilidad, y que, de hecho, podrían limitar esta (esto se ve, por ejemplo,

mayores del de la maximización de la utilidad como por ejemplo, un principio igualitarista o prioritarista, que busque distribuciones igualitarias aun sacrificando la suma agregada de bienestar). Pero no si aceptamos el principio de igual consideración, implícito en el de maximización. Podemos, por lo tanto, defender que no es exacto indicar que Singer (y la teoría utilitarista en general) asume la maximización de la utilidad y la consideración equitativa como dos principios. En realidad, simplemente necesita asumir el primero de ellos. El segundo se ve automáticamente derivado de él (a no ser que otro principio extra contrariando el anterior fuese aceptado, con lo que también abandonaríamos una posición utilitarista). El principio de igual consideración es una máxima implícita en el de la maximización de la utilidad. No es un principio que haya que añadir a mayores.

Es de interés apuntar a este respecto que la confusión doble en la que incurre Sidgwick en este punto es evitada parcialmente por Mill y por Singer. Ahora bien, ocurre que cada uno de ellos esquiva solo uno de los dos factores de la confusión. Como hemos visto más arriba, Singer traza una distinción muy clara entre el principio de igual consideración y el distributivo de la nivelación igualitaria de utilidad (el ejemplo de las mujeres cuyas piernas son dañadas lo muestra sin dar lugar a duda alguna). Con todo, distingue entre la igual consideración y el principio de la maximización de la utilidad (al menos conceptualmente, aunque en términos prácticos asume que van juntos). A su vez en las últimas páginas de *Utilitarianism*, al final del capítulo que lleva por nombre "On the Connection between Justice and Utility", Mill viene a identificar los dos principios igualitaristas,[1259] si bien las

cuando se plantea si autores como Mill son utilitaristas). La cuestión de hasta qué punto esta ambigüedad terminológica es positiva o más bien negativa excede la intención de esta investigación, si bien parece que, si hemos de emplear una terminología exacta, la primera de las acepciones indicadas parece la más conveniente.

[1259] De aquí surge un problema que ha sido motivo de crítica por parte de H.L.A. Hart a Mill. Este surge cuando Mill apunta que la igualdad en el trato habrá de hacerse valer "except when some recognised social expediency requires the reverse" (Mill, *Utilitarianism*, X 258). Las dificultades de Hart surgen dada la comprensión de la igualdad de trato como igual consideración de intereses, lectura a la que de algún modo llevan los

consideraciones que introduce son más desarrolladas que las de Sidgwick (planteando la pluralidad de los condicionantes que entran en juego en la definición de equidad).[1260] Pero apunta la asunción del principio de igual consideración que la maximización de la utilidad implica. Escribe Mill:

> Bentham's dictum, "everybody to count for one, nobody for more than one," might be written under the principle of utility as an explanatory commentary.[1261]

---

comentarios que previamente realiza Mill sobre igual consideración y el principio de la utilidad (Hart, *Essays on Bentham*, pp. 99-100). De ser esta lectura la correcta, habría que apuntar que, conforme al principio de la utilidad, no habría motivo de ventaja social alguno que llevase a no tener en cuenta ciertos intereses (lo que podría ocurrir, más bien, sería que estos podrían ser descartados al chocar con intereses mucho más significativos). Ahora bien, cabría pensar, en otro sentido, que Mill no habla aquí de igual consideración del peso de todos los intereses, sino de distribución de utilidad. (La lectura del pasaje por sí mismo, independientemente de los pasajes anteriores de este capítulo, invita a tal interpretación). De ser así, el parágrafo evitaría los problemas señalados. Ahora bien, ello implicaría la introducción de un principio igualitarista a mayores del de la igual consideración. De hecho, Martín Diego Farrell ha sostenido que Mill defendería realmente este principio igualitarista no derivado de la utilidad basándose en la lectura de otras obras (fundamentalmente, Mill, John Stuart, *The Subjection of Women*, XXI 259-340), aun defendiendo que ello no debería llevar a considerar a Mill como un no utilitarista –no porque adopte una definición de utilitarismo ampliada al modo arriba indicado, sino al valorar la intención con la que Mill habría operado– (véase Farrell, Martín Diego, "Algunas ideas no utilitaristas en textos de John Stuart Mill", *Télos*, 11, 2002, 57-72). Quizás de todo esto podría concluirse que Mill recomendaría atender a la utilidad marginal decreciente como una razón para defender medidas igualitarias, pero con algunas excepciones.

[1260] Véase Mill, *Utilitarianism*, X 257-58 (sobre la identificación de los principios) y X 243-44 (sobre los problemas ligados a la idea de equidad).

[1261] Ibid., X 257.

Y continúa diciendo (en respuesta a las opiniones de Spencer, que también había diferenciado de la maximización de la utilidad la igual consideración):

> This implication, in the first principle of the utilitarian scheme, of a perfect impartiality between persons, is regarded by Mr. Herbert Spencer [...] as a disproof of the pretensions of utility to be a sufficient guide to right; since (he says) the principle of utility presupposes the anterior principle, that everybody has an equal right to happiness. It may be more correctly described as supposing that equal amounts of happiness are equally desirable, whether felt by the same or by different persons. This, however, is not a *pre*-supposition; not a premise needful to support the principle of utility, but the very principle itself; for what is the principle of utility, if it be not that "happiness" and "desirable" are synonymous terms?" [1262]

De este modo, habrá que decir que el principio de la maximización de la utilidad, más que necesitar a mayores de la justificación de la igual consideración, la implica él mismo.

7.1.4.2. Diferencias relevantes y no relevantes: la crítica de la discriminación arbitraria

Desde el momento en que parte del principio de igual consideración, Singer va a considerar repudiables las distintas formas de discriminación. Tomará el

[1262] Ibid., X 248n. En este punto continúa Mill escribiendo las líneas que precisamente han sido citadas más arriba al referir su defensa del agregacionismo, cuando indicaba que el único principio anterior presupuesto por el de la utilidad era el de la aplicabilidad de la aritmética a la evaluación de la felicidad (ibid).

australiano los ejemplos del racismo y el sexismo. Estos casos de discriminación serán condenables precisamente por el motivo citado: por apelar a características *irrelevantes* a la hora de juzgar la importancia moral de un individuo. Ilustra esto Singer de un modo interesante. Lo hace refiriéndose al hecho de que históricamente tales posiciones fueron defendidas apelando a las supuestas diferencias existentes entre las capacidades intelectuales de los individuos de distinto sexo o color de piel. Sabemos que los argumentos de este tipo, apunta este autor, han sido ya finalmente rebatidos, y que hoy es asumido que las supuestas diferencias entre las capacidades de quienes tradicionalmente eran clasificados como pertenecientes a distintas "razas" solo existían en las mentes de algunos defensores del racismo. Ahora bien, afirma Singer, aun en el caso hipotético de que hubiesen sido ciertas las aseveraciones de esta clase, continuaría siendo igualmente inaceptable seguir manteniendo una discriminación moral sobre su base. Para que las cosas fuesen de otra manera, y el racismo y sexismo pudiesen ser fundamentados de manera legítima apelando a las capacidades intelectuales, tendríamos que demostrar que la inteligencia es una capacidad relevante a la hora de juzgar moralmente el trato merecido por alguien. Y si lo hacemos, dirá el australiano, estaremos rompiendo de raíz con la idea de que los humanos deben ser tratados de modo igualitario. (Introduce Singer aquí el argumento de la superposición de especies, que hemos visto ya extensamente con anterioridad). Así, mediante su apelación al caso del racismo, quiere mostrar el australiano la irrelevancia moral de las capacidades comúnmente invocadas para defender el especismo. Una vez conseguido esto podrá pasar a aplicar sus resultados a otros casos donde los sujetos cuya consideración moral sea puesta en cuestión sean animales no humanos.

De este modo, queda ya establecido que solo las diferenciaciones moralmente pertinentes van a poder ser tomadas como baremo para los juicios morales. Ni el color de la piel ni el sexo ni la especie pueden servir ya como un criterio moral válido. Las particularidades concretas de cada discriminación no anulan ni matizan el hecho de que tanto el sexismo como el racismo o el especismo implican la discriminación de determinados sujetos por el mero hecho de no pertenecer a un

determinado colectivo (en el primer caso, el de los varones, en el segundo, el de los humanos).

7.1.4.3. La capacidad de sufrir y disfrutar como criterio de relevancia moral

De este modo, resulta injustificable una toma de partido favorable a un individuo sobre otro basándose en la especie a que pertenece cada cual. Ahora bien, ¿cuál será el criterio para saber si alguien debe ser tenido en cuenta?

De acuerdo con la posición igualitaria adoptada por Singer, desde el momento en que todo lo que importa para ser considerable es tener intereses, todos aquellos y aquellas que puedan sentir bienestar y malestar habrán de ser susceptibles de ser objeto de consideración en nuestras decisiones morales. En *Liberación animal*, Singer planteará la cuestión como sigue:

> La capacidad de sufrir –o, con más rigor, de sufrir y/o gozar el ser feliz– no es una característica más, como la capacidad para el lenguaje [...] La capacidad de sufrir y disfrutar es un requisito para tener cualquier otro interés, una condición que tiene que satisfacerse antes de que podamos hablar con sentido de intereses [...] si un ser sufre, no puede haber justificación moral alguna para negarse la tener en cuenta este sufrimiento. Al margen de la naturaleza del ser, el principio de igualdad exige que –en la medida en que se puedan hacer comparaciones *grosso modo*– su sufrimiento cuente tanto como el sufrimiento de cualquier otro ser. [1263]

De este modo, el criterio de inclusión en la esfera moral queda claro: esta se encuentra delimitada por la capacidad de tener experiencias positivas y negativas, y por nada más. Cualquier otro criterio distinto resultará improcedente a la hora de

[1263] Singer, *Liberación animal*, p. 43.

establecer quién habrá de ser considerable moralmente. Así, todo ente susceptible, en mayor o menor medida, de padecer o gozar habrá de ser tenido en cuenta. E, inversamente, las entidades que carezcan de tal posibilidad careceran también de la necesidad de ser consideradas moralmente. Ello es así por que un ente que no pueda tener experiencias positivas o negativas no tiene interés alguno por que lo beneficiemos o perjudiquemos. Nos habrá de importar, por tanto, únicamente de manera derivada, conforme al modo en que su trato pueda condicionar los intereses de los seres que sufren y/o disfrutan.

7.1.4.4. Ponderando sufrimiento y bienestar

De esta manera, en caso de conflicto de intereses, habrá que valorar por igual aquellos gozos y sufrimientos que resulten equivalentes (tras ser comparada su intensidad, duración, etc.). Para ilustrarnos cómo debemos entender esto, nos plantea Singer el ejemplo de una palmada dada en la nalga de un niño y de un caballo. Si esta es propinada con la misma intensidad, parece claro que el primero saldrá más dañado, al ser más débil y sensible. Pero ¿qué es lo que ocurrirá si el caballo es golpeado de forma que el dolor padecido por él resulta equivalente al sufrido por el niño? Nos dice a este respecto Singer:

> Tiene que haber algún tipo de golpe –no sé exactamente cuál, pero quizá uno asestado con un palo grueso– que cause al caballo tanto dolor como el que sentiría un niño al que golpeásemos con la mano. Esto es lo que quiero decir cuando me refiero a la "la misma intensidad de dolor", y si nos parece mal causar ese dolor a un bebé sin ninguna razón convincente, entonces (a no ser que seamos especistas) nos tendrá que parecer igual de mal infligir el mismo dolor a un caballo sin motivo alguno.[1264]

[1264] Ibid., 51.

De este modo, nos encontramos con que dos golpes como los descritos constituirán un mal equivalente y deberán, por tanto, contar lo mismo en el cómputo moral. Cuando estamos frente a placeres o sufrimientos equivalentes, estos han de tener la misma importancia al margen de cuál sea la identidad de sus poseedores.

Queda claro, por lo tanto, que ni la mera pertenencia a un determinado grupo ni la posesión de determinadas capacidades no relevantes a la hora de sufrir o disfrutar justifica una diferenciación moral. Con esto se muestra que el especismo no va a poder resultar defendible. Todo ser con intereses será considerable al margen de la especie a la que pertenezca.

7.1.4.5. Considerando las preferencias: la posición de Singer en último término

La exposición de la cuestión que hemos seguido hasta aquí a manos de Singer iría en concordancia con lo que una posición utilitarista clásica prescribiría. Esto sería así tanto en la concepción de lo bueno (trazada con placer y sufrimiento como referencia) como en la de lo correcto (con la maximización de la totalidad de intereses en mente). Con todo, habrá que introducir aquí una serie de puntualizaciones al respecto, pues no será esta la posición que asuma Singer, ni en *Liberación animal* ni en sus obras más desarrolladas. Lo veremos a continuación.

i) La argumentación de Singer en Liberación animal

Se ha indicado ya que esta no constituye una obra en la que Singer plasme en detalle su posición teórica. No es un libro académico escrito en términos especializados, sino un trabajo de divulgación, que busca ser de fácil lectura, destinada al público general. Esto es lo que explica en parte el gran éxito y la difusión que la obra ha tenido. Pero, por otra parte, es algo que ha llevado a Singer a renunciar a exponer en toda su extensión su posición filosófica en este texto (esta

puede ser encontrada en otras obras como las citadas más arriba). Busca así huír en la medida de lo posible de tomas de partido controvertidas que no estén relacionadas directamente con la cuestión tratada, presentando sus argumentos con la máxima simplicidad. Singer indica esto de modo claro, señalando:

> In *Animal Liberation* and 'Famine, affluence and morality', I wanted to appeal to the widest possible audience, and so I sought to construct arguments based on considerations that most people would accept.[1265]

Por ello, como Singer ha explicado, sus argumentos en este libro tampoco tendrían por qué ser necesariamente los que serían dados desde un punto de vista utilitarista. En *Liberación animal* tal posición no está explícitamente planteada. El propio Singer lo expresa así:

> 1) I have, on several occasions, chosen not to argue from an explicitly utilitarian base.[1266]

> 2) The text of *Animal Liberation* is not utilitarian. It was specifically intended to appeal to readers who were concerned about equality, or justice, or fairness, irrespective of the precise nature of their commitment.[1267]

El interés de Singer en *Liberación animal* es convencer al público general, no especializado, y lograr por parte de este la asunción de ciertas consecuencias en lo tocante a nuestra relación con los animales no humanos. Una argumentación utilitarista en profundidad puede requerir un cierto esfuerzo de comprensión, así como compromisos teóricos. Asume así Singer una estrategia diferente,

[1265] Singer, "A Response", p. 292.

[1266] Ibid.

[1267] Ibid., p. 283.

presentando un argumento que el público no versado en filosofía pueda seguir con facilidad. Esto puede verse de manera bastante clara al aproximarnos al propio texto. Si a ellos sumamos las declaraciones del propio Singer al respecto, parece que la conclusión debe ser manifiesta. Gaverick Matheny ha distinguido así, entre el enfoque utilitarista de *Ética práctica* y el de la "moralidad del sentido común" de *Liberación animal*.[1268] Renzo Llorente ha sostenido asimismo que el principio normativo en el que tal argumentación se basaría sería el de no-maleficencia.[1269] Parece que la lectura de la obra muestra la corrección de este diagnóstico siempre que se permita incluir los dos apuntes siguientes:

a) *La estrategia de la apelación a los casos humanos*. Singer hace descansar su argumento en presupuestos fácilmente asumidos por sus potenciales lectores, y es así donde la apelación a la no-maleficencia se hace valer. Ahora bien, hay otras dos ideas que ocupan un lugar central en la argumentación del primer capítulo de la obra (que será el eje sobre el que el resto de ella gravite). a) La primera: la necesidad de consistencia. Esta no implica ningún compromiso más allá de los relativos a las condiciones del discurso, ni, por tanto, con ninguna posición normativa concreta. Tampoco es preciso tener una formación en filosofía para aceptar tal principio. Es a esto a lo que se refiere Singer cuando apela a lo que describe como "equality, or justice, or fairness, irrespective of the precise nature of their commitment". b) La segunda: la asunción de partida de que todos los humanos han de ser considerados. Juegan aquí un papel importante en su estrategia persuasiva su alusión al ejemplo del racismo y el sexismo y el argumento de la

[1268] Matheny, Gaverick, "Utilitarianism and Animals", in Singer, Peter, *In Defense of Animals: The Second Wave*, Blackwell, Malden, 2006, 13-25, p. 25.

[1269] Llorente, Renzo, "Los fundamentos normativos de *Liberación animal* de Peter Singer", comunicación presentada en el Seminario "Ciencia y tecnología para una sociedad sostenible", CSIC/ISTAS, Madrid, 25 de abril de 2006.

superposición de especies (del que Singer no asume una versión categórica en su teoría, pero sí en el diseño práctico de su estrategia).[1270]

b) *Utilitarismo como horizonte por defecto*. Como resulta lógico, Singer utiliza una argumentación en el modo indicado arriba siempre y cuando lo derivado vaya en total consonancia con las posiciones utilitaristas que asume.[1271] Así, cabe decir, en primer lugar, que la concepción del valor que se adopta en *Liberación animal* como el marco de fondo sobre el que formularía su apelación a la no-maleficencia es la que asume el utilitarismo. Se asume a lo largo de la obra que lo valioso es la felicidad y lo desvalioso el sufrimiento (y no, por ejemplo, la conducta virtuosa frente a la contraria a la virtud). Y esto ocurre también, aunque de modo mucho menos explícito, en lo relativo a la concepción de lo correcto. La argumentación desarrollada en *Liberación animal* descansa en principios como la no-maleficencia, la consistencia y la idea de igualdad humana en la medida en que estos son suficientes para dar a las distintas cuestiones tratadas una solución coincidente con la que se derivaría del planteamiento –utilitarista– sostenido por Singer. Esto es así porque se busca limitar al máximo, en esta obra, el recurso a principios controvertidos, pero no eliminarlo por completo, para hacer uso de ellos cuando resulte preciso. Así, el consecuencialismo no es explicitado como tal ante

[1270] El diseño de la argumentación básica de *Liberación animal* en base al supuesto de la igualdad humana como una idea que el público potencial lector difícilmente rechazaría se muestra en algún momento de la obra en la estrecha ligazón de la alusión a la capacidad de sufrir y disfrutar y la salvaguarda de los intereses de todos los humanos; y ha sido reconocido como tal por Singer (Singer, Peter, "Ethics and Animals", conferencia impartida el 5 de junio de 2003 en el Seminario de la Cátedra Ferrater Mora de Pensamiento Contemporáneo "Ethics: A Utilitarian Approach", Girona, 2-13 de junio de 2003). No obstante, esto no aparece explicitado como tal en el propio texto.

[1271] Una muestra de esto la constituye el hecho de que, como hemos podido ver, una presentación del argumento utilitarista de Singer para rebatir el antropocentrismo puede llevarse a cabo de manera fiel incluyendo explicaciones y hasta pasajes tomados no solo de obras como *Ética práctica*, sino también de *Liberación animal*.

otras concepciones alternativas, pero es asumido implícitamente. Sí se problematiza (de hecho ello constituye un tema central en *Liberación animal*) la concepción de lo bueno como utilidad –aunque no emplee Singer esta terminología–. Hasta aquí estamos ante dos directrices normativas que el principio de no-maleficencia puede asumir sin demasiadas controversias. Ahora bien, en la mayor parte del texto se obvia hacer alusión explícita al otro elemento fundamental del utilitarismo: el agregacionismo. Este resulta quizás el más controvertido de cuantos asume el utilitarismo, de forma que puede afirmarse que muchos de quienes acepten lo prescrito por el principio de no-maleficencia encontrarán problemática su aceptación. Resulta una idea que no se ve implicada por este principio. Si Singer no fuese en *Liberación animal* más allá de lo prescrito por la apelación a la no-maleficencia habría de permanecer imparcial ante aquellos problemas que implican un posicionamiento a favor o en contra del agregacionismo. Sin embargo, Singer obra de forma distinta. La premisa agregacionista se hace explícita en *Liberación animal* allí donde los principios anteriormente citados dejan alguna laguna abierta a distintas interpretaciones (de modo que fuese posible derivar de ellos tanto una posición agregacionista como una que no lo fuese). Los puntos concretos en los que esto puede apreciarse son dos: i) cuando enfoca la cuestión de la muerte (momento en el que –en la segunda edición– asume la posición que previamente había expuesto en *Ética práctica*, que, como vimos, descansa en toda una serie de ideas vinculadas con claridad a una filosofía moral como la del utilitarismo);[1272] y ii) cuando se plantea Singer si sería legítimo en alguna circunstancia utilizar animales no humanos (algo que admite en aquellos casos en los que los beneficios superen los costes).[1273]

Junto a lo arriba dicho, es importante no perder de vista que *Liberación animal* es un libro en el que la intención del autor se encuentra guiada por un punto de vista utilitarista, aun siendo de un modo no manifiesto. Singer quiere presentar unas ciertas razones porque su planteamiento utilitarista le lleva a creer que son

[1272] Singer, *Liberación animal*, pp. 53-9 y 278-79.

[1273] Ibid., pp. 123-26, en particular p. 123.

correctas. Como ha indicado Singer en otro lugar,[1274] el motivo de sus preocupaciones por el trato a los animales arranca de sus premisas utilitaristas, y no a la inversa. Posteriormente, opta por una maniobra determinada para presentar estas del modo más adecuado a la ocasión, sin explicitar sus principios utilitaristas. Pero, claro está, esta no podrá contradecir lo que verdaderamente piensa Singer conforme a su planteamiento utilitarista de las preferencias. De modo que el principio de no-maleficencia, así como el de la igual consideración en sentido amplio y el de la igualdad humana tienen vía libre solo en la medida en que operen dentro de lo que se podría aceptar desde una posición utilitarista de las preferencias. Así, no es de extrañar que las conclusiones a las que se llegue desde ellos sean las mismas que Singer presente en otras obras donde su argumentación sigue explícitamente una línea utilitarista de las preferencias.

Estas dos puntualizaciones resultan importantes, pues la argumentación que cabría desarrollar conforme al principio de no-maleficencia podría haber sido muy distinta de no haber entrado en juego ambos factores. Y es que este principio es muy laxo, y podría permitir también una formulación de corte bien distinto. Sería posible un planteamiento que, basado en él, censurase que ocasionásemos cualquier tipo de daño independientemente de las consecuencias que de ello se derivasen. O una postura que impidiese esto salvo cuando se diese un conflicto entre intereses en el que distintas prerrogativas legitimamente sostenidas resultasen incompatibles y una de ellas prevaleciese. Ninguna de estas posiciones puede ser asumida por Singer, sin embargo. Por otra parte, tampoco es preciso, para una argumentación en base a este principio, partir de la igualdad humana como referente. Y, sin embargo, esto condiciona en una medida nada despreciable la orientación que sigue la argumentación de Singer (así, las objeciones que serían planteables a su versión categórica desde una formulación bicondicional del argumento de la superposición de especies podrían ser aquí esgrimidas frente al modo de proceder de Singer).

[1274] Ver Singer, Peter, "Utilitarianism & Vegetarianism", *Philosophy & Public Affairs*, 9, 1980, 325-37.

ii) Experiencias y preferencias

Además de lo apuntado arriba, podría tal vez señalarse otro punto en el que habría diferencias entre lo dicho en *Liberación animal* y en otras obras de Singer. Este consiste en su teoría de lo bueno. Hemos visto que en *Liberación animal* el criterio asumido para la consideración moral sería el mismo que asumiría una posición utilitarista clásica. Se apela al sufrimiento y el bienestar como lo moralmente relevante. Sin embargo, y tal como hemos visto ya, lo que Singer, como buen discípulo de Hare, contará en el cómputo de la utilidad serán las preferencias de los distintos sujetos implicados. Buscará así Singer la maximización de la satisfacción de las preferencias de todos los individuos implicados. Podemos encontrar su exposición de su posición utilitarista de las preferencias en libros como su *Ética práctica* o en la obra, más académica, *Singer and His Critics*. Pues bien, la pregunta en este punto es ¿va lo dicho hasta aquí sobre la teoría de lo bueno de Singer perfectamente en línea con lo que prescribirá el utilitarismo de las preferencias? ¿O son las diferencias entre las versiones clásica y de las preferencias del utilitarismo lo suficientemente significativas como para que exista aquí una disonancia normativa?

Parece que no debería haber contradicción alguna aquí (en línea con lo que indicamos en su momento al tratar los distintos sentidos posibles en los que los beneficios y los perjuicios pueden ser entendidos). En Singer hay un punto de partida distinto del de Bentham o Mill, pero que podrá dar cuenta igualmente de la relevancia moral de la capacidad de sufrir. La forma en que esto es así no tendría por qué resultar excesivamente compleja. Si lo que cuentan son las preferencias, podemos asumir que las perspectivas que cada sujeto tendrá con relación a la experimentación de bienestar o malestar condicionarán directamente estas. Así, si volvemos al ejemplo del golpe propinado al caballo y el niño, podemos pensar que lo que estamos ponderando en este caso es el valor de ambas preferencias, que estarían asentadas en expectativas de dolor coincidentes. Una base para dar cuenta de esto la podría aportar el trabajo precisamente de una especialista en el ámbito del estudio del sufrimiento animal como Marian Stamp Dawkins. Se va a ocupar

esta autora de señalar una serie de señales indicativas de la presencia de sufrimiento animal, apuntando entre estas, como un baremo funcional, el esfuerzo que un animal está dispuesto a asumir para huir de tal clase de experiencias:

> The 'price' an animal is prepared to pay to attain or to escape a situation is an index of how the animal 'feels about that situation'.[1275]

De este modo, lo que el animal (humano o no, podemos decir) realiza en tales situaciones es una elección entre dos deseos contrapuestos: el del fin de su situación de malestar y el de evitar el pago del "precio" (esto es, de algo que, por definición, –si es que efectivamente se trata de un *precio*–, el animal no haría, en principio, sino para conseguir aquello por lo que lo lleva a cabo). Estamos, por lo tanto, midiendo preferencias: preferencias respecto de su bienestar y malestar. De este modo, la conexión entre los dos conceptos resultaría, así, sostenible, y con ella la coherencia del planteamiento teórico de Singer.

Como hemos visto ya en el capítulo 3, no es posible una conexión completamente directa entre preferencias e intereses inmediatos en términos de sufrimiento y bienestar. La propia existencia de esas dos versiones del utilitarismo como posiciones diferentes, aunque relacionadas, sería innecesaria si ambas posiciones implicasen realmente lo mismo. De hecho, es de destacar que hay un punto en el que la referencia a las preferencias no puede ser evitada. Este es el relativo a la muerte, tema en el que hemos analizado ya la posición de Singer. Esto se debe a que la complejidad de la posición que asume Singer en lo tocante al interés por vivir impide que esta sea traducida directamente, sin más, a la terminología asumida por el utilitarismo clásico, como ocurre en el caso de la preferencia por disfrutar y no sufrir.

Ante esto se podría responder que el modo en el que el término "preferencia" es entendido aquí es ciertamente muy amplio. Hay casos en los que la mera

[1275] Dawkins, "From an Animal's Point of View", p. 13.

consideración de las preferencias que pueden tener quienes son afectadas o afectados por nuestras decisiones parecería, por lo menos en principio, insuficiente, a no ser que entendamos que los intereses han de ser considerados "preferencias" incluso aunque su satisfacción no sea explícitamente deseada en principio, cuando, ante experiencias positivas y negativas, surgen preferencias a favor y en contra. Así, para resultar plausible, el utilitarismo de las preferencias asumiría la concepción amplia de estas. De este modo, ambas posiciones vendrían a coincidir en muchos casos en términos prácticos. Pero continuaría habiendo diferencias irresolubles entre las prescripciones del utilitarismo clásico y de las preferencias cuando se da un conflicto entre lo que explícitamente preferimos y lo que nos proporcionaría experiencias positiva o negativas de un modo independiente de que manifestásemos o no preferencias al respecto. Pero, pese a esto, como ya vimos, en lo que toca a los criterios para la consideración moral ofrecerán la misma respuesta.

En conclusión, cabría indicar que la exposición de Singer puede resultar válida tanto para quienes defiendan un enfoque utilitarista clásico como para quienes se decanten por uno centrado en las preferencias (de hecho, en el caso de su presentación en *Liberación animal* sería muy general y valdría también para otros enfoques no necesariamente utilitaristas). No debamos olvidar, no obstante, lo indicado en su momento en relación a su planteamiento ante la cuestión de la muerte, un punto en el que vimos que su argumentación resultaba objetable.

7.1.5. Consecuencias del enfoque utilitarista de la cuestión de los animales

A la vista de lo dicho hasta aquí, de una aproximación utilitarista apropiada a la cuestión del especismo se van a tener que derivar conclusiones muy claras. Vimos que esta introducía el imperativo de guiarnos por una comparación entre los distintos intereses en condiciones de igualdad evaluativa. Ello implica que deben ser considerados independientemente de la identidad de los sujetos que los posean. De esta manera, toda práctica humana en que se vean involucrados animales no humanos debe ser estimada en principio del mismo modo a como se haría en el

caso de que estos fuesen individuos humanos. Esto es, olvidando su grupo biológico (intrascendente aquí) y tomando en cuenta exclusivamente sus intereses.

Esto nos emplaza a un marco bastante distinto del actualmente vigente a la hora de evaluar moralmente el uso de animales no humanos en el ámbito biomédico. Desde un punto de vista utilitarista, hemos visto que debemos valorar de modo ecuánime el peso de los distintos intereses en cuestión. Y, ya que de lo que se trata es de ver si un mal (el ocasionado a los animales utilizados) es compensado por un bien (el beneficio que obtenemos con ello), el criterio a elegir viene a adoptar la forma de un precio, que nos toca saber si es merecido. Así, para dar una respuesta a esta cuestión, vamos a preguntarnos lo siguiente: ¿aceptaríamos sufrir, a cambio del disfrute de los beneficios obtenidos, un daño parejo al de los animales implicados? Si la respuesta es afirmativa, y estamos asimismo en condiciones de asegurar que tal juicio ha sido realizado de un modo imparcial, entonces tal práctica resulta moralmente aceptable. Pero parece difícil que esto vaya a ser así. El hecho de que el uso de humanos en las prácticas en las que se utilizan actualmente animales de otras especies sea en la mayoría de los casos censurado es una muestra de ello. La conclusión que de ello se deriva es que, desde un punto de vista utilitarista, el actual uso de animales en el ámbito biomédico no puede continuar siendo acríticamente visto como aceptable y debe sufrir una profunda reevaluación.

7.2. Análisis desde una perspectiva deontológica (1)

Hemos visto que, siguiendo una perspectiva utilitarista, ser considerable moralmente significa que nuestros intereses serán tenidos en cuenta. Ello no garantiza que estos sean necesariamente satisfechos, pues pueden verse frustrados cuando también está en cuestión la satisfacción de los intereses de otros individuos. La maximización del bienestar o las preferencias implica que el resultado final es siempre el mejor desde un punto de vista general. Pero los teóricos y teóricas de los derechos objetan que esto puede suponer acciones u omisiones objetables hacia

ciertos individuos. Por el contrario, apuntan, la posesión de derechos supone garantías para no sufrir ciertos daños por parte de los agentes. No obstante, sus críticos dirán que ello hace que puedan sufrir daños parejos o mayores en otras situaciones, que no padecerían de seguirse un planteamiento consecuencialista.

Las éticas de los derechos comúnmente defendidas son las de tipo deontológico. Entre estas vamos a encontrar posiciones de lo más variado. Esto tiene su reflejo asimismo en el caso de aquellos autores que han defendido la consideración moral de los animales no humanos. Así, diferentes teóricos han presentado defensas de la consideración moral de los animales no humanos desde puntos de vista que asumen el lenguaje de los derechos. En este punto nos centraremos en la propuesta de Regan (que ha sido la que hasta el momento ha tenido más eco entre las defensas deontológicas de la consideración moral de los animales no humanos). Sin embargo, se incluirán aquí junto a esta algunas otras propuestas deontológicas, que repasaremos muy brevemente. Daremos cuenta primeramente de la de Ryder y la de Michael Allen Fox. La primera nos interesa por su contraste práctico con la de Regan y el utilitarismo. La segunda, por el reflejo de la evolución de las posiciones de Fox, que experimentarán un giro diametral desde un polo de la discusión al opuesto. A continuación nos aproximaremos, todavía más brevemente, a las aportaciones de Julian Franklin y Christine Korsgaard, quienes, utilizando argumentos distintos (aunque con un trasfondo común), han presentado una defensa de la consideración moral de los animales no humanos sobre la base de una perspectiva kantiana. Una vez planteados los argumentos de Franklin y Korsgaard examinaremos la propuesta normativa defendida por Evelyn Pluhar. Esta, a quien nos hemos referido en distintos puntos dada su exhaustiva aproximación a las diferentes defensas del antropocentrismo, ha propuesto una defensa de los derechos animales basada en la teoría de Alan Gewirth. Finalmente, el último apartado de este capítulo se dedicará al examen de una serie de objeciones que han sido planteadas a la idea general de que los animales no humanos puedan tener derechos.

Las posiciones que serán tratadas en este apartado no agotarán las distintas aproximaciones a la cuestión que cabe realizar conforme a un esquema

deontológico. Nos quedarán por ver aquellas formuladas siguiendo una lógica de corte contractualista. Estas serán examinadas en el apartado posterior, por el carácter propio de su línea argumental.

7.2.1. Regan

La propuesta de Regan es posiblemente la que, tras la de Singer, ha alcanzado mayor fama de entre las aproximaciones filosóficas al tema. Una parte importante del mérito de este autor radica en el hecho de que este no procede como el australiano, simplemente aplicando al problema concreto (la exclusión moral de los animales no humanos) una teoría ya desarrollada (el utilitarismo de las preferencias al modo presentado por Hare). Por el contrario, Regan emprende la labor, mucho más ambiciosa, de construir una teoría propia que dé cuenta de nuestras obligaciones morales (aunque, evidentemente, tomará distintos elementos e ideas de otras propuestas deontológicas). Procederá basando esta en una serie de principios básicos propuestos a modo de postulados, que según Regan resultarán intuitivamente muy atractivos, los cuales, en su opinión, deberemos aceptar por su superioridad frente a los de otras opciones teóricas posibles. Una vez asumida la validez general de esta teoría, habremos de comprobar qué sujetos responden a las exigencias planteadas por ella para ser considerables moralmente. A ello seguirán las conclusiones a las que todo esto nos llevará en el campo práctico.

7.2.1.1. Valor inherente, intrínseco e instrumental

Plantea Regan la cuestión de la relevancia moral a partir de la pregunta por el valor. Aquellos entes cuyos intereses son en última instancia el objeto de nuestras decisiones morales son aquellos que podemos denominar considerables moralmente (veremos esto más en detalle en el apéndice, en el capítulo 10). Esto, conforme al entramado conceptual reganiano, implica decir que son entes dotados

de valor. Ahora bien, como ya vimos en su momento, la relevancia es siempre dependiente de la clase de pregunta que hagamos. Lo que es relevante en un sentido moral, puede no serlo si de lo que hablamos es de química, de geometría o de ajedrez. Comenzaremos, de este modo, por ver qué clases de valor cabrá diferenciar en opinión de Regan y cuál será el motivo para distinguirlos.

Existen objetos que son utilizados con vistas a conseguir objetivos ulteriores, y valorados, por tanto, conforme sean más o menos útiles para esto. Tendrían, de tal modo, lo que denominaríamos un "valor instrumental", como meros medios. Ahora bien, si, por definición, un medio existe en la medida en que hay un fin posterior que este satisface, deben entonces existir también entidades (aquellas al servicio de las cuales son utilizados tales medios) que debamos considerar como fines en sí mismas, al margen de cualquier otra finalidad en juego.[1276] Señala Regan que las teorías consecuencialistas enfocarían esta cuestión hablando del valor intrínseco de estos sujetos (en base a su capacidad de disfrute o a otros criterios). Así, el valor intrínseco que cada uno y cada una poseeríamos dependería de tal tipo de capacidades. Con esto, tal valor varía, como es claro, de manera que no podrá ser el mismo el valor intrínseco, por ejemplo, de una mujer joven y el de una anciana de edad muy avanzada, o una enferma en estado terminal.

Regan va a reaccionar contra esta concepción del valor moral, afirmando que, además de considerar la distinción entre valor instrumental e intrínseco, una nueva diferenciación debe ser introducida, para referirse a otra suerte de valor no identificable con aquellas. Será el que Regan denomine "valor inherente" (*inherent value*). La relevancia que este tendrá será descrita como sigue:

> Those who have value of this kind are more than receptacles of the value that attaches to their experiences, the view of individuals and their value (or lack of value) common to all forms of utilitarianism. Inherent value is distinct from,

[1276] La argumentación clásica de este punto sería, si bien con alguna diferencia, la efectuada por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*.

> not reducible to, and incommensurable with intrinsic values (e. g. pleasure).[1277]

Para Regan, estimar el respeto que nos deban merecer los distintos objetos morales en base a su valor intrínseco es estar tratándolos como meros "recipientes", no interesantes por sí mismos, sino en función del valor ligado a las capacidades de las que estarían dotados. Por este motivo, presenta para explicar este punto precisamente el símil de unos recipientes en los que podemos encontrar dos clases de líquidos: el primero, de sabor dulce; el segundo, amargo. Desde una perspectiva utilitarista (tomando el líquido dulce como representando el placer; y el amargo, el sufrimiento), lo que interesaría sería la mayor reducción posible de la suma total del contenido amargo en favor del dulce, cuya presencia buscaríamos maximizar. Ahora bien, lo cierto es que, al margen del líquido que contuviesen, que sería lo realmente importante según esta teoría, los distintos recipientes no tendrían por sí mismos valor alguno: incluso diríamos que, de tenerlo, este sería de tipo instrumental. Algo así no puede resultar aceptable para Regan. De alguna forma, el valor debe situarse en el propio individuo que tiene experiencias, en el propio recipiente.[1278] Esto es lo que busca Regan al introducir la noción de valor inherente.[1279]

[1277] Regan, *The Case for Animal Rights*, pp. 263-64.

[1278] Quienes defiendan posiciones utilitaristas podrán con todo responder aquí apuntando que la posición cuestionable sería la de quienes desde posiciones deontólogicas atribuyen valor a los individuos como tales independientemente de los intereses que posean.

[1279] Ha de tenerse en cuenta que la idea de valor inherente no implica necesariamente un planteamiento centrado en derechos. Una concepción basada en tal noción de valor, pero planteada en términos no comprometidos con el lenguaje de los derechos, ha sido defendida por Priscilla Cohn –que precisamente ha denominado a su posición con el término "inherentista"– (véase Cohn, Priscilla, "Una concepción inherentista de los animales", *Teorema*, 18, 1999, 85-101).

7.2.1.2. Sujetos de una vida

Una vez presentado el concepto de valor inherente quedará establecer cuál debe ser el criterio que determinará su posesión. Para ello va a señalar Regan como un requisito, no necesario, pero sí suficiente, el hecho de ser sujeto de una vida (*subject-of-a-life*), de la propia vida, que define del siguiente modo:

> To be the subject-of-a-life, in the sense in which this expression will be used, involves more than merely being alive and more than merely being conscious [...] individuals are subjects-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference and welfare-interests, the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experiential life fares well or ill for then, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else's interests. Those who satisfy the subject-of-a-life criterion themselves have a distinctive kind of value – inherent value – and are not to be viewed or treated as mere receptacles.[1280]

Así, de modo ligado al hecho de ser sujetos de una vida, hallamos la posibilidad de que esta se desenvuelva de un modo u otro, positivo o negativo para quién la vive. Es lo que Regan denomina *experiential welfare*, la capacidad de experimentar un determinado bien o malestar, que una subjetividad vital nos posibilita. En otras palabras: los sujetos de una vida pueden experimentar esta como buena o como mala. Diferencia Regan así entre un mero "estar vivo" y ser

[1280] Regan, *The Case for Animal Rights*, p. 243.

sujeto de una vida: tener una vivencia individual del propio bienestar o malestar. Tal característica no constituye un atributo, más o menos destacable, adyacente a la subjetividad: por el contrario, se encuentra en su mismo centro, condicionando de un modo definitivo que esta se pueda levantar como criterio para la atribución de valor moral:

> Those who satisfy this condition [ser *subjects-of-a-life*], in short, are individuals who have an experiential welfare – whose experiential life fares well or ill, depending on what happens to, or is done to or for, them [...] Because those who have a welfare, in the sense explained, have inherent value, and because those who have inherent value are owed treatment respectful of this value, those who have a welfare are owed treatment respectful of their distinctive kind of value.[1281]

De este modo, en definitiva, y contra lo que pudiese pensarse en un primer momento por la inclusión del término "vida" en un concepto central en su teoría, la posición de Regan se va a alejar del planteamiento biocentrista. El propio Regan se preocupa por dejar este punto claro y manifiesta su distanciamiento respecto de tales posiciones indicando:

> Not all living things are subjects of a life, in the sense explained; thus not all living things are to be viewed as having the same moral status, given this criterion.[1282]

Con todo, deja Regan abierta la posibilidad de que otros criterios para la posesión de valor inherente puedan ser posteriormente descubiertos, de modo que el dominio moral trazado inicialmente por él pueda seguir siendo ampliado todavía

[1281] Ibid., p. 262.

[1282] Ibid., pp. 244-45.

más. En principio, la única condición sería la necesidad de que tales nuevos requisitos resulten, en todo caso, armónicos con los principios y criterios morales ya puestos de manifiesto por Regan, pudiendo complementar, pero nunca sustituir a estos.[1283] Así, se queda Regan, conforme a lo ya indicado, solo en el plano de lo suficiente, sin llegar a cerrar la cuestión con una enunciación de los requisitos necesarios, imprescindibles para entrar en el dominio moral. Lo más que nos dirá será lo siguiente:

> Though satisfying the subject-of-a-life criterion marks a relevant similarity, one that makes the attribution of inherent value to moral agents and patients both intelligible and nonarbitrary, the claim has not been made [...] that satisfying this criterion is a necesary condition of having inherent value. It may be that there are individuals, or possibly collections of individuals, that, though they are not subjects of a life in the sense explained, nevertheless have inherent value.[1284]

7.2.1.3. Los principios de respeto y de daño

De esta manera, tenemos que es del hecho de ser sujetos de una vida de donde vamos a derivar, por la vía de su valor inherente, la consideración moral merecida por cada individuo. Esta va a ser dotada de contenido en el planteamiento de Regan con la introducción de dos principios, el "principio de respeto" y el "principio de daño". Expone el primero del siguiente modo:

[1283] Ha prestado Regan especial atención a esta cuestión, en un intento de fundamentar la que podría ser una ética ambiental centrada en la idea de derechos, que, sin embargo, no ha consiguido desarrollar. Ver Regan, *All That Dwell Therein*.

[1284] Regan, *The Case for Animal Rights*, p. 245.

> The following principle (the respect principle) does this: We are to treat those individuals who have inherent value in ways that respect their inherent value.[1285]

Este respeto merecido significará que nunca se podrá confundir ni comparar su valor inherente con el posible valor instrumental que pudiesen poseer para otros sujetos:

> To borrow part of a phrase from Kant, individuals who have inherent value must never be treated merely as means to securing the best aggregate consequences.[1286]

Ahora bien, un principio así, formulado en positivo, puede resultar insuficiente en ciertos casos. Se hace necesario incluir también otro nuevo principio a mayores, con una formulación ya negativa, que pueda concretar ese respeto merecido por los sujetos moralmente relevantes en una defensa de las posibles amenazas que pudiesen sufrir. Esto lo hará Regan introduciendo el que denominará "principio de daño":

> The harm principle, a principle that sets forth a prima facie duty not to harm either moral agents or patients, is derivable from the respect principle [...] when we note that (1) those individuals who satisfy the subject-of-a-life criterion are individuals who are intelligibly and nonarbitrarily viewed as meriting respect because they are intelligibly and nonarbitrarily viewed as possessing value, and that (2) as subjects of a life, all have experiential welfare.[1287]

[1285] Ibid., p. 248.

[1286] Ibid., p. 249.

[1287] Ibid., p. 264.

7.2.1.4. Los derechos como exigencias válidas

Pues bien, una vez llegado este punto, pasa Regan a derivar la necesidad de la existencia de derechos. Vimos que, sobre la base de los principios de respeto y de daño, afirmaba este autor la posibilidad de exigir que todo sujeto con valor inherente disfrutase de unas garantías básicas de protección. Esto será, para Regan, equivalente a decir que determinadas exigencias válidas[1288] *–valid claims–* pueden ser formulables en defensa de los sujetos de una vida. Ahora bien, una exigencia válida puede ser efectuada de un modo contextual, restringiéndose su legitimidad a una situación particular en un momento dado. Sin embargo, se puede dar también el caso de que sea una exigencia válida de modo permanente, que será legítimo plantear en toda situación imaginable y bajo todo tipo de condiciones. Si este es el caso, afirma Regan, estamos entonces frente a las que denomina "exigencias válidas consideradas todas las cosas" *–valid claims all things considered–*. Será sobre esta idea sobre la que defina Regan el concepto de derecho moral. Nos encontramos frente a derechos morales, nos dirá, cuando estamos frente a exigencias de este tipo, que podemos reclamar en todo momento. Tener un derecho equivale a tener una "exigencia válida consideradas todas las cosas". Así es como justifica la existencia de derechos inalienables, poseídos de un modo inherente por quienes satisfacen los criterios indicados.

7.2.1.5. La posesión de derechos, equitativa

Tenemos, por lo tanto, que los derechos morales son derivados, a través de los principios de respeto y daño, del valor inherente de sus sujetos. Esto implicará que

[1288] La traducción del término "*claim*" no es sencilla. La fuerza que da Regan al sentido que este tiene en su texto lleva a optar por "exigencias", aunque otras opciones, como "pretensiones" o "reclamaciones" podrían resultar también apropiadas. En lo que toca al adjetivo "*valid*", tal vez en lugar de "válidas" se podría utilizar el término "legítimas".

el modo en que serán caracterizados irá en dependencia de la naturaleza de tal valor, que ya ha sido descrita arriba. Ello lleva a que se refiera Regan a los derechos y a lo que implica su posesión en términos como los siguientes:

> To say that these individuals possess basic (or unacquired) moral rights means that (1) they possess certain rights independently of anyone's voluntary acts, either their own or those of others, and independently of the position they have to occupy in any given institutional arrangement; (2) these rights are universal – that is, they are possessed by all relevantly similar individuals, independently of those considerations mentioned in (1); and (3) all who possess these rights possess them equally.[1289]

De esta forma se articula, pues, la alternativa de Regan a propuestas como la utilitarista.

7.2.1.6. Agentes y pacientes morales

Llegado este punto, con el objeto de clarificar todavía más la cuestión y de que tales malentendidos queden fuera de juego, va a introducir aquí Regan una nueva idea, que será especialmente significativa en su enfoque: la de la distinción entre *agentes* y *pacientes morales.* Una diferencia como esta tendrá relevancia en otros sentidos, concretamente a la hora de designar obligaciones morales, pero no en lo relativo a la posesión de derechos. Será esto así debido a que los sujetos de ambas categorías compartirían las condiciones (planteadas por el "*subject-of-a-life criterion*") para ser considerables moralmente, de modo que no cabrá establecer diferencias dentro de esta:

[1289] Ibid., p. 327.

> The subject-of-a-life criterion identifies a similarity that holds between moral agents and patients [...] (1) a relevant similarity among all those who are postulated to have equal inherent value must mark a characteristic shared by all those moral agents and patients who are here viewed as having such value. The subject-of-a-life criterion satisfies this requirement. *All* moral agents and *all* those moral patients with whom we are concerned *are* subjects of a life that is better or worse for them, in the sense explained, logically independently of their being the object of the interests of others. (2) Since inherent value is conceived to be a categorical value, admitting of no degrees, any supposed relevant similarity must itself be categorical. The subject-of-a-life criterion satisfies this requirement [...] One either *is a* subject of a life in the sense explained or one is not. All those who are, are so equally. The subject-of-a life criterion thus demarcates a categorical status shared by all moral agents and those moral patients with whom we are concerned. (3) A relevant similarity between moral agents and patients must go some way toward illuminating why we have direct duties to individuals who are neither moral agents nor patients, even including those who, like moral agents and those patients we have in mind, are alive. This requirement is also satisfied by the subject-of-a-life criterion.[1290]

De forma que en todos los requisitos indicados vamos a encontrar una coincidencia en la consideración moral que agentes y pacientes hayan de recibir. La diferencia entre agentes y pacientes sería relevante solo en lo que toca a la cuestión de la agencia moral, esto es, de quien puede tomar decisiones morales y actuar

[1290] Ibid., pp. 244-45.

conforme a ellas, pero no resultaría relevante para efectuar separaciones dentro del ámbito moral delimitado por el *subject-of-a-life criterion.*[1291]

7.2.1.7. Los derechos de los animales

A la luz de todo lo que hemos visto hasta aquí, se hace evidente que conforme al planteamiento de Regan la posesión de derechos no va a poder ser algo exclusivo de los agentes morales, ni tampoco de los seres humanos. El reconocimiento de los derechos de los animales vendrá dado de un modo prácticamente inmediato, siguiéndose como resultado necesario de lo planteado en los anteriores apartados. Afirmará Regan:

> Like us, animals have certain basic moral rights [...] that, as possessors of inherent value, they are due as a matter of strict justice.[1292]

La razón que da Regan será, de forma acorde con lo dicho anteriormente, que

> these animals clearly are not only alive, they live their life in a sense that is fundamentally analogous to the sense in which we live ours: They are the experiencing subjects of a

[1291] Un problema que cabría plantear a una posición como la de Regan sería la posible caída en una forma de paternalismo de su distinción entre agente y paciente moral, al no tener este las capacidades necesarias para defender su propio estatuto. En realidad, tal crítica viene a confundir paternalismo con reconocimiento de derechos: este ha de darse del mismo modo, estemos frente a agentes o frente a pacientes morales. De hecho, cada agente moral no tiene que estar a cada momento recordándonos cuales son sus derechos para que los respetemos. Es más, en una situación que pudiésemos tildar de justa, los distintos derechos estarían garantizados y su reclamación pública se supone que sería menos necesaria.

[1292] Ibid., p. 329.

> life, a life that fares well or ill for them, as individuals, over time.[1293]

De este modo, comprobamos que también desde un punto de vista deontológico tenemos que concluir que los animales no humanos deben ser tenidos en cuenta moralmente. Para recapitular brevemente: toda una serie de animales, tanto humanos como no humanos, van a satisfacer el criterio de ser sujetos de una vida. Ello implica que poseen valor inherente. Tal valor debe ser respetado, y ello implica que no se debe causar daño a estos sujetos. Esto constituye una exigencia válida para todo contexto (*all things considered*), lo que equivale a decir, con otras palabras, que tales sujetos tienen derechos morales a no ser dañados. Y no hay ninguna razón para establecer diferencias, en este sentido, entre agentes y pacientes morales, pues, desde el momento en que todos ellos son sujetos de una vida, los derechos que posean se encontrarán igualmente justificados. No podemos tampoco, pues, establecer diferencias de grado entre los derechos de unos y otros sujetos: resulta arbitrario, por ejemplo, considerar que, aunque todos los sujetos de una vida poseamos derechos, los de los humanos deban contar más (como ha defendido Eric Moore),[1294] pues el modo en que se deriva su posesión es el mismo en el caso de estos y en el de los restantes sujetos de una vida. Como indica también Francione sobre esta cuestión:

> The factual basis for equal inherent value is that all sentient humans value themselves even if no one else does. This does not mean that all sentient humans necessarily sit around thinking about their value; it means that sentient humans are not indifferent to what happens to them and have an interest in not suffering and in their continued existence. They care about those interests because they are the ones who

[1293] Regan, Tom, *The Struggle for Animal Rights*, ISAR, Clarks Summit, 1987, p. 171.

[1294] Moore, Eric, "The Case for Unequal Animal Rights", *Environmental Ethics*, 24, 2002, 295-312.

> experience suffering inflicted on them, regardless of whether others acknowledge it. On this level, severely retarded humans and human infants value their interests in not suffering even if no one else does. But this is also true of animals. This is the similarity between humans and animals that cause us to regard animal suffering as morally relevant in the first place. If we accord equal inherent value to all humans, irrespective of their characteristics, and we deny that same value to animals, then our failure to apply the principle of equal consideration is arbitrary and unjustified.[1295]

7.2.1.8. Un argumento acumulativo

Una vez llegado este punto es interesante aproximarnos al modo en que Regan procede para desarrollar su teoría. Regan justifica los postulados sobre los que esta descansa sobre un argumento acumulativo (lo que el propio Regan denomina *cumulative argument*) en el que distintas razones van siendo añadidas y superpuestas. En esta línea, dice que su planteamiento se ve apoyado porque debemos rechazar como insatisfactorio cualquier enfoque que podamos acusar de lo siguiente:

a) Negar los deberes directos (se asume que hacia los animales no humanos).
b) Negar la moralidad humana prescindiendo de derechos morales.
c) Asignar valores únicamente a los humanos.
d) Negar el bienestar experiencial de los animales no humanos.
e) Limitar el valor inherente a los humanos.

[1295] Francione, *Introduction to Animal Rights*, pp. 128-29.

f) Afirmar que solo los humanos pueden ser sujetos de una vida.[1296]

Una vez aquí, Regan hará una última afirmación que cabe considerar el último punto de su argumento acumulativo:

g) Defender que los seres humanos que son sujetos de una vida tienen valor inherente es mejor que no hacerlo.[1297]

La conclusión para Regan será que al igual que hay similitudes moralmente relevantes entre humanos con valor inherente, dado que son sujetos de una vida, otros animales que son también sujetos de una vida compartirán también tal similitud y, por tanto, poseerán valor inherente. Y el valor inherente implica el derecho a ser tratado con respeto.[1298]

De este modo, lo que según Regan hace su línea argumental no es intentar darnos una única razón concluyente para adoptar su perspectiva. Lo que hace, más bien, es considerar una serie de razones que, al ser tenidas en cuenta en conjunto, plantearían, en su opinión, no un argumento unitario en defensa de su posición, pero sí una apelación muy fuerte a nuestras intuiciones para posicionarnos a favor de esta.

[1296] Véase Regan, Tom, "The Case for Animal Rights", in Cohen & Regan, *The Animal Rights Debate*, 127-222, pp. 210-11.

[1297] Ibid.

[1298] Como vemos, Regan procede de un modo muy semejante al de Singer: tomando como referencia la consideración moral de los seres humanos, en función de la cual se derivaría la inconsistencia de negar la de los demás animales.

7.2.1.9. Regan y las consecuencias

Regan ante el utilitarismo

Como hemos visto hasta aquí, estaría fundamentando Regan una propuesta que, en su rechazo del especismo, coincidiría en principio con la de utilitaristas como Singer. Hemos visto, sin embargo, que hay también notables diferencias entre el planteamiento de cada uno de estos autores. Regan rechaza enérgicamente el planteamiento utilitarista. Afirmará que según este la consideración igualitaria resulta una idea meramente derivada, no un principio básico del que partir:

> The equality we find in utilitarianism [...] is not the sort an advocate of animal or human rights should have in mind. Utilitarianism has no room for the equal rights of different individuals because it has no room for their equal inherent value or worth.[1299]

De aquí, en opinión de Regan, se van a derivar carencias graves en los planteamientos utilitaristas, que, afirma, impedirán que este pueda constituir una teoría que defienda adecuadamente los intereses de los animales frente a las agresiones especistas:

> It is not enough to count the equal interests of say, pigs and children equally, if we are to avoid speciesism; it is also essential that we treat both fairly *after* we have done this, something that is not guaranteed merely by respecting the equally principle.[1300]

[1299] Regan, Tom, "The Case for Animal Rights", in Regan & Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, p. 109.

[1300] Regan, *The Case for Animal Rights*, p. 231.

Así, entiende Regan que la ausencia de garantías para el respeto de los individuos puede propiciar que este no se dé finalmente, a pesar de que tengamos la certeza de que sus intereses van a ser ecuánimamente considerados. Pues, aunque nuestra teoría esquive en principio los prejuicios de especie, carecer de la seguridad que solo tales salvaguardias nos pueden reportar podrá tener consecuencias graves en la práctica. Los individuos peor parados en el cómputo de utilidad, o menos considerados en él, van a continuar pudiendo sufrir daños a pesar de que ello no sea el resultado de una discriminación arbitraria.

Una posición como la de Regan puede ser objeto, sin embargo, de una clara contrarréplica desde el utilitarismo. Quienes defienden esta teoría podrán indicar que la teoría reganiana dará pie a un aparato de decisión moral poco operativo y que posibilitará decisiones enormemente injustas. Y el motivo de ello será precisamente que su teoría deje de lado las consecuencias en la deliberación moral. En este sentido, el no actuar contra ciertos intereses individuales puede dar lugar a situaciones absurdas, como ocurre por ejemplo en aquellos casos en los que haya que elegir entre tomar partido por los intereses de una inmensa mayoría frente a otros mucho más minoritarios. Pensemos en un caso en el que la única forma de evitar que un gran número de individuos sufran un daño muy notable sea causar un daño equivalente a otro. Supongamos, por ejemplo, que la única forma de evitar el desencadenamiento de una guerra nuclear a nivel mundial implicase la muerte de un individuo. Quienes defiendan una teoría consecuencialista dirán que esta dará una solución intuitivamente más satisfactoria a este tipo de problemas morales, en los que, a pesar de la dureza de la situación, se nos exige una respuesta a la altura de las circunstancias. Va a tener que dar cuenta Regan de algún modo del tipo de problemas que las objeciones de este tipo le plantean. Será en este punto donde podremos comprobar con mayor nitidez qué propuestas prácticas presenta la concepción de los derechos que efectúa Regan.[1301]

[1301] Regan ha sostenido que habría un derecho que sería absoluto. Este sería el que indica como sigue al ser interrogado sobre el tema: “David Olivier : Tous les droits ne sont pas des droits prima facie ?

Los principios de miniride *y* worse-off

La solución que ofrece Regan va a venir de la mano de la introducción de los nuevos principios que salven su teoría de las dificultades acusadas: el *miniride principle y el worse-off principle*.[1302] Tuvimos ya ocasión de acercarnos a lo que estos prescriben cuando dimos cuenta del tema de la muerte. El primero de estos, como recordaremos, puede ser definido como sigue:

> Special considerations aside, when we must choose between overriding the rights of many who are innocent or the rigths of few who are innocent, and when each affected individual will be harmed in a prima facie comparable way,

---

Tom Regan : Non: le droit d'être traité avec respect est un droit absolu. En tout cas, tel est ma thèse : que c'est toujours mal de traiter un individu sujet-d'une-vie comme un simple moyen" (Karcher, Karin; Olivier, David; Vidal, Léo & Regan, Tom; "Interview de Tom Regan", *Les cahiers antispécistes*, 2, 1992, http://www.cahiers-antispecistes.org/article .php3?id_article=12 [visitado el 2 de noviembre de 2006]). Parece, sin embargo, que cabría aquí objetar a Regan que, tal como presenta su principio de respeto, el que aquí llama "derecho a no ser tratado como un simple medio", más que un derecho, sería la propia base normativa para la consideración que se codificaría en derechos. Constituye una condición de posibilidad para la posesión de derechos, más que un derecho en sí mismo.

[1302] Guarda cierta complicación una traducción adecuada de estos términos. El primero de estos, el *miniride principle* deberá su denominación original a una conjunción entre las voces inglesas "*minimize*" y "*override*". En el presente contexto, donde estamos tratando a intereses o derechos, el término "override", vendría a significar "anteponerse a" o "tener prioridad sobre" estos. Así que una traducción más o menos aproximada para este concepto sería la de "principio de la minimización de la desatención", refiriéndonos a los derechos no atendidos, dejados de lado (pues lo que estamos intentando es atender los de los máximos sujetos implicados posibles). A su vez, por *worse off principle* entenderíamos el que vendría a ser un "principio de quien se ve en la peor situación" (que será aquel que según este principio deberá recibir una mayor atención).

> then we ought to choose to override the rights of the few in preference to overriding the rights of the many.[1303]

Con esto, Regan marca una diferencia con otras posiciones como la utilitarista en lo que toca a la toma de decisiones en las que distintos números de sujetos pueden verse afectados. Para saldar el siguiente problema, de la "decisión contraria al igualitarismo" de Singer, definirá Regan el segundo principio, que también nos es familiar a estas alturas, del modo que sigue:

> The worse-off principle implies that, special considerations aside, numbers don't count. Special considerations aside, when we are faced with choosing to harm the many or the few who are innocent, and when the harm faced by the few would make them worse-off than any of the many, then we ought to override the rights of the many rather than the few.[1304]

Ciertamente, mediante su apoyo en estos dos nuevos principios *ad hoc* evitaría Regan los problemas citados. Puede tal vez aducirse que, con todo, al introducir tales principios estará este autor dando entrada en su teoría a consideraciones consecuencialistas. Pero Regan se opondrá terminantemente a que su planteamiento pueda ser leído en tal clave. Así, afirmará:

> Both the miniride and the worse-off principles are logically distinct from and should not be confused with the minimize harm principle, the principle that we are to act so as to minimize the aggregate amount of harm done to all those affected by the outcome, including all the side effects. The rights view rejects such an aggregative principle as a basis for overriding individual rights, since all such principles assume

[1303] Regan, *The Case for Animal Rights*, p. 305.

[1304] Ibid.

> that moral agents and patients are mere receptacles of value.[1305]

Podría quizás indicarse que tal distinción en lo único en lo que realmente se plasmaría en la práctica sería en una diferencia exclusivamente de grado, más o menos acusada, pero que no establecería rupturas en lo cualitativo. Lo que en realidad estaría Regan haciendo sería recurrir a una teoría deontológica general que aceptaría criterios como los del consecuencialismo en los casos de conflicto en que aquella no tenga ninguna solución que dar por sí misma. Una forma como esta de plantear la cuestión parece ciertamente lógica y, a primera vista, plausible. Sin embargo, un análisis en detalle del planteamiento de Regan lleva a rechazar que resulte adecuada. Las diferencias, tanto teóricas como prácticas, entre el planteamiento de Regan y un modelo consecuencialista como el utilitarista van a ser patentes. Las examinaremos a continuación.

a) *Diferencias teóricas.* En primer lugar, hay que indicar que un planteamiento deontológico se puede diferenciar de uno consecuencialista en un aspecto básico. A la hora de evaluar una acción, mientras alguien consecuencialista infiere la corrección o incorrección de esta en función de si se lleva a cabo esperando que la situación resultante sea lo mejor posible o no, un planteamiento deontológico asume que dicha corrección o incorrección depende del seguimiento de la prescripción misma al margen de lo bueno o malo que sea el estado de cosas que ocurra. De este modo, para Regan el hecho de que vulneremos un derecho resultará algo incorrecto por serlo en sí mismo, y aun a pesar de que haya otras consecuencias positivas que se deriven de ello, incluido que otros derechos se vean salvaguardados de ser violados solo gracias a ello.

Asimismo, hay que aclarar en relación a esto que mediante la introducción de los principios de “miniride” y “worse-off” no pretende Regan buscar excepciones a su principio deontológico. No busca en ningún caso Regan solucionar conflictos

[1305] Ibid.

donde el respeto a los derechos implique consecuencias indeseables. Su intención es únicamente la de dotarnos de un mecanismo para la resolución de conflictos allí donde resulta imposible que todos los derechos sean respetados. Es siempre un conflicto entre derechos, en línea con la concepción reganiana de estos como derechos *prima facie*. Vulnerar un derecho es, para Regan, algo incorrecto, pero ciertas vulneraciones de derechos pueden ser más graves que otras, ya por la importancia de estos, ya por su número. Estas consideraciones son independientes del hecho de que cada opción maximice los beneficios o minimice los perjuicios sufridos de manera global por quienes posean derechos.

b) *Diferencias prácticas*. Contra lo que puede creerse tras una aproximación superficial al sentido de la propuesta de Regan, la solución que este recomienda en casos de conflicto de intereses es ciertamente diferente de la propuesta por un planteamiento consecuencialista. Este último nos indicará que debemos considerar conjuntamente todos los intereses que se verán frustrados y satisfechos si nos decantamos por una u otra elección y optar, en consecuencia, por aquella que sea mejor. El planteamiento de Regan, por el contrario, nos propone revisar antes de nada cuál es el derecho más importante que puede ser vulnerado según sea nuestra decisión. En consonancia, debemos elegir siempre la opción que salvaguarde este, incluso aunque hacerlo implique vulnerar un gran número de derechos (cada uno de ellos de menor importancia) poseídos por otros de los sujetos implicados en el conflicto. Y si la importancia de los derechos que serán frustrados será la misma independientemente de cuál sea nuestra decisión, entonces habremos de optar por la alternativa que implique que un menor número de derechos se vea vulnerado. Esto ha de hacerse así incluso aunque como resultado la situación sea peor.

Vemos así, en definitiva, las claras diferencias que existen entre ambos tipos de posiciones, diferencias que no se limitan a la clase de dictados que nos recomiendan en la práctica, sino que son de carácter normativo.[1306]

[1306] Podría pensarse que Regan, a pesar de defender un planteamiento deontológico, al incluir esta consideración abre un hueco en su teoría a las consecuencias en su enfoque.

7.2.2. El "dolorismo" de Ryder

Hemos visto ya la importante aportación de Ryder al acuñar en su momento el término "especismo". Ryder propondrá una posición ética propia que denominará "dolorismo" ("*painism*").[1307] Dirá:

> It matters not if an animal whether human or nonhuman is intelligent or communicative, or has an immortal soul. All that matters is if it is conscious: in particular that it can be conscious of pain and pleasure. This should be the bedrock of our morality.[1308]

De esta manera, el criterio para la considerabilidad moral que manejará este autor va a coincidir con el utilitarista: será la capacidad de sufrir y disfrutar lo que

---

Ello es así porque plantea que es mejor que menos derechos sean vulnerados. Pero en realidad lo que define a un posicionamiento no consecuencialista no es que nunca tome en cuenta aquello que haga que una situación sea mejor. Lo que lo define es que haya situaciones en las que defienda que hacer lo correcto implica actuar de una forma tal que no hace que una situación sea mejor. Y esto es lo que sucede en el caso de las normas deontológicas, incluyendo las que prescriben el respeto por los derechos. Podría defenderse una posición aditiva del peso de los derechos que optase por la solución que minimizase el número de derechos vulnerados. Pero esta no es la solución de Regan a la luz del principio de "worse-off". Es cierto que el principio de "miniride", en cambio, sí iría en esa línea aditiva, si bien, al combinarse con el de "worse-off" la agregación queda muy limitada. Sin embargo, la justificación de este principio que dará Regan será de tipo deontológico, no consecuencialista, pues no defiende que haya que minimizar los derechos vulnerados porque ello sea mejor, sino simplemente porque es lo que hay que hacer.

[1307] En castellano el nombre "dolorismo" suena extraño, pero es la traducción más fiel al término "*painism*".

[1308] Ryder, Richard, *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Basil Blackwell, Oxford, 2000, p. 239.

defina cuando un sujeto haya de poseer intereses que habremos de tener en cuenta. Sin embargo, las diferencias que mantendrá con respecto a esta teoría van a ser muy significativas, como el propio Ryder nos refiere:

> Painism, like Utilitarianism (or more precisely, Negative Utilitarianism), is concerned with pain in all its manifestations – painful emotions, thoughts and moods as well as "physical" pains [...] Unlike Utilitarians, however, I reject the notion that the pains of several individuals can be meaningfully aggregated. This is because unless one experiences a pain oneself it does not fully exist. The pains of others are entirely different things from the actual experience of my own pains [...] Yours is a different world of experience.[1309]

De este modo, la idea que distanciará a Ryder del utilitarismo será la de su concepción de los estados mentales como incomensurables. Para Ryder, cada situación de sufrimiento es única y en ningún caso compensable mediante la prevención de otros casos de sufrimiento supuestamente equivalente en otros individuos. No hay lugar, pues, para la agregabilidad: cada experiencia de malestar es única e intransferible, y no puede ser susceptible de cálculo y suma.

Cabe entonces plantearse de qué forma actuar en aquellos casos en los que se da un conflicto entre los intereses de distintos sujetos. A este respecto se pueden apuntar dos normas básicas en el planteamiento de Ryder. En primer lugar, la primacía que para este autor tiene el sufrimiento, por encima de cualquier beneficio (en línea, como vimos que Ryder señala, con el utilitarismo negativo). De esta manera, ningún posible disfrute, por alto que sea, podrá justificar que se inflija sufrimiento a un sujeto. Un utilitarista podría autorizar el sufrimiento o la muerte de algún animal (humano o no humano), cuando el beneficio extraíble de tal daño resultase comparativamente mayor. Algo así no va a poder resultar aceptable de

[1309] Ibid., p. 213.

ningun modo para Ryder. Afirmará Ryder que infligir sufrimiento a alguien para obtener un determinado beneficio solo puede resultar aceptable si el sujeto beneficiado es aquel a quien se le inflije tal sufrimiento.[1310] Ahora bien, un principio así deja pendiente la cuestión de cómo solucionar casos de conflicto entre posibles estados de sufrimiento. La respuesta de Ryder en lo que respecta a esto es la siguiente:

> We should [...] be concerned primarily with trying to reduce the pain of the individual (human or nonhuman) who is suffering most – the maximum sufferer.[1311]

Puesto que el sufrimiento de los distintos individuos no resulta reducible entre sí, indica Ryder que debemos asistir a quien se encuentre en la situación de mayor gravedad. En este sentido, la posición que sostiene se acerca más a planteamientos como el de Regan, pues en la práctica propone un criterio para la acción cuyas prescripciones coincidirán con las que se infieran del *worse-off principle* de este. Encontramos aquí una notable similitud entre las propuestas de ambos. Variará, sin embargo, el criterio que cada uno de ellos aporta. En línea con lo indicado algo más arriba, Ryder señala sobre esto:

> Unlike Tom Regan, for example, who bases rights upon the "inherent value" of a human or nonhuman animal, I consider that rights should be attributed on the basis of painence alone.[1312]

Tenemos, pues, que la teoría de Ryder resultará similar a la de Regan en lo tocante a su teoría de lo correcto, en cuya formulación apelará también al lenguaje de los derechos. Pero diferirá de esta en lo concerniente a su criterio para la

[1310] Ryder, *Victims of Science*, p. 9.

[1311] Ryder, *Animal Revolution*, p. 213.

[1312] Ibid., p. 214.

consideración moral. Al basar esta en la capacidad de sufrir (y, en segundo término, de disfrutar) apelará a un criterio de menor complejidad (y que implicará compromisos menores).

La objeción que surge ante un planteamiento como este es bastante clara: si no podemos establecer paralelismos entre el sufrimiento de distintos sujetos, al no disponer de una unidad de medida a la que reducir ambos, ¿cómo es que podemos entonces, pues, decidir acertadamente quien está efectivamente experimentando un sufrimiento mayor? Podemos aducir que en muchos casos es posible vislumbrar quién se está llevando la peor parte, sin que ello implique que podamos calcular con exactitud casi matemática el grado de perjuicio que cada cual padece. Si suponemos esto, la posición de Ryder se ve libre de crítica en este punto. Ahora bien, esto implica que el utilitarismo se ve igualmente libre de una parte importante de las críticas recibidas. Si es posible distinguir qué daño es mayor, es posible efectuar, de un modo u otro, una evaluación del peso de este, requisito preciso para la agregación de intereses.

7.2.3. La evolución de la posición de Michael Allen Fox

Dentro de aquellos autores que se han referido a la cuestión en términos de derechos, el caso de Michael Allen Fox resulta de particular interés por un motivo al que nos hemos referido ya: el hecho de que este comience sosteniendo posiciones de carácter antropocéntrico, para pasar luego a mantener un punto de visto contrario a estas. Repasaremos de modo muy breve a continuación los planteamientos generales sostenidos por este autor.[1313]

[1313] No deja de resultar un tanto injusto el hecho de citar las tesis iniciales de un autor que con posterioridad las ha repudiado sin paliativos. Pero parece que, al margen de la utilidad que ello tiene para poder analizar la posición sostenida en un principio por él, sirve de hecho como reconocimiento a su capacidad de autocrítica y coherencia personal.

7.2.3.1. El primer Fox: la apelación a la "comunidad moral"

Asume el primer Fox que los animales no humanos son seres con la capacidad de sufrir daños. De hecho, el reconocimiento de la capacidad de sufrimiento de los animales no humanos va a tener un claro reflejo en la obra principal de este autor en su primer momento, *The Case for Animal Experimentation*. En esta, introduce Fox un capítulo con el título "Sufrimiento innecesario y alternativas",[1314] e incluso un apartado bajo el epígrafe "El problema de la desensibilización al sufrimiento animal". Precisamente en referencia a esta última cuestión nos sorprende Fox al afirmar:

> This reaction [la desensibilización al sufrimiento animal] is in fact a psychological process of compartmentalization similar to that of the Nazi doctors.[1315]

Sin embargo, la aceptación de la capacidad de sufrir de los animales no humanos no implica un rechazo del antropocentrismo. Afirma este autor:

> The capacity to suffer does not by itself establish moral equality.[1316]

Será aquí seguida una estrategia que recuerda a la de Cohen. Comienza el primer Fox por hacer una tibia declaración de compromiso con la idea de que los animales deben ser tratados de un modo clemente, aunque sin dar más aclaraciones respecto al motivo por el que esto debe ser así, para posteriormente pasar a matizar

[1314] Un apartado como este ocupa hasta 34 páginas en el libro de Fox, *The Case for Animal Experimentation*. La búsqueda de alternativas a la experimentación con animales, si es guiada no por la necesidad de encontrar procedimientos más eficaces, sino por la de reducir el daño ocasionado en ella, asume, obviamente, la realidad de este.

[1315] Fox, *The Case for Animal Experimentation*, p. 171.

[1316] Ibid., p. 87.

tal posición mediante la introducción de toda una serie de principios cuyo resultado final viene a ser, precisamente, la negación de la necesidad de lo anterior.

Así, aunque dirá atender el primer Fox al fenómeno del sufrimiento animal (dado el modo en que este puede despertar espontáneamente nuestra atención o compasión), a la hora de la verdad negará la trascendencia de este para su reconocimiento moral. Por el contrario, va a proponer este autor unos requisitos para tal posesión de derechos completamente distintos, que dejarán a la sintiencia fuera de juego. Estos serán los siguientes:

> To appreciate (1) that the existence of certain higher animals is intrinsically valuable because they possess some capacities (like sentience, intelligence, emotionality) the exercise of which enables them to enjoy a quality of life that humans can recognize as of value, (2) that they are capable of suffering psychologically as well as physically, and (3) that as a consequence of (1) and (2), good reasons are required to be given for killing such beings is not tantamount to, and does not entail, assigning animals moral rights.
>
> What other characteristics, then, that human share in general should be cited in order to give an adequate account of the reasons why they have, and animals lack, moral rights? A complete list of these would have to include at least the following: the capacities to be critically self-aware, manipulate concepts, use a sophisticated language, reflect, plan, deliberate, choose, and accept responsibility for acting.[1317]

De este modo, rechaza el primer Fox la suficiencia como criterio moral de la capacidad de sufrir y disfrutar, afirmando que para ser considerable moralmente resultará preciso poseer toda una serie de capacidades. Es esta la forma mediante la cual afirma el primer Fox la igualdad humana y la desigualdad frente a los restantes

[1317] Fox, “Animal Liberation: A Critique”, p. 111.

animales. Ello será así por constituir tales facultades la base para que sus poseedores puedan constituirse como agentes sociales que se reconocerían recíprocamente como sujetos morales.

> Only autonomous beings, just as described, can and do belong to a moral community, which is the sort of social group within which (and only within which such concepts as those of rights and duties have any meaning and application). For it is only in a community of interacting autonomous beings of this sort that there can be the kind of mutual recognition required for these concepts to evolve and be understood. Obligations and rights [...] are, consequently, inapplicable outside the context specified.[1318]

Una posición así no sería nada infrecuente. Malik argumenta en el mismo sentido:

> Humans are moral beings because we live within a web of reciprocal rights and obligations created by our capacity for rational dialogue.[1319]

De modo que la reciprocidad es exigida como requisito primario para la posibilidad de una relación moral. Sin aquella, esta resulta absurda:

> Only within the context of a moral community do rights and obligations (duties) arise at all.[1320]

No pertenecer a esta comunidad implicaría, pues, no ser moralmente considerable. También Devine ha dicho sobre esto:

[1318] Ibid., p. 112.

[1319] Singer & Malik, "Should We Breach the Species Barrier and Grant Rights to Apes?"

[1320] Fox, *The Case for Animal Experimentation*, p. 51.

> No one convinced that ethics has essentially to do with relations among rational beings is going to be persuaded that there is no morally relevant difference between pains suffered by such beings and the pains suffered by irrational creatures.[1321]

De esta forma, aquellos que carezcan de las capacidades para formar parte de la comunidad moral carecerán de derechos.[1322]

7.2.3.2. Cambio de posición y rechazo del especismo por parte de Fox

Poco después de la publicación de *The Case for Animal Experimentation*, manifestará Fox su rechazo de las posiciones anteriormente sostenidas por él mismo. Fox, que se cuenta hoy entre quienes se oponen al antropocentrismo, revisará crítica y profundamente sus argumentos previos. Una actitud, esta, que demuestra una coherencia y una determinación destacables. Como conclusión de tal autocrítica, aquello que había ocupado el centro de su propuesta anterior, la reciprocidad entre agentes racionales como fundamento de la moral, va a dejar ya de resultar determinante. Afirmará Fox: de nuestra posición como sujetos morales no se va a derivar que el objeto de nuestras preocupaciones morales debamos ser únicamente nosotros mismos y nosotras mismas. Dirá así que

[1321] Devine, "The Moral Basis of Vegetarianism", p. 503.

[1322] Como vimos en su momento, el problema surge para el primer Fox cuando se ve obligado a enfrentarse a la cuestión de los seres humanos carentes de las capacidades arriba referidas. Si siguiese fielmente los planteamientos que le habían llevado a la exclusión de los animales no humanos, no podría más que hacer lo propio con aquellos, al estar privados de los requisitos que él mismo había defendido como absolutamente imprescindibles. Pudimos ver anteriormente que, ante el argumento de la superposición de especies, presentó el primer Fox distintas respuestas que terminaban por fracasar.

> while we may, and perhaps must, accept that human values and experience determine the standpoint from which we project outward [...] this does not mean that all values must be human centred.[1323]

De este modo, asumirá Fox una base mucho más amplia como criterio para la considerabilidad moral, rechazando las que verá ya como diferencias irrelevantes. Dirá sobre esto:

> The existence of differences between individuals does not by itself justify discriminatory treatment of animals. Nor are the differences absolute; for we share with all sentient beings the capacity to suffer, and hence with all an interest in not being caused to do either or both.[1324]

7.2.4. Franklin

Hemos visto anteriormente que Kant sostuvo que solo tenemos deberes directos hacia los seres humanos. Esto queda particularmente rubricado mediante su segunda formulación de su imperativo categórico (a la cual ya nos referimos en su momento al dar cuenta de su defensa de los deberes indirectos).[1325] No obstante, Julian Franklin va a sostener que la adopción de tal posición por parte de Kant se deberá a que sus prejuicios antropocentristas le impedirán divisar la verdadera extensión de los principios por él formulados. Afirma Franklin:

> The meaning of the cateforical imperative and thus of the moral law, as presented in the *Groundwork*, has been

[1323] Fox, "Anthropocentrism", p. 67.

[1324] Fox, *Deep Vegetarianism*, p. 82.

[1325] Véase Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 4:429.

> misinterpreted not only by the commentators but by Kant himself. It cannot be construed as denying animals the status of moal patients, for if that is done, Kant's moral theory collapses into incoherence.[1326]

Para defender su posición, Franklin procede del modo siguiente. Parte del requisito de universalización, que resultaría imprescindible para las intenciones kantianas de construcción de un imperativo moral de carácter categórico:

> A legitimate maxim, for Kant, has to be one that can be properly universalized. One cannot, in stating a maxim, put arbitrary limitations on its scope.[1327]

En base a este requisito, sabemos que no podemos introducir restricciones arbitrarias que limiten el ámbito de aplicación de la máxima formulada. Ahora bien, se ha respondido a esta idea en ocasiones indicando que podríamos formular como máxima a universalizar una que ya supiésemos con antelación que tendría una aplicación limitada (si, por ejemplo, damos una descripción de quienes buscamos que nuestra máxima favorezca que ya buscamos de partida que se adecue a un determinado grupo de sujetos a quienes buscamos beneficiar).

> This way of misusing FUL [la formula de la ley universal (*Formula of Universal Law*)] applies to the status of animals as well. Maxims that exclude respect for animals – for example, I will eat the meat of any kind of animal that suits my taste – seems at first thought to be universalizable.[1328]

[1326] Véase Franklin, Julian H., *Animal Rights and Moral Philosophy*, Columbia University Press, New York, 2005, p. 31.

[1327] Ibid., p. 32.

[1328] Ibid., p. 33.

Así, señala Franklin que, "once the silent restriction to animals is recognized and removed",[1329] el imperativo resultante no puede ya por más tiempo resultar de carácter antropocéntrico. Hemos visto que, como indica Franklin, "the basic rule of FUL thus does not admit exceptions".[1330] Si es así, la conclusión a la que hemos de llegar, afirma Franklin, es la siguiente:

> The categorical imperative, thus revised, would read: Act in such a way that you always treat sentience, whether in your self or the self of any other sentient being, never simply as a means but at the same time as an end.[1331]

La formulación del imperativo categórico en términos de fines humanos resulta, pues, una limitación injustificada que debe ser abandonada.

7.2.5. Korsgaard

Christine Korsgaard ha dado otro argumento para la superación del antropocentrismo basado en una lógica semejante a la de las razones que acabamos de examinar. Parte de la idea de que los agentes morales nos valoramos a nosotros mismos y mismas. Indica Korsgaard que si ello es así, si nos consideramos valiosos no es (o no meramente) en función de que seamos humanos. En otras palabras, no es simplemente el hecho de ser humanos lo que lleva a que seamos seres valiosos (al menos desde nuestra propia perspectiva). Es el hecho de ser seres sensibles, seres con la capacidad de tener experiencias positivas y/o negativas, lo que nos torna valiosos. Así, tal valoración es la fuente de nuestras razones prácticas prudenciales. Pues bien, siendo ello así, la introducción de la universalización hará que haya razones semejantes para la consideración de los intereses de los demás

[1329] Ibid.

[1330] Ibid., p. 35.

[1331] Ibid., p. 35-36.

seres que comparten con nosotra y nosotros la posesión de una naturaleza que los torna valiosos (esto es, la capacidad de tener experiencias positivas y negativas). Esta sería la fuente de nuestras obligaciones hacia los demás seres susceptibles de sufrir y disfrutar.[1332] Tal y como lo expone Korsgaard:

> 1) Your animal nature is a fundamental form of identity on which the normativity of your human identity, your moral identity, depends. It is not just as human but considered as sensible, considered as an animal, that you value yourself and are your own end. And this further stretch of reflection requires a further stretch of endorsement. If you don't value your animal nature, you can value nothing. So you must endorse its value. And the reasons and obligations to which your animal identity gives rise are not private reasons. However you bind yourself by those reasons, you can bind and be bound by others as well. So the reasons of other animals are also reasons for you.

[1332] La posición de Kant sobre esto puede dar lugar a confusión. Afirma: "El primer deber del hombre para consigo mismo en calidad de animal, aunque no el más relevante, es la *autoconservación* en su naturaleza animal" (Kant, *La metafísica de las costumbre*s, 6:421). Ante esto dice Korsgaard: "Kant seems in fact to be urging us to treat *our own* animal being as a mere means, a sort of place to house moral nature" (Korsgaard, Christine "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals", *The Tanner Lectures on Human Values*, 25/26, 2005, 77-110, p. 100n). Pero en seguida aclara Korsgaard que ello no es así. Señala que, para Kant, "our duties to ourselves as animal beings turn out to be merely duties *with respect to* our animal nature, not duties *to* our animal nature" (ibid.). Parece que Kant prescribe tal cuidado de lo que llama nuestra "naturaleza animal" únicamente de modo instrumental para la salvaguarda de la que sería su dimensión "racional". Dice así en otro lugar Kant del ser humano: "Su escaso valor como *hombre animal* no puede perjudicar a la conciencia de su dignidad como *hombre racional*" (Kant, *La metafísica de las costumbre*s, 6:435).

> When you pity a suffering animal, it is because you are perceiving a reason. An animal's cries express pain, and they mean that there is a reason, a reason to change its condition. And you can no more hear the cries of an animal as mere noise than you can the words of a person. Another animal can obligate you in exactly the same way another person can. It is a way of being *someone* that you share. So of course we have obligations to animals.[1333]

> 2) In taking ourselves to be ends-in-ourselves we *legislate* that the natural good of a creature who matters to itself is the source of normative claims. Animal nature is an end-in-itself, because our own legislation makes it so. And that is why we have duties to the other animals.[1334]

Obsérvese que Korsgaard no está defendiendo que las obligaciones que tenemos surjan del mero hecho de que nos consideremos valiosos. Las razones para autoimponernos obligaciones surgirían de la adopción de nuestra posición como agentes morales que nos otorgamos la regla universalizadora. Dice Korsgaard:

> There are no normative reasons and values, and so no such normative "because," until we start valuing and disvaluing things. Although it sounds odd to put it this way, there is a sense in which, in Kant's system, we have *no general reason*, antecedent to all rational legislation, to pursue the things we take to be good for ourselves. Rather, when we do decide to pursue them, and so take ourselves to be the sources of value, we create these reasons. The decision to regard ourselves as the source of legitimate normative

[1333] Korsgaard, Christine & al., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 152-53.

[1334] Korsgaard, "Fellow Creatures", p. 106.

> claims is the original act that brings the world of normative reasons and values into existence.[1335]

Así, se distingue entre el hecho de valorarnos y el de adoptar una posición normativa al respecto, pero se apunta también la relación entre ambas cosas:

> Our natural good, like the other forms of natural good that I have just described, is not, in and of itself, normative. But it is on our natural good, in this sense, that we *confer* normative value when we value ourselves as ends-in-ourselves.[1336]

Ahora bien, esta misma diferenciación va ligada a la que se establece para separar aquello que resulta necesario para ser agentes morales de aquello que es preciso para considerarnos fines últimos.

> Autonomy puts us in a position to make the demand, but it is not the reason *for* the demand.[1337]

La conclusión que de ello se deriva es, así, la que vimos ya defendida por otros autores con anterioridad. La agencia moral no es un requisito para ser considerable moralmente. La conclusión asumida por Franklin puede así verse reforzada mediante un argumento como el de Korsgaard.

[1335] Ibid., p. 101.

[1336] Ibid., p. 104.

[1337] Ibid., p. 101.

7.2.6. Pluhar

Mientras algunos teóricos y teóricas han escrito varios libros sobre el tema de la discriminación de los animales, ha habido quienes han presentado sus análisis en un único trabajo. Este es el caso de Pluhar. Su único libro sobre el tema hasta el momento ha sido una obra que se ha citado con anterioridad en este trabajo, *Beyond Prejudice*. Pero ha sido suficiente para considerar a Pluhar una de quienes han contribuído de manera más significativa al debate. *Beyond Prejudice* principalmente rebate las diferentes líneas de argumentación presentadas con la intención de justificar la desconsideración de los animales no humanos, de un modo independiente de cualquier compromiso con una teoría moral particular. Pero en el último capítulo, Pluhar presenta su propia posición ética.[1338] Basa esta en la teoría de Gewirth, aunque dejando atrás el sesgo antropocéntrico que lastra la presentación de Gewirth de su teoría.

Resumido muy brevemente, el argumento de Gewirth puede ser presentado como sigue. Todo o toda agente tiene que afirmar, como condición indispensable para poder actuar, su posesión de los derechos necesarios para hacerlo. Ahora bien, afirmar esto implica, so pena de inconsistencia, afirmar que, de manera general, los y las agentes tienen un derecho a aquello que es preciso para que puedan actuar como tales. Es así como llegamos, a partir de un procedimiento puramente racional, y en base a la premisa de que como agentes afirmamos nuestro derecho a actuar como tales, a tener que reconocer los derechos de todos los agentes. Formula así Gewirth el que llama el "*Principio de Consistencia Genérica*" (*Principle of Generic Consistency*):

> *Act in accord with the generic rights of your recipients as well as of yourself*. I shall call this the Principle *of Generic Consistency (PGC)*.[1339]

[1338] Véase Pluhar, *Beyond Prejudice*, capítulo 5: "Justification and Judgement: Claiming and Respecting Basic Moral Rights".

[1339] Gewirth, Alan, *Reason and Morality*, Chicago University Press, Chicago, 1978, p. 135.

De acuerdo con este, hemos de sostener que los agentes no solo han de tener el derecho a que se les deje actuar libremente, sino también a los bienes que precisan tener, de manera básica, para poder hacerlo, lo que incluye en primer lugar los factores necesarios para mantener su salud e integridad tanto física como mental.[1340] Gewirth argumenta a favor de la necesidad de la adopción de este principio como sigue:

> It is formally or logically necessary in that for any agent to deny or violate it is to contradict himself, since he would then be in the position of holding that rights he claims for himself by virtue of having certain qualities are not possessed by other persons who have those qualities. The principle is also materially necessary, or categorical, in that [...] Since the generic features of actions are involved in the necessary structure of agency, and since the agent must hold that he has rights to these features simply insofar as he is a prospective purposive agent, he rationally must accept that his recipients also have these rights insofar as they too are prospective purposive agents.[1341]

Obsérvese que, si aceptamos el argumento, no es únicamente nuestra libertad a actuar lo que se debe salvaguardar, sino, en general, todo aquello que resulta preciso para actuar. Los agentes han de tener derecho también a los bienes que precisan tener, de manera básica, para poder hacerlo, lo que incluye en primer lugar los factores necesarios para mantener su salud e integridad tanto física como mental.[1342] Este el modo en el que llega Gewirth a formular el principio sobre el que puede asentarse una teoría general de los derechos.

[1340] Ibid., p. 211.

[1341] Ibid., p. 135.

[1342] Ibid., p. 211.

Puede objetarse al argumento de Gewirth que del hecho de desear poseer derechos no se sigue el que los poseamos. Pero, en realidad, la argumentación de Gewirth se dirige únicamente a la posición que el propio agente ha de sostener, no a la aceptación de esta por otros. Esta dimensión de su argumento sería, así,

> overlooked by the objection that from "A needs freedom and well-being" it does not follow that "A has rights to freedom and well-being." But what does follow is "A holds or thinks that she has rights to freedom and well-being." The whole argument proceeds from within the conative purview of the purposive agent.[1343]

Comprobamos, de este modo, cuál es la lógica en la que descansa el argumento de Gewirth. Ahora bien, la siguiente cuestión que hemos de formular es ¿quién poseerá estos? En principio, podríamos pensar que todo agente susceptible de actuar debería disfrutar de ellos. Sobre esto, dice Gewirth:

> An agent is a being with the capacity for voluntary and purposive action.[1344]

Y reafirma en numerosas ocasiones el espíritu universalista y no perfeccionista con el que su principio estaría formulado con apuntes como el siguiente:

> There are not [...] degrees of actually being prospective purposive agents, at least in the respect that is relevant to the justification of having the generic rights.[1345]

[1343] Gewirth, Alan, *The Community of Rights*, Chicago University Press, Chicago, 1996, p. 21.

[1344] Gewirth, *Reason and Morality*, p. 27.

[1345] Ibid., p. 122.

Ahora bien, en claro contraste con esto, introduce Gewirth un principio que limita claramente tal universalismo, al indicar:

> When some quality Q justifies having certain rights R, and the possession of Q varies in degree in the respect that is relevant to Q's justifying the having of R, the degree to which R is had is proportional to or varies with the degree to which Q is had. I shall call this the *Principle of Proportionality (PP).* Thus, if *x* units of Q justify that one have *x* units of R, then *y* units of Q justify that one have *y* units of R (ibid., 121).[1346]

La consecuencia de la introducción de este principio será que solo los seres humanos adultos dotados de las capacidades intelectuales tomadas por prototípicas serán plenamente considerados. Esto parece arbitrario: si aceptamos establecer tal principio de proporcionalidad, este habría de operar en el caso de todos los seres humanos, con las consecuencias perfeccionistas elitistas consiguientes. Ahora bien, en la medida en que busca evitar el perfeccionismo, Gewirth se niega a establecer límites de este tipo.[1347] Pero, habrá que objetar aquí, si esta es la opción que deberíamos adoptar, no procede entonces introducir esos mismos límites que ya han sido rechazados con el único fin de trazar una diferenciación entre gran parte de los humanos y los demás animales (humanos y no humanos).

[1346] Ibid., p. 121. Véase también Gewirth, Alan, "Introduction", in *Human Rights: Essays on Justification and Applications*, Chicago University Press, Chicago, 1982, 1-38, p. 8; "Can Utilitarianism Justify Any Moral Rights?", in *Human Rights*, 143-62, p. 150; y *The Community of Rights*, p. 77.

[1347] De hecho, advierte explícitamente que no se ha de interpretar que el principio de proporcionalidad pueda dar lugar a distinciones dentro del colectivo de seres humanos al que Gewirth otorga plena consideración moral (véase Gewirth, *Reason and Morality*, p. 120).

Junto a esto, hay otro paso de Gewirth que resulta cuestionable: su atención insuficiente a la superposición de especies. Gewirth afirma que, como consecuencia de la adopción del principio de proporcionalidad,

> children, severely injured or mentally deficient persons, and animals lack in varying degrees some of the practical abilities of the generic features of action: the abilities to control one's behavior by one's unforced choice, to have knowledge of relevant circumstances, and to reflect rationally on one's purposes. Members of such groups do not have the generic rights in the full way that they are had by normal human adults – those who have the aforementioned abilities. But the human entities in question approach having the generic rights to the degree to which they have the requisite abilities; and they have rights to be helped to attain these abilities.[1348]

La introducción de salvaguardas *exclusivamente* en el caso humano, como aquí comprobamos, contrasta con posicionamientos como los siguientes:

> To the extent to which animals have in a similar way the quality or property of being debilitated by pain, they have in a similar way the right justified by this quality, the right to immunity from wanton infliction of pain.
>
> When, however, the freedom and well-being of animals conflict with those of humans, the generic rights of the latter take priority.[1349]

Sin embargo, como indica Pluhar, y en línea con la estipulación antropocéntrica de Gewirth que hemos visto más arriba,

[1348] Gewirth, *The Community of Rights*, p. 77.

[1349] Gewirth, *Reason and Morality*, p. 251.

> Gewirth says nothing of the sort about conscious but severely mentally handicapped humans[1350]

Todo esto implica incurrir en otra arbitrariedad en la que no es necesario insistir, pues nos ha de ser ya muy familiar ya.[1351] Y es aquí donde cabe introducir la aportación de Pluhar.

Pluhar critica esta limitación de la aplicación del principio de consistencia genérica a quienes poseen las capacidades para la agencia consideradas prototípicas de los seres humanos. En su opinión, el argumento de Gewirth nos emplazaría a ponernos en el lugar de quienes necesitan la posesión de derechos a disfrutar de libertad y bienestar, independientemente de la especie a la que pertenezcan. En este punto, indica Pluhar que determinar quién tiene tal necesidad no es tarea fácil[1352] (en línea con lo que ya pudimos comprobar en su momento acerca de las dificultades para saber qué seres son conscientes). Pero la cuestión será para Pluhar que si sostenemos que el bienestar de los agentes debe ser protegido reconociéndoles derechos la consistencia requiere que todos los seres cuyo bienestar sea susceptible de verse reducido deben tener derechos. Ello cubre a todos los individuos que puedan sufrir y/o disfrutar (independientemente de posteriores matizaciones en lo que toque a la necesidad de libertad). Dice Pluhar sobre esto:

[1350] Pluhar, *Beyond Prejudice*, p. 255.

[1351] Esta parcialidad se muestra también en el hecho de que identifica constantemente Gewirth el grupo compuesto por los agentes con el colectivo humano, pese a que explícitamente niega esto. Dice así en uno de sus pasajes: "simply by virtue of being actual or prospective agents who have certain needs of agency, persons have moral rights to freedom and well-being. Since all humans are such agents having such needs the generic moral rights to freedom and well-being are human rights" (Gewirth, Alan, "The Basis and Content of Human Rights", in *Human Rights*, 41-78, p. 54).

[1352] Pluhar, *Beyond Prejudice*, pp. 257-59.

> Reflective agents should accord any being capable of caring about what befalls him or her a prima facie right to life. Having desires, even if they are quite simple, that one consciously wishes to satisfy gives one a stake in the next moment's outcome.[1353]

Dado esto, las limitaciones establecidas por Gewirth resultarían arbitrarias, y deberían ser dejadas de lado. Afirma Pluhar:

> Gewirth could accept this amendment to his view without doing any violence to his basic line of argument. It would be advantageous for him to do so, since it would bring his contention into line with the biological and ethological evidence. The only part of Gewirth's thinking that would be adversely affected by the admission that some nonhumans can be fully morally significant is a part that he would do well to abandon: a pervasive homocentric bias.[1354]

De este modo, comprobamos que también desde teorías racionalistas contemporáneas de los derechos procede defender el reconocimiento de estos a los animales no humanos.

7.2.7. Intentos de mostrar que los animales no pueden poseer derechos morales

Los planteamientos que, como el de Regan, reivindican derechos para los animales han sido objeto de toda una serie de críticas. Pasaremos a analizar estas a continuación. Es importante, con todo, hacer previamente dos clarificaciones en este punto.

[1353] Ibid., p. 256.

[1354] Ibid., pp. 255-56.

a) Los derechos en cuestión aquí son derechos morales. La cuestión de los derechos morales es a menudo mezclada con asuntos relativos a derechos legales. Sin embargo, estos son problemas diferentes, y debe darse cuenta de ellos, por tanto, de manera separada, incluso aunque existan relaciones entre ellos. Trataremos aquí, pues, únicamente aquellas objeciones relativas a derechos morales, y no aquellas centradas en los derechos legales (lo contrario significaría desplazarnos del área de la ética normativa a la del derecho, lo cual no es el objetivo de esta investigación).[1355]

b) Por otra parte, es de señalar que muchos de quienes se oponen a un planteamiento centrado en derechos no lo hacen porque rechacen en concreto la idea de que los animales no humanos puedan disfrutar de derechos, sino por que se oponen, de manera general, al discurso de los derechos en sí. Esto implica pasar a considerar un problema distinto: ya no el de quién debe tener derechos, sino el de si viene a cuento hablar de derechos para dar cuenta del contenido de la moral. Por ejemplo, Frey (para referirnos a un autor cuyas posiciones ya hemos visto) ha sostenido lo siguiente:

[1355] McCloskey ha argumentado que la ley puede asignarnos deberes en relación a los animales no humanos, pero no les reconoce derechos. Aunque estos puedan disfrutar de cierta protección legal, no tienen derechos legales (véase McCloskey, "Rights", p. 125). Como vimos, esta explicación no resulta relevante para la cuestión que estamos tratando aquí en la medida de que esta se remite en exclusiva a la posible posesión de derechos legales. Ahora bien, independientemente de la diferencia indicada entre derechos legales y morales, es cierto que cabe utilizar como argumento la privación de derechos legales para defender el no reconocimiento de derechos morales (que viene a ser la intención de McCloskey al hacer tal apunte). Pero este movimiento no parece poder tener éxito: la afirmación de que los animales no humanos carecen de derechos legales constituye únicamente una afirmación de hecho, no una justificación de por qué las cosas deberían ser de este modo. Un autor como Regan podrá afirmar que ello no es más que el reflejo de que sus derechos morales no son adecuadamente respetados. Y en cuanto a la afirmación de que lo que debe ser es lo que es, se han dado ya argumentos con anterioridad en su contra.

> If we cannot reach agreement to the criteria of acceptability for moral principles, and if we cannot, therefore, reach agreement on our moral principles, then we are not going to agree whether there is this or that rights, conferred by this or that principle. If, however, we do reach agreement on the criteria of moral principles, then there is no longer any need to posit the existence of a right.[1356]

El argumento parece tener mucho sentido y muestra que, a fin de cuentas, la posesión de derechos no puede estar en sí en la base última de nuestra propuesta normativa. Por otra parte, quienes defiendan una posición centrada en derechos pueden a su vez afirmar que es de todos modos interesante referirse a derechos porque el concepto de derecho capta de un modo más claro la idea de respeto que merecerían aquellos y aquellas que poseerían derechos. En cualquier caso, no es necesario dar cuenta aquí de estas cuestiones. Constituyen problemas distintos del implicado por la cuestión que estamos tratando: suponiendo que sea razonable hablar de derechos, ¿han de tener estos solamente los humanos? Por este motivo, no examinaremos a continuación aquellos planteamientos que se han cuestionado si el lenguaje de los derechos es o no válido. Lo que nos ocuparemos de analizar serán aquellas posiciones que, aceptándolo, afirman que su posesión es exclusivamente predicable cuando estamos frente a seres humanos.

a) La posesión de derechos como cuestión de todo o nada

Un opositor del reconocimiento de derechos a individuos de otras especies distintas de la humana es Cohen, quien afirmará:

> [En el caso de que] the pains of a rodent count equally with the pains of a human, we are forced to conclude (1) that

[1356] Frey, *Rights, Killing and Suffering*, p. 51.

> neither humans nor rodents possess rights, or (2) that rodents possess all the rights that humans possess. Both alternatives are absurd.[1357]

Un planteamiento como este incurre en una serie de generalizaciones que no parecen adecuadas. En primer lugar, descansa en la asunción de que la asignación de derechos es una cuestión de "todo o nada": debe ser genérica o nula. Tal idea viene a negar toda distinción entre los requisitos precisos para la posesión de un derecho y de otro (siguiendo una lógica así, solo quienes padezcan alguna enfermedad, y no quienes se encuentren sanos o sanas, podrán tener derecho alguno, ya que el derecho a la asistencia médica no puede ser poseído por quienes no necesitan dicha asistencia). A ello habrá que sumar que se considera en conjunto a todos aquellos que somos clasificados y clasificadas en común. Se efectúa un agrupamiento de todos los intereses humanos en una misma categoría, pasando por alto el hecho de que estos pueden variar de un individuo a otro. Para terminar, se lleva a cabo, además, una generalización de carácter semejante en el caso de todos los restantes animales, cuando estos, obviamente, podrán tener intereses diferentes.

La posesión de derechos: derivada del carácter de nuestras necesidades

A respecto de un modo de proceder como el que seguirá Cohen va a afirmar Rachels:

> [Quienes defienden el especismo] theorize that eligibility for rights depends on possession of certain characteristics without considering that the relevant

[1357] Cohen, Carl, "The Case for the Use of Animals in Biomedical Research", in Cahn, Steven M. & Mackie, Peter (eds.), *Ethics: History, Theory and Contemporary Issues*, Oxford University Press, Oxford, 1998, 829-36, p. 833.

> characteristics might change as different rights are in question.[1358]

Indica aquí este autor, así, el modo en que la distinción especista opera por medio de generalizaciones improcedentes. Esta empieza tomando como criterios para la distinción moral factores que pueden ser relevantes con respecto a ciertos baremos. Pero a continuación lo que hace es cambiar de baremo, manteniendo, sin embargo, las variables previamente tomadas. Así se deriva de un modo previsible la elección de las características que desfavorecen a los animales no humanos.

Rachels responderá apelando a un modo de solucionar la cuestión que parece mucho más adecuado a la función que cabe asignar a un derecho. Para saber si solo los seres humanos podemos poseer derechos en general, o bien determinados derechos, nos propone:

> Ask whether there is a relevant difference between humans and animals which would justify us in denying that right to animals while at the same time granting it to humans. If not, then the right in question is a right possessed by animals as well as by humans [...] we will avoid the trap of lumping all nonhuman animals together.[1359]

Con ello, consideramos a cada individuo simplemente como sus atributos y necesidades nos llevan a hacerlo, librándonos de incurrir en generalizaciones no justificadas que puedan dar lugar a discriminaciones improcedentes.

No se trata, pues, de que una vez que sepamos que un sujeto posee derechos podamos afirmar que cualquier derecho pueda ser poseído por él. La cuestión, por

---

[1358] Rachels, James, "Do Animals Have Rights?", in *Can Ethics provide Answers? and Others Essays on Moral Philosophy*, Rowman and Littlefield Publishers, Boston, 1997, 81-98, p. 95.

[1359] Rachels, James, "Why Animals have a Right to Liberty", in Regan & Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, 122-31, p. 123.

el contrario, radica en ver si posee los intereses precisos para disfrutar de un determinado derecho en cuestión, luego otro, y así sucesivamente. Lo que está haciendo, así, este autor, es tomar la idea central que mediante el argumento de la relevancia se busca expresar: son las características relevantes para cada caso las únicas que cuentan, y estas no pueden ser intercambiables ni extrapolables.[1360]

b) La afirmación de que los derechos animales carecerían de alguien que los reclamase

Una objeción no poco habitual por parte de quienes defienden el especismo consiste en indicar que el hecho de que sean formulables exigencias válidas a nuestro favor debe implicar que podamos, nosotros y nosotras mismas, efectuar tales exigencias. Y puesto que estas se encuentran en la base de nuestra posibilidad de tener derechos, la conclusión será que solo serán sujetos de derechos quienes posean la capacidad de comprenderlos y reivindicarlos. Los derechos de los animales no humanos no podrían ser reclamados por nadie. A este respecto indicará McCloskey:

> Moral rights can be possessed by beings who can claim them, and by those who can have them claimed on their behalf by others.[1361]

[1360] Podemos comprobar, así, el modo en que, mediante una propuesta como esta, Rachels proporcionó una sólida fundamentación de los derechos que, además de escapar de los compromisos de los postulados de Regan, se manifiesta como plurivalente, válida para distintas propuestas teóricas: Rachels simplemente aporta el aparato técnico para derivar la estructura del cuerpo de derechos del análisis que estas diferentes teorías hagan de las circunstancias o atributos moralmente relevantes.

[1361] McCloskey, "Rights", p. 126.

En esta idea se basará también Benton para rechazar la idea de los derechos animales. Benton ha rechazado en conjunto lo que llama

> the presumed social ontology (of 'atomic' individuals, contingently related by free choices) of the liberal-individualist rights discourse.[1362]

Pero nos interesa su posición de todos modos porque se referirá en concreto a los animales no humanos, apuntando a la que considera

> the intrinsic incapacity of non-human animals to make rights-claims on their own behalf is a further source of difficulties for the rights view.[1363]

De este modo, dado que los animales no pueden reclamar sus derechos, estos no podrían ser defendidos cuando ello resultase necesario, de manera que su posesión carecería de sentido.

Este argumento resulta cuestionable. En primer lugar, es útil recordar que el modo en que los derechos pueden ser reclamados en nombre de humanos y de no humanos no tiene por qué ser distinto. McCloskey ha afirmado que sí debería serlo, pues en el caso de los humanos podría decirse lo siguiente:

> Even a mentally defective human being – e.g. an imbecile, or a lunatic with periods of sanity – may literally demand some rights and possess others and generally be attributed interests in a literal sense.[1364]

[1362] Benton, *Natural Relations*, p. 166.

[1363] Ibid., p. 165.

[1364] McCloskey, "Rights", p. 127.

Sin embargo, esto no supone una diferencia, como ya sabemos a estas alturas. Incluso aunque haya seres humanos con diversidad funcional intelectual que puedan reclamar sus derechos, hay muchos otros que no tienen la capacidad de hacerlo. Necesitan que otros respeten y/o reclamen en su nombre sus derechos. Su situación, pues, no es distinta de la de aquellos no humanos que igualmente carecen de la posibilidad de reclamar sus derechos.

Aparte de esto, si examinamos con algo más de detalle este argumento podemos descubrir en él defectos a mayores. Podemos comenzar con la primera afirmación de McCloskey de las arriba citadas. Dado lo que hemos visto hasta el momento, debería estar claro que la capacidad de *reclamar* un derecho es algo distinto de las capacidades que son necesarias para *tener* un derecho. Merece la pena recordar que con este planteamiento no estamos introduciendo ningún nuevo criterio del que no hayamos dado cuenta con anterioridad. En realidad, este consiste en una defensa del especismo que apela a las capacidades de los individuos, concretamente a la de ser un agente moral. Cuando repasamos las posiciones de este tipo comprobamos que un argumento de esta clase no resulta relevante para justificar una diferenciación moral. Las capacidades necesarias para la posesión de derechos no coinciden con las que son necesarias para respetar tales derechos.[1365]

Hay otro modo de aproximarnos a la cuestión, sin embargo. Podemos aceptar que los derechos morales (en la medida en que son vistos como exigencias válidas) necesitan que alguien los reclame. Pero, como apunta McCloskey, esto no significa que quienes hagan esto tengan que ser los propios sujetos poseedores de derechos. Otras y otros pueden hacerlo en su nombre. Podemos tomar como ejemplo lo que sucede en el caso de los derechos legales, en el que representantes de las partes

[1365] Hemos visto también la posición que mantiene Regan a este respecto. Como vimos, señala este que, conforme a su teoría, la posesión de derechos resultaba totalmente libre de factores subjetivos ("independently of anyone's voluntary acts"). Aquello a lo que deberemos atender es solo el hecho de que alguien pueda ser sujeto de una vida. Otros criterios podrían tal vez agregarse a este de modo complementario, pero bajo ningún concepto restringir su suficiencia para predicar la posesión de valor inherente por parte de un sujeto, con todas las consecuencias que ello tendrá.

afectadas pueden jugar este papel. En lo que toca a los derechos morales podemos también pensar en la idea de representantes de este tipo. Más aun, podría incluso afirmarse que tales representantes no tendrían que ser individuos particulares. De algún modo, cabría indicar, todos aquellos y aquellas que pueden reconocer los derechos de otros individuos, todos los y las agentes morales estarían en posición de reclamar los derechos de otros que carezcan de la capacidad de reclamarlos por sí mismos.

Benton ha presentado otra objeción que, de alguna forma, resulta similar a esta que acabamos de tratar. Ha indicado:

> Rights are unlikely to be effective in practice unless those who have the power to abuse them are already benevolently disposed to their bearers. In the case of animal rights, it is only when those who would otherwise abuse animals already recognize them as subjects-of-a-life and are already disposed to compassionate, benevolent relations with them, that the right view is likely to be persuasive.[1366]

Dado que los animales no humanos no serían capaces de defender sus derechos por ellos mismos, indicaría el argumento, solo la benevolencia de los agentes morales podría garantizar respeto por estos.

Sobre esta idea han de hacerse dos apuntes. En primer lugar, las observaciones de Benton no son completamente exactas cuando apunta a la benevolencia o la compasión como el motivo para respetar los derechos de otros (sean humanos o no). Ciertamente, podemos respetar a otros individuos porque nos muevan tales sentimientos. E incluso puede ser que estos se encuentren en la raíz de la motivación moral. Pero, en muchos casos, el móvil inmediato por el que actuamos es diferente. Parece que el sentimiento que guía nuestra acción es, más bien, el de un deseo por actuar adecuadamente que podríamos ligar, más que a la

[1366] Benton, *Natural Relations*, p. 94.

idea de compasión, a la de justicia. Y en la idea de justicia es en la que se basan teorías como las que defienden el reconocimiento de derechos.

Por otra parte, esta objeción, de nuevo, tendría un alcance que sobrepasaría al colectivo de los animales no humanos. En efecto, si podemos poseer derechos es en virtud del respeto que otros individuos tienen por ellos. Incluso si tenemos la capacidad de defender nuestros propios derechos, dependemos todavía de todos aquellos otros individuos que están a nuestro alrededor: si no respetan nuestras reclamaciones, resulta indiferente que podamos expresarlas a viva voz. De hecho, ello es algo que podemos encontrar en la misma razón de ser de los derechos: estos solamente son poseídos en la práctica en la medida en que haya quienes puedan vulnerarlos o respetarlos: en el caso del último individuo en el universo no valdría de nada hablar de sus derechos. De modo alternativo, si los derechos que alguien pueda poseer no van a ser reconocidos porque quienes están en situación de hacerlo renuncian a respetar a tal individuo, es muy poco probable que una fórmula alternativa para establecer nuestros deberes morales hacia esos seres con intereses vaya a cumplir tal tarea. Otra cosa, por supuesto, es que no renunciemos a respetar a tal ser pero, sin embargo, entendamos que tal respeto no ha de ser codificado en función de derechos, sino de acuerdo con otro tipo de marco conceptual. De cualquier modo, vemos que en este punto la discusión nos lleva más allá de nuestro tema, pues ya no se centra en si los animales no humanos pueden tener derechos, sino en las teorías que aluden a derechos en cuanto tales.

c) La afirmación de que sería imposible hacer que los derechos de los animales no humanos fuesen respetados

Otro de los argumentos comunes para rechazar que los animales no humanos puedan poseer derechos se basa en la idea de que, si aceptásemos que esto fuese así, tendríamos la obligación de intervenir en los lugares en los que se hallan para salvar a aquellos animales que pudiesen ver sus derechos violados por otros animales, al ser agredidos por ellos. Moros ha indicado a este respecto que la

perspectiva de los derechos animales implicaría que, si fuésemos consistentes, "we ought to be at war with the predators".[1367] Según los autores que han empleado este argumento, esto impediría la atribución de derechos a los animales no humanos. Este argumento ha sido defendido, entre otros, por Wenz, quien mantiene:

> Regan finds a common ground for human rights and for animal rights in the rights of subjects-of-a-life. According to Regan, there is no ground or rationale for human rights that is not equally an argument for the rights of all animals who are subjects-of-a-life. Human and animal rights are thus not different kinds of considerations. They are equally considerations related to the rights of all subjects-of-a-life. It is this unitary approach to human and animal rights that I will criticize. I will attempt to show that we reach absurd results unless human rights are considered to be in certain circumstances a separate factor with greater range and weight than animal rights.[1368]

Wenz argumenta que acudir a defender los derechos de los animales en las zonas salvajes implicaría la destrucción de estas, diciendo:

> Consider the right to medical care. A single Dr. Doolittle passing through an area can leave it relatively undisturbed. But imagine a team of veterinarians, nurses, and paravets equipped with needed instruments and bandages patrolling the wilderness in four-wheel drive ambulances.

[1367] Moros, "Taking Duties Seriously". Pudimos ver ya con anterioridad que Moros adopta una posición antropocéntrica al acercarnos a su respuesta al argumento de la superposición de especies.

[1368] Wenz, *Environmental Justice*, pp. 147-48.

> Many individuals would thus survive, but the wilderness surely would not.[1369]

Con una objeción como esta, lo que Wenz muestra no es que los animales no humanos no puedan tener derechos, sino las contraposiciones que existen entre los principios ambientalistas y la consideración de los animales sintientes.[1370]

[1369] Ibid., p. 151.

[1370] Ante la evidencia de que un punto de vista como este implicaría una posición especista, Wenz se verá inclinado a comentar: "The solution may seem speciesist, in that a distinction is made concerning the rights of subjects-of-a-life, and the only basis offered for this distinction is species membership. Speciesism can be avoided, however, even though different treatment corresponds to species membership, because the deeper rationale of [la apelación a los círculos concéntricos] avoids (almost completely) employing species membership as the difference which justifies different treatment" (Wenz, *Environmental Justice*, p. 150). El texto no es de una gran claridad. La primera frase del texto reconoce la posibilidad de que veamos la posición de Wenz como especista, ya que, como él mismo afirma, se basa únicamente en la pertenencia a la especie para efectuar una diferenciación moral. Sin embargo, en la siguiente frase nos dice Wenz que la diferencia que en su opinión justifica el trato diferente en función de la pertenencia a una especie no es la propia pertenencia a una especie, sino otro hecho distinto aunque ligado a este. Para descubrir cuál es este hecho nos emplaza Wenz a dirigirnos a otra parte de su propuesta en la que el problema supuestamente será solucionado (su teoría de los círculos concéntricos de obligaciones morales, que ya hemos examinado). Por otra parte, no resulta aceptable el añadido que hace este autor al matizar sus afirmaciones con el comentario "casi completamente". Un apunte así resulta tremendamente chocante. Si tenemos que convenir en que la especie no puede ser un factor al que apelar para justificar una diferenciación moral, una propuesta que dé lugar a este tipo de distinciones no debe resultar aceptable, incluso aunque las evite casi completamente y solo en un pequeño número de casos las autorice. (Si en lugar de una distinción especista se tratase de otra discriminación con cuya denuncia podemos tener una mayor familiaridad, como el racismo, encontraríamos inaceptable esta posición más facilmente. Imaginemos que, ante la objeción de que su teoría pudiese ser interpretada

> The point at present is that different treatment of human and nonhuman animals is needed to justify the preservation of many wilderness areas and carnivorous species. A distinction must be done between the rights of human and of nonhuman subjects of a life.[1371]

Acerca de esto se puede recordar en primer lugar que no hay razón que sirva para justificar una discriminación especista. No hay motivo, pues, que permita atribuir derechos a los seres humanos y no a los demás animales con la capacidad de sufrir y disfrutar. De tal manera, si efectivamente el argumento que estamos examinando aquí tuviese éxito, la conclusión no podría ser que solo los humanos pueden poseer derechos. Esta solución no puede ser justificada en modo alguno, como hemos visto ya. Si la objeción tuviese éxito, y los animales no humanos no tuviesen, por ello, derechos, entonces el corolario consiguiente sería que tampoco los humanos los tendrían. Como no hemos de autorizar ninguna discriminación entre humanos y otros animales, todos ellos se han de ver afectados por esta crítica, si es que es aceptada. Ahora bien, quizás lo que ocurra es que no haya realmente que aceptar esta crítica. Veremos a continuación qué argumentos pueden ser presentados para evaluar esta cuestión.

En primer lugar, cabe dar cuenta de la respuesta que dará Regan a esta objeción. Para ello, debemos recordar la exposición que hacía Regan del carácter de los derechos como exigencias válidas ("*valid claims*"). Podemos ver esta expuesta a manos de uno de los autores que se ha destacado en defender tal concepción de los derechos, Joel Feinberg, quien dirá:

> To have rights is to have a claim against others to their action or omission in one's behalf and perhaps also against

---

como racista –una cuestión que, como vimos, preocupa a Wenz–, este autor respondiese diciendo: "esta teoría evita –casi completamente– que se deriven de ella consecuencias racistas". Seguramente esta posición resultaría más ampliamente rechazada).

[1371] Ibid.

> the state for enforcement of the claim against others. A claim is a right, properly speaking, when it is valid – that is, when it is recognized by legal or institutional rules or, in the case of moral rights, by the moral principles that inform an enlightened and sensitive conscience. Some claims although based on good and relevant reasons, are in principle vulnerable to counterclaims.[1372]

En base a esto, Regan sostiene que no hay que proteger a los animales en la naturaleza de daños no causados por agentes morales, pues los derechos solo se han de hacer valer cuando hay agentes que pueden no respetarlos. Esta concepción podría ser, no obstante, blanco de objeciones como la siguiente:

> We speak of our rights as being *rights to* as in the rights to life, liberty and happiness – not as *rights against*.[1373]

La respuesta que alguien que defienda la solución de Feinberg podría dar a esto, dada su forma de entender qué es un derecho, consistiría en que no es pertinente hablar de derechos si estamos en un contexto donde no hay un sujeto que pueda considerar y respetar estos. Recordemos lo que ya hemos visto en el caso del último individuo del universo. En un caso así, puedo continuar teniendo los mismos intereses que si hay otros agentes morales a mi alrededor. Pero ¿ocurre lo mismo en el caso de los derechos que puedo poseer en función de tales intereses? Si yo fuese el último sujeto en el mundo parecería absurdo que reivindicase mis derechos, pues no existiría nadie que pudiese respetarlos o vulnerarlos. Esto ilustra el hecho de que es ante otros agentes ante quienes nuestros derechos se deben hacer valer: son otros sujetos quienes deben respetarlos.

[1372] Feinberg, Joel, "Human Duties and Animal Rights", in *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1980, 185-206, p. 187.

[1373] McCloskey, "Rights", p. 118.

Con todo, podemos considerar que una respuesta como esta, que es la que da Regan, no soluciona realmente la cuestión, pues hay dos aspectos del problema que no tiene en cuenta este autor. El primero es que el hecho de que un animal no pueda respetar un derecho no quiere decir que nosotros o nosotras no lo podamos hacer. Sí podemos hacerlo. Un animal no humano puede no tener la capacidad de adecuar su conducta de tal modo que haga que el derecho de otro animal sea respetado. Pero por nuestra parte sí podemos hacerlo. Por lo tanto, si un animal tiene derecho a la vida la cuestión no es si otro animal no humano puede garantizar esto, sino si nosotros y nosotras podemos hacerlo, defendiéndolo. El segundo problema consiste en que cuando hablamos de derechos no solo cabe tener en cuenta los derechos a que no se haga algo en nuestra contra (por ejemplo, que se respete nuestra vida e integridad física, que no se nos provoque sufrimiento...), sino también los derechos a que se haga algo en nuestro favor (en el caso, por ejemplo, de nuestro derecho al socorro si nuestra vida corre peligro, a recibir ayuda médica, a que nos atiendan cuando somos bebés y no nos podemos valer por nuestra cuenta, etc.). Y, ¿quién puede vulnerar un derecho positivo? Quien tiene el deber de asistirnos, quien debe hacer a nuestro favor lo que el respeto a nuestro derecho prescribiría. Si, injustificadamente, ese sujeto no nos asiste, entonces está vulnerando nuestro derecho. Tenemos una demanda válida ante tal sujeto, demanda ante la que ella o él no ha respondido como debería.

Pues bien, ¿de qué manera altera esto la cuestión que estábamos tratando, relativa a los derechos de los animales en la naturaleza? Lo hace en el sentido de que introduce nuevas demandas legítimas en el escenario, dirigidas, como es obvio, no hacia quienes no pueden responder a ellas (los depredadores) sino hacia quienes sí pueden hacerlo (aquellos sujetos que tienen la capacidad de reconocer los derechos de los demás individuos, tanto en un sentido negativo como positivo). Esto es, nos pone en la situación de que si reconocemos que los animales no humanos tienen derechos, y si podemos evitar que estos sean vulnerados, debemos hacerlo.

La cuestión puede verse de manera más clara recurriendo al siguiente ejemplo. Supongamos que vemos a dos niñas de tres años jugando y descubrimos

que una de ellas tiene en las manos una pistola, con la que apunta (sin saber, obviamente, qué es lo que está haciendo, ni las consecuencias que se pueden derivar de sus actos) a la otra niña, mientras comienza a apretar con sus dedos lo que sabemos que es (aunque ella lo ignora) el gatillo del arma. En una situación así, conforme a un planteamiento como el de Regan no podemos decir que la niña que está siendo apuntada tenga una demanda válida contra la otra chica, ya que esta última carece por completo de la capacidad de entender esta. Ahora bien, estamos presenciando el hecho y tenemos la oportunidad de quitarle el arma a esta niña y así salvar la vida de la otra. En tal contexto podemos considerar de distinto modo cuál ha de ser nuestra obligación segun cuál sea la posición que tomemos con respecto de la cuestión de los derechos positivos. Podemos, en primer lugar, sostener que, puesto que no tenemos ninguna culpa en el hecho de que se haya llegado a una situación de este tipo, por nuestra parte no tenemos ninguna obligación de intervenir. Si mantenemos una posición así, es bastante posible que neguemos la existencia de derechos positivos, o que sostengamos que estos tienen un alcance francamente reducido. En este caso no tendremos ninguna objeción que plantear a la solución aportada por Regan. Sin embargo, es muy probable que mantengamos una posición distinta, de forma que rechacemos la solución implicada por el planteamiento de Regan, y afirmemos que, en un caso como el descrito, tenemos en efecto la obligación de intervenir.

Por supuesto, podrá haber, a partir de aquí, distintas interpretaciones de la fuerza que tal obligación habrá de tener. Habrá quien diga que tenemos el deber de actuar a toda costa, y habrá también quien afirme que tal obligación se verá reducida, o desaparecerá, si la acción entraña riesgos de importancia contra nosotras o nosotros (si, por ejemplo, el hecho de intentar quitarle el arma a la niña va a poner en peligro nuestra vida –pues tal vez la pistola se dispare y nos mate–). Pero, al margen de la posibilidad de que aceptemos o no este tipo de restricciones, podremos afirmar que, efectivamente, la niña en peligro tiene un derecho a ser

asistida.[1374] Ahora bien, si en un caso así esta niña tiene derechos (esto es, demandas válidas dirigidas hacia los agentes con responsabilidades morales) no hay motivo para no considerar que la misma conclusión debe ser inferida si los individuos afectados pertenecen a otras especies con la capacidad de sufrir y disfrutar. Supongamos que, en lugar de estar ante dos niñas, nos encontramos ante dos animales no humanos. Supongamos asimismo que uno de ellos se encuentra a punto de agredir al otro y que podemos evitarlo. De acuerdo con la argumentación arriba dada, parece que solo podemos concluir que quien va a sufrir una agresión tiene también que poseer derechos positivos frente a nosotros y nosotras. Esto último se deriva forzosamente de lo anterior. Solo si consideramos que los humanos no tienen derecho a ser asistidos en casos como el referido arriba podemos plantear lo mismo en el caso de los animales no humanos.

En realidad, parece que si no lo hacemos puede ser debido a dos motivos. En primer lugar, que defendamos posiciones especistas según las cuales no consideremos a los animales no humanos como consideraríamos a los seres humanos en su misma situación. En segundo lugar, que tengamos en cuenta ciertos condicionantes que, al menos en muchos casos, pueden recomendar que no intervengamos, si al hacerlo vamos a ocasionar daños mayores. Tales condicionantes hacen que la situación pueda variar en ciertos casos con respecto al ejemplo que hemos visto, en la medida en que las consecuencias de nuestra acción sean peores que nuestra inacción. Con todo, no está claro que siempre estemos ante condicionantes de este tipo. Examinemos a continuación qué objeciones prácticas puede haber para que actuemos para salvar a los animales en la naturaleza en casos de depredación.

[1374] Si mantenemos una posición consecuencialista no sostendremos ninguna de estas posiciones, puesto que, como ya hemos visto, actuaremos en ayuda de la niña sin tener que reconocer que esta tiene un derecho a ello, únicamente para llegar a la situación mejor.

i) *Conflicto entre presas y depredadores.* Junto al interés en vivir de la potencial víctima de la depredación encontramos que también los depredadores tienen un interés similar en vivir, para lo cual precisan obtener comida. Podría argumentarse que el conflicto no tendría por qué saldarse a favor de la potencial presa, pues si ello fuese así el depredador tendría que acabar muriendo de hambre. Con todo, hay un punto a considerar aquí, que es que los depredadores no solo matan a un animal para seguir con vida, sino a muchos. Esto pone la balanza en su contra. ¿Podría ser una solución a esto el proveer de un alimento alternativo a estos últimos? En principio, su viabilidad parece difícil en muchos casos a día de hoy, si bien sería una opción deseable en la medida en que resultase posible.

En cualquier caso, este argumento no probaría que los animales no humanos no tienen derechos. El motivo es que, si en un cierto caso hay una razón para rechazar intervenir debido a posibles consecuencias negativas, esta no puede ser que quienes necesitan nuestra intervención no tengan derechos. Por el contrario, consistirá en que los derechos de los animales en riesgo de ser dañados tendrán un peso menor que los de otros animales. (En los casos en los que suceda así, claro está). Esto lo podemos ver si consideramos la solución que nos ofrece la teoría de Regan. Como podemos recordar, este enunciaba dos principios, el "worse-off principle" y el "miniride principle". Para resolver conflictos en los que se pudiesen vulnerar derechos semejantes vimos que Regan proponía el "miniride principle". Y parece que la situación que se nos presenta responde a este patrón. Nos encontraríamos aquí en un caso de choque de derechos, no de ausencia de estos.

Por otra parte, la idea de que podríamos actuar en casos como el descrito puede resultar llamativa, pero tiene sentido una vez reflexionamos sobre ella. Consideremos un caso hipotético: imaginémonos que viviésemos en un mundo ficticio en el que solo existiesen, además de nosotras o nosotros, una liebre y un zorro. Ambos son sujetos con intereses propios y con un interés por no morir. Supongamos que, en una situación así, la liebre fuese a ser comida por el zorro y ello pudiese ser evitado, proveyendo a este de otra fuente de alimento saludable que no requiriese la frustración de los intereses de nadie, de forma que ambos seres pudiesen continuar existiendo. En un caso así, ¿sobre qué base se podría pretender

que la opción que habríamos de tomar no es la de intervenir para garantizar que ambos puedan igualmente continuar vivos? Parece claro que tendríamos que intervenir, dado que al hacerlo no perjudicaríamos a nadie y sí beneficiaríamos a alguien.

Podríamos pensar que ello no debería ser así desde un punto de vista ecologista. Obsérvese, con todo, que ni siquiera los planteamientos biocéntricos o ecocéntricos que hemos visto ya cuestionados implicarían tal posición. Parece que la única manera en la que se podría pretender fundamentar tal posición sería de acuerdo a un principio según el cual lo natural debe seguir siempre su curso. Como ya hemos visto, este surgiría básicamente de considerar que el modo en que las cosas funcionan en el medio natural es intrínsecamente positivo. Se diría que "es la ley de la vida", y que "la naturaleza es así". Sin lugar a duda mucha gente defiende todavía este tipo de posiciones (la mayoría lo hace de manera inconsistente, pues no mantiene tal posición cuando los afectados son humanos). Pero parece que podemos afirmar que la no intervención en un caso así carece de justificación alguna, exactamente del mismo modo en que ocurriría si, en lugar de un zorro y una liebre, se tratase de dos niños pequeños, uno de los cuales amenazase la vida del otro. Esto no implica que no podamos considerar que el mundo natural nos resulte atractivo en un sentido estético. Este puede bien ser el caso (si bien cabría objetar a ello que tal atractivo adolecería de una insensibilidad ante el enorme daño implicado). Con todo, parece que, incluso aunque aquí pudiera haber un precio a pagar en el sentido que acabamos de ver, este no resultaría un contrapeso suficiente para censurar la intervención.

Næss ejemplifica esto presentando el caso de un estudiante de antropología cultural que se encontrase en una comunidad cuyos miembros están sufriendo un gran daño (supongamos que debido a una epidemia que los mata entre grandes sufrimientos), siendo esto algo que él tiene la capacidad de evitar (proporcionándoles medicamentos), a costa de intervenir en la cultura que está estudiando. Mucha gente dirá que el precio de tal intervención bien merece la pena acabar con la agonía de quienes esta puede salvar, aunque ello interfiera con el curso natural de las cosas. Este último no puede constituir un criterio que

prevalezca sobre la consideración de los intereses de los seres sintientes.[1375] Pero entonces, si rechazamos el especismo, parece que hay que mantener la misma posición cuando los individuos afectados son animales no humanos.

Puede indicarse también que, en la práctica, en la inmensa mayoría de los casos nos resultaría imposible intervenir a día de hoy, pues son situaciones que se encuentran por completo fuera de nuestro alcance. Con todo, ello no supone que vaya a ser siempre necesariamente así. Habrá casos donde sí sea posible actuar, con el conocimiento y el desarrollo técnico suficiente.

ii) *Daños a terceros*. Otro problema más importante radica en el hecho de que al intentar salvar a algunos individuos de este modo, podríamos dañar a un número mayor de otros animales. Næss ha indicado que a medio plazo ello probablemente crearía cambios en los lugares en los que actuásemos que afectarían notablemente a los animales que allí viviesen, ocasionándoles un considerable sufrimiento y acabando con la vida de muchos. Así, en "Should We Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature?", concluye que aunque es deseable poder intervenir para aliviar el daño sufrido por los animales no humanos, ello debe hacerse a pequeña escala, pero no a gran escala, pues resultaría negativo para la "biosphere at large".[1376] Este es un argumento que echa mano de planteamientos que hemos visto ya que resultan cuestionables en el capítulo anterior, pero que no obstante procede examinar.

En conflictos de este tipo los intereses implicados no son únicamente los dados entre depredadores y presas. Podría haber también un choque entre los de los animales a quienes podríamos ayudar y los de terceros a quienes perjudicaríamos por nuestra irrupción en su medio. Así, el problema aquí no sería que fuésemos a romper ninguna norma de obligado cumplimiento universal, ni que los animales no posean derechos positivos. El problema sería que nos encontraríamos ante un choque entre los derechos de distintos animales. Y debería ser solucionado, pues,

[1375] Næss, *The Selected Works of Arne Næss*, vol. X, p. 135.

[1376] Ibid., p. 132.

siguiendo los principios que hemos aceptado para la resolución de tales conflictos. No se seguiría, por tanto, que los animales no tuviesen derechos, sino que habría que considerar estos de forma ponderada.

Ahora bien, ¿consisten realmente tales conflictos en lo que asumen autores como Næss? Ello supone asumir que la transformación de los ecosistemas es necesariamente negativa, lo cual no está claro que sea así.

Aquí podemos considerar algunas razones que indican lo contrario, que ya fueron apuntadas en el anterior capítulo. Un enorme número de animales sufre terriblemente en la naturaleza, y es como mínimo controvertido que la conservación de los ecosistemas en su estado actual sea necesariamente positiva para ellos. Por este motivo, los supuestos efectos indirectos negativos para los animales de la intervención en la naturaleza quizás no lo serían tanto, y podrían verse superados por los efectos positivos indirectos ocasionados al ahorrar sufrimiento y muerte a otros animales.

Un último argumento apuntaría que existen dificultades técnicas no ya para intervenir, sino para conocer adecuadamente las consecuencias que actuar a favor de ciertos animales tendría para otros. Lo que de aquí se seguiría, no obstante, no sería que habría que renunciar a intervenir, sino que resulta necesario adquirir un mayor conocimiento para aprender a hacerlo de la manera más adecuada.

d) La afirmación de que los animales no humanos no pueden tener derechos porque no pueden tener posesión alguna

Otro argumento contra el reconocimiento de derechos a los animales no humanos ha sido presentado por McCloskey, quien ha afirmado que estos no pueden tener derechos por la sencilla razón de que no pueden poseer realmente nada. Desde el momento en que un animal no humano no está capacitado para tener ninguna clase de posesión, dirá McCloskey, no puede tampoco poseer derechos. Un argumento como este ha sido respondido por Regan, que planteará lo siguiente:

> It is difficult to see any obvious logical connection between these two ideas. For a right is not a *thing*, and those beings which possess things do not stand in the same relation to them as to the rights which they happen to possess.[1377]

Conforme a este argumento, la posesión de un derecho es algo distinto de la posesión de un objeto de propiedad. Esta idea parece muy razonable. Hay muy distintos sentidos en los que podemos emplear el término "tener". Podemos decir, por ejemplo, que una gallina tiene plumas, que nuestro vecino tiene un dolor de cabeza, que alguien que conocemos tiene una chaqueta verde, o que un águila tiene una vista muy buena. En cada uno de estos casos, "tener" significa algo distinto. ¿En qué sentido, pues, decimos que alguien tiene un derecho?

En realidad, al afirmar que alguien posee derechos podemos estar diciendo cosas muy distintas, dependiendo de la concepción de la naturaleza de los derechos que tengamos. Si entendemos los derechos, por ejemplo, como "derechos naturales" no los concebiremos como propiedades o bienes, como puede serlo un objeto. Más bien, los veremos como atributos, que tenemos de modo inherente. De manera que no hay necesidad de ser capaz de poseer objetos materiales para poseer derechos naturales, puesto que el sentido en el que derechos naturales y objetos son poseídos es completamente distinto.

Por otra parte, podemos quizás dejar de lado la idea de los derechos naturales. Quizás pensemos que esta noción no denota nada existente en el mundo real, que no existe algo así como unos derechos con los que nacemos. Podemos, de este modo, rehusar por completo el uso del lenguaje de los derechos, manteniendo una visión que descanse en otros conceptos y premisas. O, tal vez, aceptar la idea de que hay derechos en un sentido moral, pero mantener una posición diferente respecto de su origen y naturaleza. Asimismo, podemos defender que realmente no hay algo que podamos reconocer como derechos con los que ya nacemos, pero sí prerrogativas o merecimientos que otros sujetos han de reconocernos en virtud de

[1377] Regan, Tom, "McCloskey on Why Animals Cannot Have Rights", *Philosophical Quarterly*, 26, 1976, 251-57, p. 252.

ciertos atributos que podamos poseer, prerrogativas que podrán ser denominadas derechos. De este modo, diremos que poseer un derecho supone que un agente moral que actúe justamente deberá reconocernos como poseedoras o poseedores de ese derecho. Y tampoco es necesario, para que se nos reconozcan derechos entendidos de este modo, que seamos capaces de poseer cosas. Todo lo que resulta necesario es que tengamos las características moralmente relevantes para poder disfrutar de tales merecimientos o prerrogativas.

Por tanto, como podemos ver, ninguno de los sentidos que podemos identificar con la expresión "poseer un derecho" puede ser asimilado con poseer un objeto en propiedad. La imposibilidad de tener posesiones no ha de ser, pues, un motivo para no poder tener derechos.

Dicho sea, además, que no está nada claro que la posesión de cosas sea una posibilidad exclusivamente humana. Todo depende, por supuesto, de qué entendamos cuando decimos que poseemos algo. Si simplemente referimos el tomar posesión efectiva de algo y asumir en la relación con ese objeto que esa posesión se da de hecho, entonces los animales no humanos pueden, ciertamente, hacerlo. Como John Hadley ha indicado,

> that nonhuman animals use the natural goods in their territorial boundaries is a truism of ecology and evolutionary biology.[1378]

Contra esto podemos decir, al llegar a este punto, que el animal se puede comportar como si el objeto fuera suyo, pero esto no puede ser porque el animal no puede comprender el concepto de derecho de propiedad. Ahora bien, en otros casos, tal requisito no es tenido en cuenta. Tampoco los niños pequeños, aquellos con diversidad funcional o personas jurídicas como una empresa son ellos mismos seres que sean conscientes de tener derechos de propiedad, y sin embargo pueden

[1378] Hadley, John, "Nonhuman Animal Property: Reconciling Environmentalism and Animal Rights", *Journal of Social Philosophy*, 36, 2005, 305-15, p. 312.

tenerlos, aunque precisen de representantes que los gestionen. Por otra parte, puede indicarse que los animales no humanos simplemente carecen del derecho a la propiedad. Pero esto supone incurrir en un argumento circular. La idea de que, dado que los animales no humanos no pueden disfrutar del derecho a la propiedad, como consecuencia no pueden ejercitar tal propiedad sobre sus derechos, resulta circular. Estamos suponiendo la consecuencia como premisa. Sostener que los no humanos carecen de las capacidades para entender qué es el derecho de posesión supondría un desplazamiento a un argumento diferente (y ya hemos, de hecho, dado cuenta de él, cuando vimos las razones para considerar que ser agente moral no resulta un requisito para ser considerable moralmente).

De cualquier modo, esta explicación no resulta necesaria para refutar el argumento de McCloskey, cuya invalidez descansaba, más que en lo erróneo del supuesto de que los animales no humanos no pueden tener un objeto en posesión, en la imposibilidad de dar el paso de tal idea a la de que no pueden poseer derechos.

e) La idea de que la posesión de derechos no depende de la posesión de intereses

Algunos entre quienes afirman que los animales no humanos no pueden poseer derechos han basado su posición en la idea de que los derechos no se poseen por tener intereses. Como indica un defensor del antropocentrismo, Vidal Moreno:

> La capacidad de sufrir supone que los animales tienen interés en no sufrir, pero eso no equivale a ser sujeto de derechos.[1379]

[1379] Vidal, "Bioética de la experimentación con animales", p. 455.

Para defender esta idea, Malik (de nuevo) echará mano –en el contexto de un debate restringido a la posesión de derechos por parte de los grandes simios– de un argumento diferente para defender la misma idea (si bien refiriéndose exlusivamente al interés en no sufrir):

> Why should suffering be the basis on which we accord rights to apes? It is certainly not the basis on which we accord rights to humans. Humans possess rights by virtue of being rational agents.[1380]

Más aun:

> It is wrong to assume that because animals have interests, they should be accorded rights. There is no logical link between interests and rights.[1381]

Puede verse así que quienes defienden el antropocentrismo pretenden limitar la consideración moral a los seres humanos apelando a una serie de requisitos que condicionan su posesión. Sin embargo, ni aun con tal argumentación se puede ocultar el hecho de que un derecho tiene siempre como fin salvaguardar la posibilidad de que un individuo pueda satisfacer un interés propio. Podemos comprobar esto pensando en el caso de cualquier derecho en concreto. El reconocimiento, por ejemplo, del derecho a la vida, ¿qué fin tiene? El de garantizar que aquellos sujetos que lo posean puedan satisfacer su interés por continuar vivos. Y tomemos el reconocimiento del derecho a la libertad, ¿cuál es su objeto? Que quienes disfruten de tal derecho puedan satisfacer su interés por ser libres, ni más ni menos. Los derechos protegen aquello que un ser puede tener en función de la posesión de la capacidad de sufrir y disfrutar. El propio McCloskey, que, como hemos visto, se ha opuesto a la idea de que los animales no humanos tengan

[1380] Singer & Malik, "Should We Breach the Species Barrier and Grant Rights to Apes?".
[1381] Ibid.

derechos, ha defendido de hecho el vínculo que estos habrían de tener con la posesión de intereses.

> Moral rights can be possessed by beings [...] whose interests are violated or disregarded if the rights are not respected.[1382]

Consideremos las siguientes preguntas: ¿tienen los agentes racionales humanos derecho a, por ejemplo, a hacer la fotosíntesis?, ¿o a utilizar sus oídos para ver y sus ojos para oír? Nuestra reacción ante cuestiones de este tipo sería seguramente la perplejidad. ¿Para qué iba nadie a precisar unos derechos como estos?, preguntaríamos. El motivo por el que responderíamos esto es que no tenemos interés alguno en aquello que unos derechos tan extravagantes defenderían. Aun en el caso de que fuese cierto que tenemos derechos por ser agentes racionales, el hecho es que no tenemos interés alguno en realizar aquello que unos derechos de este tipo protegerían.[1383] Estos ejemplos ilustran el hecho de que parece absurdo plantear que podamos tener un derecho a algo en lo que no tenemos interés alguno. Si no tenemos un interés en algo es un sinsentido pensar que debamos tener derecho a ello. Con lo cual encontramos que sí hay, contra lo que Malik supone, un vínculo entre intereses y derechos.

Ahora bien, podemos pensar que todo lo que Malik afirma es que el hecho de poseer intereses no es necesariamente algo suficiente para la posesión de derechos. Se puede sostener aquí que los derechos no son atributos cuya posesión podamos percibir empíricamente. Pueden ser reconocidos o no (y, así, mientras algunas

[1382] McCloskey, "Rights", p. 126.

[1383] Esto resultaría aun más evidente si planteásemos la posibilidad de tener derechos a algo que los agentes racionales tuviesen un interés en evitar. Así, qué pensaríamos ante la cuestión ¿tienen los agentes racionales derecho a que se les torture contra su voluntad? La propia pregunta nos parecería seguramente sorprendente. En todo caso, tendría sentido plantear que tuviesen un derecho a no sufrir una tortura contra su voluntad (cabe afirmar esto por defición, en función del significado poseído por el término tortura).

teorías éticas apelan a ellos muchas otras prescinden de tal recurso). Y aquellas teorías que los reconocen pueden apelar a distintos factores para hacerlo así. De manera que, concluye este argumento, no es un hecho que de intereses deban derivarse derechos.

Ahora bien, este argumento no se limita al vínculo entre intereses y derechos: es aplicable a cualquier otra ligazón que se pretenda establecer entre cualquier circunstancia fáctica y la posesión de derechos. Ello es así debido a que es un argumento fundamentalmente metaético. Por lo tanto, afecta también a su derivación de la posesión de ciertas capacidades intelectuales, como pretende establecer Malik. De modo que a la hora de decidir quién ha de disfrutar de la posesión de derechos lo que precisamos es una explicación de por qué han de poseerlos unos sujetos y no otros. Y aquí hay una diferencia que puede ser planteada. Esta consiste en que, como hemos visto arriba, los derechos sin intereses parecen no tener sentido ni utilidad. Y ello no ocurre, en cambio, en el caso de los derechos sin capacidades cognitivas complejas.

Machan va a plantear otra objeción a la idea de que los derechos se deriven de intereses mediante el siguiente ejemplo:

> Someone may have an interest in Albertson's grocery store carrying a certain kind of bread but the person has no right to the bread, or to Albertson's providing him with it.[1384]

Este caso es problemático, pues aquí estamos considerando la cuestión de los derechos morales, y el ejemplo de Machan apela a intuiciones sobre todo relativas a derechos legales. Por otra parte, Machan incurre aquí en una generalización incorrecta. Niega que la posesión de derechos se base en la de intereses mostrando el ejemplo de un interés que no procede proteger con un derecho. Pero con ello lo único que muestra es que no todos los intereses dan lugar a derechos.

[1384] Machan, "Why Humans May Use Animals", p. 12. Expone esta idea asimismo en Machan, *Putting Humans First*, p. 14.

De la afirmación de que los derechos tienen como función salvaguardar la satisfacción de intereses no se sigue que todo interés implique la posesión de derechos legales. La mayoría consideraría que ciertos intereses triviales o resultado de caprichos, por ejemplo, no deberían dar lugar a derechos. Por otra parte, los intereses de distintos individuos pueden entrar en conflicto. Y parece que solamente cabe plantear la posesión de aquellos derechos que protegen intereses cuya satisfacción no es inconsistente con la de otros intereses de peso significativamente mayor igualmente protegidos por derechos y que pueden ser frustrados por otros agentes morales.

Esto parece que lo muestra el ejemplo que presenta Machan. Parece que yo no puedo pretender tener un derecho legal a que Albertson me abastezca de un determinado tipo de pan, dado que Albertson tiene un derecho mucho más significativo de surtir su establecimiento con los productos que le parezcan a él más convenientes. Tal derecho de Albertson parece basarse en la importancia de su interés en que ello sea así. Pero tal derecho puede tener ciertos condicionantes, pues tal vez habrá productos que no pueda vender –por ejemplo, cocaína, o medicamentos de venta en farmacias–. Ello será así porque otros individuos tendrán intereses en contra de que Albertson venda tales productos. Y, según cuáles sean las leyes del país en que Albertson se encuentre, pueda estar obligado a tener ciertos productos a disposición del público. Puede que sus clientes tengan el derecho a que Albertson venda cierto producto, que estará basado en su interés en ello.

Del mismo modo, yo puedo tener el derecho a comprar pan en la tienda de Albertson, pero de ahí no se deriva que él tenga el derecho a que yo se lo compre (aunque tenga un interés en ello). El motivo es que yo tengo un derecho a comprar el pan donde me plazca, dado que tengo un interés importante en no comprar el pan en su tienda.

Por supuesto, la línea que demarca cuál debe ser el interés a proteger en cada caso dista de estar clara, y su definición depende de cuál sea la concepción que abracemos (esto de nuevo se ve singularmente en el caso de los derechos positivos).

Por otra parte, y dejando de lado los derechos legales, no está claro que sea implausible una teoría de los derechos morales que asuma que todo interés da lugar a un derecho, y que en casos de derechos contrapuestos establezca algún mecanismo para saldar la cuestión, conforme al cual podamos decidir cuál debe prevalecer. En cualquier caso, aun en el caso de que no todos los intereses den lugar a derechos, ello no niega que todos los derechos partan de la posesión de intereses.

f) Rechazo de la posesión de derechos por los animales no humanos desde posiciones especistas combinadas

Muchas objeciones a la idea de que los animales no humanos tengan derechos se basan en la idea de que, pese a que estos merezcan consideración moral, los derechos deberían reservarse para los humanos. En esta línea, Paton ha indicado:

> It does not necessarily follow that because something has a worth it therefore has rights: we may feel a worth in some beautiful object.[1385]

McCloskey sostendrá una posición semejante, al afirmar:

> The fact that we do need to have a reason to be justified in taking the lives of certain animals [...] is something very much less and different from the fact that animals have rights[1386]

[1385] Paton, *Man and Mouse*, p. 36.

[1386] McCloskey, Henry John, "The Right to Life", *Mind*, 84, 1975, 403-25, p. 410.

Asimismo, Machan afirmará que el respeto por los derechos "does not exhaust the field of morality".[1387] Y Melden, tras aceptar una cierta protección para los animales no humanos,[1388] dirá:

> 1) The use of talk about rights in order to provide rhetorical emphasis to the importance of the considerations I have mentioned, which in themselves provide sufficient grounds for denouncing certain treatments of animals, is likely to lead us on the supposition that animal rights, so-called, are like human rights.[1389]
>
> 2) We ought to relieve animals of their distress, but it sounds queer to say, generally at least, that they have rights.[1390]

Ningún otro argumento se suma a esto, se considera suficiente apuntar que la defensa de que los animales tienen derechos resulta "extravagante". Estas posiciones, así, llegan a poco menos que asumir como una verdad indubitable los supuestos que sostienen pero que no se ocupan de defender. Comprobamos esto cuando leemos afirmaciones como las que hará también, en otro lugar, el propio Melden:

> Is the fact that persons are capable of feeling pleasure or pain an adequate basis for the adscription of fundamental

[1387] Machan, *Putting Humans First*, p. 21.

[1388] Ocurre en gran medida (y ello resulta significativo) que las razones que da Melden para tener en cuenta en alguna medida a los animales no humanos no tienen que ver con sus intereses, sino con motivos humanos –cita así el ejemplo de un ciervo por el que podamos sentir admiración–.

[1389] Melden, A.I., *Rights in Moral Lives. A Historical-Philosophical Essay*, University of California Press, Berkeley, 1988, p. 64.

[1390] Ibid., p. 17.

> rights to persons? Surely not, since this is also true of animals, yet we do not ascribe rights to them unless we anthropomorphize them.[1391]

Resultan enormemente llamativas las afirmaciones de este tipo, porque con ellas muestra este autor asumir la carencia de derechos por parte de los animales prácticamente como un axioma que toma como referente para discutir cuáles deben ser los criterios para la posesión de derechos. O sea, que explícitamente muestra Melden que ya ha decidido que los animales no humanos no poseen derechos, sin haber todavía solucionado la cuestión de qué criterios son necesarios para poder poseer estos. Toma la cuestión por asumida sin entrar a dar más explicaciones, dando por sentada la desconsideración de los animales.

Un argumento como este nos obliga a dar cuenta de la cuestión de los derechos en general. Se nos indica que los animales seguirán siendo igualmente considerables en un sentido moral aunque no posean derechos. Se introducen ciertos comentarios de tipo técnico sobre el motivo por el que la protección que se debería dar a los animales no humanos no debería establecerse sobre la base de un reconocimiento de derechos, sino conforme a otro tipo de fórmulas. Pero no se nos da ningún argumento que pueda llevar a la conclusión de que sus intereses deban ser minusvalorados a favor de los de los seres humanos. De manera que lo que la lectura de estos autores nos parecería llevar a concluir es que la protección de la que todos los individuos (humanos y no humanos) deberíamos disfrutar debería ser la misma. Pero si esto es así, si en el caso de humanos y otros animales estamos ante distintos ejemplos de seres considerables moralmente, entonces, ¿por qué debemos traducir tal considerabilidad moral a derechos en el caso humano y no así en otros casos? Es más, si se salda la cuestión de esta forma, ¿qué sentido tiene continuar hablando de derechos? Si la posesión de derechos no diferencia de un modo relevante a los sujetos que la disfrutan de los que no a la hora de ser moralmente relevantes... ¿qué relevancia, qué utilidad pasa a tener la posesión de

[1391] Melden, A.I., *Rights and Persons*, Basil Blackwell, Oxford, 1977, p. 186.

derechos? Parece, ciertamente, que ninguna. Sin embargo, las cosas no funcionan de ese modo. Quienes defienden esta posición lo hacen asumiendo que la posesión de derechos sí establece una diferencia notable. Garantiza que quienes los poseen disfruten de ciertas prerrogativas, de ventajas de las que se ven privados los demás individuos, a pesar de que estos sean considerados moralmente de alguna forma.

Comprobamos, de este modo, que las posiciones de este tipo ciertamente no resultan más que un ejemplo particularmente claro de una posición especista combinada. De hecho, podemos comprobar que la respuesta que da Melden a la cuestión de por qué limitar la posesión de derechos a los humanos es un ejemplo de especismo de carácter definicional: el principio primero, libre de duda y discusión, del que parte este autor es el de que los derechos solo los poseen los seres humanos, y ningún otro animal. Por otra parte, es realmente significativo el hecho de que, cuando una operación semejante es propuesta en el caso de aquellos seres humanos privados de las capacidades individuales aducidas en defensa del especismo, las consecuencias que se concluyen son muy distintas. Vemos esto en el caso de Malik:

> I realise that many humans – children or the mentally handicapped – are not truly rational agents, yet we enact laws to protect such vulnerable groups. But to call these 'rights' is a misnomer. They are protections which we use to ring-fence those incapable of bearing rights.[1392]

Como podemos observar, Malik no considera que estos humanos tengan que estar protegidos por derechos, no obstante les garantiza protección moral. ¿Qué ocurre en el caso de los animales no humanos, pues? Malik no mantiene la idea de que no sean considerables moralmente. Indica:

[1392] Singer & Malik, "Should We Breach the Species Barrier and Grant Rights to Apes?"

> I agree that because animals are sentient, they have interests. I would not kick a dog in the same way as I would kick a ball.[1393]

Así que la conclusión que parece que deberíamos inferir aquí sería que tanto los humanos que no tienen derechos como los animales no humanos serían de todos modos considerables moralmente y, por tanto, disfrutarían de una protección como la que los poseedores de derechos tendrían. Sin embargo, Malik deriva dos conclusiones diferentes de premisas similares en cada caso. En lo que respecta a los no humanos, considerará su supuesta falta de derechos para no darles una protección significativa (de manera que podrán ser tratados como medios para los propósitos de otros). Pero, en lo que refiere a aquellos humanos que, de acuerdo con su punto de vista, carecen de derechos, sus conclusiones serán completamente diferentes. Afirma que, pese a no tener derechos, deberán recibir una protección significativa. Pero ¿cómo es que un trato tan diferente puede ser proporcionado en cada caso? El sesgo especista con que se opera es, pues, patente.

7.3. Análisis desde una perspectiva deontológica (2): Contractualismo

Entre las posiciones de corte deontológico cabe referir en particular aquellas de carácter contractualista, que han llegado a tener una amplia aceptación en la actualidad. Como es sabido, articulan los contractualistas un modelo propio para la deducción de los principios normativos mediante la apelación a un pacto original en el que las partes elegirán las reglas de juego por las que se conducirán en el futuro, radicando así su legitimidad en la del proceso que las fundamenta. Puede entenderse así hasta qué punto se separará la propuesta contractualista de las que

[1393] Ibid.

acabamos de repasar, a pesar de compartir con la anterior un marco deontológico general.

Ahora bien, aun coincidiendo en la asunción de un punto de vista contractualista, se han presentado posiciones enfrentadas en la interpretación de las consecuencias de la adopción de esta perspectiva para la cuestión de los requisitos para ser considerable moralmente. Vamos, por tanto, a analizar y contrastar los argumentos dados desde cada una de estas para comprobar cuál será la conclusión a la que habrá que llegar.

7.3.1. Carruthers

La propuesta de Carruthers es una de las más representativas de entre aquellas que hasta el momento han defendido la idea de que los animales no humanos no deben ser objeto de consideración moral desde un enfoque contractualista. En su argumentación dará este autor un rodeo considerable, planteando la discusión de toda una serie de problemas en principio no relacionados con la propia cuestión tratada. Sin embargo, del modo en que se solucionen tales asuntos derivará Carruthers conclusiones importantes para esta.

7.3.1.1. Qué cabe exigir a una teoría ética

Comienza Carruthers indicando que las conclusiones a las que podemos llegar al realizar una investigación de este tipo pueden ser puestas en cuestión si abrigamos dudas u objeciones respecto de los principios por los que nos hemos guiado para inferirlas. Para evitar esto, quiere enfocar la cuestión Carruthers de manera que quede claro que la teoría que asume para su investigación es la más adecuada de entre las que se encuentran a nuestro alcance. De esta forma, serán básicamente dos las ideas que defenderá Carruthers. La primera es la de que el contractualismo es la mejor perspectiva teórica que podemos adoptar. La segunda,

la de que de la asunción de un punto de vista contractualista se deriva que los animales no humanos no serán considerables moralmente.

De modo que, siguiendo el planteamiento que Carruthers asume, para llegar a la solución más apropiada deberemos partir de una perspectiva neutral, que no tome partido en principio ni por una ni por otra teoría ética determinada. De esta manera, conforme a criterios libres de arbitrariedad, optaremos por aquella que resulte mejor parada en la comparación interteórica. Una vez hecho esto, al tener que aceptar tal teoría como rectora, tendremos que acatar también lo que ella nos dicte con respecto a la cuestión de los animales.

Así, comienza Carruthers por exponer los que considerará que deben ser requisitos indispensables exigibles a toda teoría ética. Básicamente, defenderá la necesidad de que incluyan los dos componentes siguientes:

> 1) Una concepción rectora de la naturaleza de la moral que ofrezca una imagen clara de la fuente de las nociones morales y del conocimiento moral.[1394]
>
> 2) Alguna clase de principio o principios normativos básicos que guíen nuestros juicios acerca del bien y del mal.[1395]

De este modo, antes de analizar cualquier otra cuestión, deberemos comprobar qué teorías éticas pueden cumplir ambas condiciones. A este respecto, parece que el segundo criterio puede ser satisfecho por un gran número de propuestas éticas. Sin embargo, en opinión de Carruthers, en lo que toca al primero, relativo a la necesidad de una fundamentación plausible y convincente, la cuestión no va a resultar tan clara. Las exigencias de Carruthers a este respecto van a ser ciertamente rigurosas. Sin necesidad de entrar a fondo en su análisis, cabe señalar únicamente el hecho de que va a encontrar inaceptables este autor las posiciones

[1394] Carruthers, *La cuestión de los animales*, p. 28.

[1395] Ibid.

más radicales a la hora de comprender la naturaleza del fenómeno moral, por considerar que estas no ofrecerían una explicación razonada de la posibilidad de existencia de la moral y la naturaleza de sus nociones. Dice así:

> Tanto el subjetivismo estricto como el objetivismo estricto son inaceptables para explicar la moral, los juicios morales no son manifestaciones directas de la opinión o el sentimiento ni describen valores que existan independientemente de la mente humana.[1396]

Crítica a Regan

Desde esta perspectiva, enfocará Carruthers su crítica a la posición de Regan. Para Carruthers, este autor no ofrecería una fundamentación plausible de la teoría que presenta, incumpliendo los anteriores requisitos. Dirá así de la teoría reganiana que, una de dos, o puede ser entendida desde una perspectiva intuicionista o bien carece de base:

> Es cierto que Regan no emplea el lenguaje de la "intuición" o de "ver con los ojos de la mente". Ahora bien, resulta difícil comprender como podríamos acceder a los valores objetivos que supuestamente existen en el mundo [...] a menos que efectivamente poseyéramos una facultad especial de la intuición intelectual [...] Por otra parte, la teoría de Regan tal vez podría considerarse desde un punto de vista mucho más neutral. Habida cuenta de la forma en que expone el método del equilibrio reflexivo, podríamos juzgar que solo se propone encontrar principios morales que permitan explicar y unificar la mayor cantidad posible de creencias ponderadas que nos dicta el sentido común. Desde este punto

[1396] Ibid., 29.

> de vista, afirmar que todos los sujetos de una vida poseen igual valor intrínseco podría equivaler a afirmar que sería razonable que adoptáramos el principio de *valorar a* todos ellos por igual.[1397]

Ahora bien, cuando Carruthers ofrece estas dos posibles interpretaciones de la teoría de Regan, parece estar olvidando lo que este mismo dice sobre su propia posición, pues explícitamente la sitúa Regan dentro de una iniciativa del segundo tipo: planteando sus principios como postulados formulados para dar cuenta de nuestras creencias morales. Dirá, de hecho, Regan:[1398]

> 1) I have never claimed that [moral] 'properties' (whatever they are) are 'intuited' or that our intuitions are 'a matter of moral perception' (whatever it is).[1399]

> 2) The intuitions to which we are to appeal are [...] moral beliefs we form or retain after we have made a conscientious effort to think about them rationally, coolly, and impartially.[1400]

[1397] Ibid., 26-27.

[1398] Esta ha sido una continua fuente de malinterpretación de la obra de Regan (algo a lo cual quizás puede haber conducido, además de la lectura no pausada de su texto, el hecho de que haya dedicado también este autor una parte notable de su trabajo profesional al análisis y comentario de la obra de G.E. Moore). En el prólogo a la segunda edición de su obra explicita Regan que su intención es la búsqueda de un "equilibrio reflexivo" entre nuestras convicciones morales previas y nuestros posteriores desarrollos teóricos. Regan, *The Case for Animal Rights*, 2ª ed.

[1399] Regan, Tom, *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, Chicago, 2001, p. 46.

[1400] Ibid., 47.

En realidad, la misma confusión en la que incurre Carruthers entre valor inherente e intrínseco, cuya distinción es tan fundamental en la teoría de Regan, refleja una seria falta de profundización en esta. Sin duda, sus críticas resultan precipitadas, pues reflejan un estudio insuficiente de su obra, que debería haber analizado mejor antes de convertirla en el blanco de sus objeciones. En cualquier caso, el hecho es que, al margen del modo en el que interpretemos en el plano metaético la propuesta de Regan, la evaluación va a ser siempre negativa en opinión de Carruthers. Efectivamente, si entendemos que esta se encuentra apoyada en supuestos intuicionistas, Carruthers, que considera al intuicionismo una posición no aceptable por ser objetivista (por ser realista moral, en último término), la rechazará. Ahora bien, como vimos, también tiene en cuenta la posibilidad de que la teoría de Regan se asiente en un intento de explicar y ordenar nuestras opiniones ponderadas, sosteniendo que también en tal caso debería ser rechazada. En cualquier caso, incluso si entendemos adecuadamente la teoría de Regan, y nos damos cuenta de que en esta lo que se plantea es una serie de postulados morales (y no unos principios intuitivamente aprehendidos), seguiremos, en opinión de Carruthers, sin poder defenderla. La razón para ello radicaría en lo insuficiente de la justificación de los postulados en los que se asentaría. Indica Carruthers:

> Regan fracasa en sus intentos de fundamentar una teoría de derechos y de demostrar que los animales tienen derechos. No explica de dónde proceden los derechos ni por qué habrían de interesarnos una vez reconocidos.[1401]

De este modo, cierra la puerta Carruthers a la teoría reganiana, cuyos principios no considerará dignos de ser considerados al no estar asentados en una base metafísica firme.

[1401] Carruthers, *La cuestión de los animales*, p. 28.

7.3.1.2. La comparación interteórica: utilitarismo y contractualismo

Así, ya rechazada la propuesta de Regan, de las distintas opciones teóricas entre las cuales Carruthers afirma que tenemos la posibilidad de optar va a quedarse con tan solo dos alternativas como válidas. Estas van a ser, en su opinión, el utilitarismo y el contractualismo. De modo que, dirá Carruthers, habrá que someter a ambas a examen, con el fin de comprobar mediante su contraste cual nos ofrece una base más firme para encarar el problema.

Hay que apuntar que esta conclusión es enormemente cuestionable. Hay otras teorías éticas que, aun en el caso de que nos pudiesen resultar menos atractivas, cumplirían realmente los requisitos que Carruthers exige para una teoría ética válida. Su elección de contractualismo y utilitarismo como únicas opciones muestra su incapacidad de comprender realmente en qué consisten los requisitos a los que apela a la hora de juzgar la validez de una teoría y una completa estrechez de miras y falta de imaginación a la hora de considerar opciones alternativas. En cualquier caso, para poder seguir con el análisis de su posición, nos acercaremos a la comparación que lleva a cabo entre las dos teorías que, de modo poco riguroso, elige.

a) Casos prácticos

Con este fin, comienza este autor por presentarnos una comparación del funcionamiento de ambas teorías ante tres casos prácticos imaginarios. El primero de estos describirá una situación en la cual un médico debe elegir entre suministrar una medicina determinada en gran cantidad a un paciente, para curarle de cáncer, o bien repartirla en dosis minúsculas, de modo que podrá curar el acné de cientos o incluso millares de adolescentes. En el segundo, una fiscal, que lleva el caso de un asesinato de jóvenes negros, sabe que el descubrimiento de que el homicida es un hombre blanco provocará graves motines por parte de la comunidad negra, en los que seguramente habrá muchas víctimas, teniendo en su mano impedir esto, dice

Carruthers, haciendo que se condene a un inocente negro. Para este autor, solo el contractualismo daría una respuesta satisfactoria a tales cuestiones, pues desde una perspectiva utilitarista podría aprobarse el sacrificio del primer paciente y la víctima inocente en razón del bien de la mayoría. Finalmente, compara Carruthers utilitarismo y contractualismo en base al que sería otro ejemplo concreto, el de la posibilidad de cometer adulterio en secreto. Desde un punto de vista utilitarista, una mujer podría incurrir en este sin censura siempre que su marido nunca se enterase, una actitud que el contractualismo condenaría. Carruthers asume que todo ello muestra que el contractualismo es una teoría cuyos corolarios se adecuan de forma más apropiada de las que serían nuestras intuiciones morales.

Cabe señalar, sin embargo, una serie de objeciones con relación a lo concluyentes que puedan ser o no tales ejemplos para aclarar la cuestión. La primera de ellas será la parcialidad con la que el caso es planteado. Conscientemente elige Carruthers ejemplos en los que piensa de antemano que la solución va a ser, desde su punto de vista, favorable a las posiciones contractualistas. Ello nos invita proceder con precaución y a pensar si no deberemos esperar a recibir más información sobre la cuestión antes de aceptar la rápida solución a la que nos invita Carruthers.

Asimismo, otro aspecto de su modo de presentar la cuestión que llama la atención, tanto o más que lo anterior, es que las respuestas que presenta Carruthers como si fuesen intuitivamente obvias en los casos planteados están muy lejos de serlo. Más bien responden a su forma concreta de ver las cosas, y no está nada claro el nivel de consenso que puedan conseguir en torno a sí. De este modo, los ejemplos planteados no terminan de aportar mucha claridad a la cuestión, por el hecho de asentarse en prejuicios fuertemente ideológicos. Tal vez esto no sea así en el caso de la medicina (si bien ello no es algo libre de controversia), pero en el ejemplo del conflicto racial y en el del adulterio no está nada claro que nuestra valoración coincida con la que él plantea. Podemos, tal vez, ser activistas contra la segregación racial y ver positivamente que haya un levantamiento de los grupos sociales marginados para caminar hacia el fin de su discriminación. Asume Carruthers que los utilitaristas considerarían negativa esta solución en función de

las posibles víctimas, pero tal vez a medio y largo plazo resultaría una opción que maximizaría la utilidad general al llevar a que la discriminación racista fuese cuestionada, con los correspondientes efectos positivos que ello tendría. Por otra parte, en el caso de la mujer que mantiene relaciones sexuales con otras personas además de con su marido, la visión que supone Carruthers que todos asumiremos quizá no sea compartida por quien mantenga otro punto de vista. Alguien puede afirmar que la condena de la actitud de esta mujer responde a una ideología monogamista o una posición patriarcal que limita la libertad de las mujeres para elegir sus relaciones. Como vemos, pues, no hay una visión clara y que podamos compartir de modo no controvertido de la que debe ser nuestra posición respecto de casos como estos. Ello descalifica ya ambos ejemplos, pues estos basaban su fuerza en el hecho de brindar una solución clara para todos y, como vemos, no resulta tan obvio cual es la solución "correcta" que buscamos que nos dé la teoría que asumamos.

Se puede decir que, con todo, lo relevante en estos ejemplos no serían en sí los casos presentados en ellos, sino la idea que mediante su discusión se buscaría transmitir: por ejemplo, con el caso del llamado "adulterio", lo que se intentaría poner de manifiesto sería la aprobación del engaño que se lleva a cabo en él (o por lo menos la falta de censura de este). Pero incluso si asumimos esto nos encontramos todavía lejos de estar cerca del final de la cuestión. Pues en seguida podremos entrar a aportar ejemplos diferentes que nos lleven a optar por una solución distinta a la de Carruthers. Tomemos, para ello, el imperativo al que nos acabamos de referir: "no engañarás". ¿Qué es lo que haríamos, por dar un nuevo ejemplo, si la mentira fuese lo único que pudiese salvar a la víctima potencial de un asesino? Posiblemente muchos responderán que mentir. Y un caso así puede parecer exagerado, pero lo cierto es que diariamente estamos frente a situaciones que, si bien menos dramáticas, responden a su misma lógica. De alguna manera, lo que esto nos pone de manifiesto es que, contra lo que defiende Carruthers, las respuestas que muchos darían en casos como los descritos irían en consonancia con criterios consecuencialistas. No parece que haya, como Carruthers sostiene, una posición "intuitiva" clara en favor de un planteamiento o el otro, pues muchas

veces parece que el sentido común nos empuja a tener en cuenta los efectos de nuestra decisión, aunque se den casos en los que se acostumbre a dar primacía a otros elementos de juicio. Todo indica que el dilema entre deontologismo y consecuencialismo (encarnado aquí en el debate entre contractualismo y utilitarismo, aun cuando haya muchas otras posiciones deontológicas y consecuencialistas) lleva a una investigación de otro tipo, más en profundidad, que dé cuenta de hacia dónde y hasta dónde nos lleva cada posición. La apelación a las respuestas que cada teoría nos da cuando estamos frente a casos como los referidos no aporta una respuesta concluyente a tal cuestión.

Por otra parte, habría que decir que, a pesar de que Carruthers afirme plantear una exploración plena de las posibilidades de ambas teorías, parece ciertamente posible llegar a distintas soluciones desde un planteamiento utilitarista. En el caso de la medicina, el único de los tres que tal vez nos permita un análisis claro de la cuestión, podríamos perfectamente concluir que el valor del placer, o la fuerza de las preferencias de la mayoría constituida por los adolescentes afectados por el acné no llega a la altura del poseído por el interés de aquel único individuo gravemente enfermo, pues el disfrute de su vida o su preferencia por vivir es mayor que la suma de todo el resto. La conclusión que el utilitarismo nos llevaría a tomar aquí es sin duda controvertida (en realidad, este problema nos remite a la cuestión de la comensurabilidad del valor o los valores, que no entraremos a analizar aquí, pero que resulta ciertamente problemática para la teoría éel valor de modo general).[1402] Por una parte, puede decirse que el principio de agregación implicaría que, por poco que contase el interés por no tener acné, desde el momento en que este contase algo, si vamos sumando el que poseen distintos individuos tendría que llegar forzosamente un momento en que este superase al interés por vivir del afectado de cáncer. Por otra parte, si la cuestión es enfocada de otro modo, el resultado podría ser distinto. Podría llegarse a la conclusión de que, si tuviésemos la oportunidad de vivir la vida de todos los individuos implicados, optaríamos por

[1402] Ver a este respecto, por ejemplo, Griffin, *Well-Being*. Como se indicó ya al dar cuenta de la posición de Mill, esta cuestión va ligada, asimismo, a la del perfeccionismo.

salvar la vida del que padece cáncer. Aun así, ciertamente, parece que del principio de agregación se deriva la conclusión primera, si bien posiblemente su interés no equivaldría al de miles de adolescentes con acné, sino al de un número mucho mayor de ellos (de hecho, tal vez no existan adolescentes suficientes en el mundo para que su interés sumado pueda resultar lo suficientemente alto). Cabe así pensar que es probable que la solución finalmente adoptada fuera contraria a los intereses del individuo que más sufre en favor de la mayoría. Todo depende del peso que sea asignado a cada interés. Por ello, en opinión de quienes, como Carruthers, se oponen al utilitarismo, con esta teoría carecemos de la seguridad necesaria para desenvolver nuestra vida con tranquilidad: en cualquier momento una toma de decisión contraria a nuestra suerte puede dañarnos seriamente, incluso ocasionar nuestra muerte, sin perder un ápice de su corrección moral y sin que tengamos, por tanto, opción alguna para la protesta.

Esta objeción, ya formulada por Regan, va a ser quizás la más significativa, o al menos la más repetida, de entre las llevadas adelante frente a la teoría utilitarista, y será en este punto donde sí parezcan abrirse caminos de crítica a esta. Ahora bien, hemos también comprobado con anterioridad que el utilitarismo, a su vez, posee otros recursos para contraatacar ante tales acusaciones. La discusión es compleja y no parece que este tenga que ser el lugar para su solución, pues excede el objeto de esta investigación. Todo lo que podemos decir es que la cuestión no termina de verse saldada de un modo definitivo, en este punto, en favor de una o otra teoría, si es que de ello se puede derivar alguna conclusión para el tema que estamos tratando, como pretende Carruthers. Más aun, cabe aquí recordar lo chocante que resulta que Carruthers no considere otras opciones teóricas. Por poner un ejemplo sobre esto: un planteamiento que combinase la maximización de la utilidad con la introducción de un principio igualitarista esquivaría muchas de las consecuencias que Carruthers condena como indeseables, sin necesidad de adoptar un enfoque como el que él defiende.

b) El espacio no-moral

Una segunda forma de comparación entre ambas teorías será planteada por este autor enfrentando estas a un problema interesante para la reflexión sobre nuestras obligaciones, como es el de la posibilidad de existencia de un espacio no moral. Estaríamos entrando aquí en la cuestión de la supererogación: ¿dónde terminan nuestros deberes y comienza lo que hacemos por los demás voluntariamente, de un modo sin duda loable pero no moralmente necesario?; o más aun, ¿existen ciertamente tales límites, puede algo loable no sernos requerido? Afirma Carruthers que el contractualismo (como en general cualquiera teoría deontológica, frente al consecuencialismo) plantea únicamente una serie de derechos y obligaciones, fuera del alcance de las cuales somos libres de actuar a nuestro gusto. En tanto no se nos plantee que tenemos un deber moral que cumplir no tenemos la obligación de intervenir: disfrutamos de ese espacio no moral, donde podemos descansar de nuestros deberes. Para el utilitarismo esto ya no puede ser así. Si lo que guía nuestra praxis moral es buscar siempre la maximización de la utilidad, si en cada momento debemos calcular las consecuencias de nuestros actos, entonces siempre va a haber algo que hacer: siempre podremos actuar en favor del bienestar de aquellos y aquellas que se verán beneficiados por nuestros actos.

Pues bien, lo que argumentarán quienes se opongan a esta teoría es que esta puede ser una conducta solo exigible a una santidad, de imposible asunción, de modo que el utilitarismo no puede resultar, en consecuencia, una teoría aceptable.

Una objeción de este tipo puede resultar adecuada hasta cierto punto. Podemos aceptar que las teorías éticas no tienen que prescribir como incorrecto no lograr imposibles, esto es, pretender cumplir con mandatos no realizables. Con todo, podemos pensar que lo que una concepción de este tipo puede plantearnos es un modelo ideal, no necesariamente realizable, pero al que tenderían nuestros actos, al modo de un "concepto-límite" moral. Asimismo, otra forma de resolver la cuestión podría pasar por afirmar que, en vistas a maximizar el bienestar de la mayoría, sería necesario no establecer un criterio del deber tan fuerte, ya que la

consecuencia derivada de tal imposición sería una disminución de aquel, al impedir vivir con una relativa tranquilidad sus vidas a los agentes morales.

Desde posiciones como la que mantiene el utilitarismo (así como el resto de los puntos de vista que defiendan la maximización de lo valioso) esta crítica, sin embargo, no va a resultar aceptable. Quienes sostienen posiciones de este tipo dirán que es necesario ver la cuestión desde un prisma muy distinto. Así, pueden plantear una réplica muy contundente desde la inversión valorativa de la que, para Carruthers, resultaba una carencia del utilitarismo. Podrán responder que es precisamente la ausencia de vacíos morales lo que permite a esta teoría salvar las lagunas en las que incurriría una teoría que acepte prerrogativas para los agentes. Estas serían cuestionables precisamente por considerar que en muchas ocasiones es correcto no hacer lo que es mejor.

Quienes defiendan la maximización del valor objetarán así que al plantear su crítica Carruthers está pensando solo en el agente moral que actúa, pero no en las necesidades de quienes requieren su acción. Ello llevaría a plantear una teoría ética que prescribiría conductas profundamente rechazables. Esto ocurriría en casos en los que nuestra ayuda es requerida aun cuando no podemos decir que tengamos una obligación al respecto conforme a teorías como la de Carruthers. Singer ejemplifica esto con el caso de un niño que se está ahogando, y al que podemos salvar la vida. Si nos conducimos según los dictados de una teoría que deje lugar a un espacio no moral, y estamos en tal espacio en ese momento (por ejemplo, si no somos guardacostas o socorristas, o no tenemos la menor responsabilidad sobre el niño), entonces nada nos obliga moralmente a intentar salvar la vida del niño. Este es un fuerte argumento, a manos utilitaristas, contra una postura como la que defiende Carruthers. Puede, sin embargo, sostenerse que en un caso así seguimos teniendo obligaciones y que un punto de vista deontológico nos llevaría también a tener que actuar en ayuda del niño. Podemos plantear que los derechos del niño no se reducen exclusivamente a que no interferamos con él (de acuerdo con lo que serían sus derechos en un sentido negativo) y plantear que también debe poseer derechos en un sentido positivo. Ahora bien, el hecho es que si mantenemos una posición como esta, la existencia del "espacio no moral" al que se refiere Carruthers

comienza a difuminarse. En realidad, la existencia de un "espacio no moral" depende no solo de que adoptemos un punto de vista deontológico o teleológico, sino también de que reconozcamos que tenemos obligaciones hacia los demás individuos que no se limitan a nuestra no interferencia con ellos, sino que incluyen también nuestro deber de asistirles cuando precisen nuestro auxilio. A este respecto es cierto que las teorías consecuencialistas asumen de manera directa tales obligaciones, lo cual no ocurre en las deontológicas. Estas deben esperar a tener una definición de cuáles han de ser los derechos de los que disfrutemos. Ahora bien, al dar ese paso, no hay ninguna razón que obligue a que aceptemos únicamente la existencia de derechos negativos. Ciertamente, podemos decir que los derechos positivos pueden extenderse únicamente dentro de ciertos márgenes. Ello implica, en consecuencia, que también nuestros deberes han que tener un límite y que, por consiguiente, dejarán lugar, al llegar a un punto determinado, a un espacio no moral. Aunque también puede ser establecido un derecho de asistencia de carácter general que cierre tal posibilidad. Hay dos cosas, en cualquier caso, que deben quedar claras. En primer lugar, se hace manifiesto que la existencia de tal espacio en el que nos vemos libres de deberes puede ser vista como positiva en el sentido de que nos permite un momento de relajación, pero también como francamente negativa, pues nos privará de ayuda cuando esta nos sea precisa. Cuanto menor sea este espacio moral, mayor será la protección que nos garanticemos. Ahora bien, sobre esto cabe indicar que, en un mundo como este en el que vivimos, aumentar el espacio moral es la solución más positiva en lo que al bien de todo el mundo se refiere. Tal vez, la figura que Kagan ha caracterizado como el o la "extremista",[1403] la de quien, al dedicar su vida al bien general deja de lado sus intereses propios, sería mucho menos necesaria de resultar más extendida. Pero hoy en día, en el contexto en el que estamos, hay de hecho motivos no ya para sentir una profunda simpatía por él o ella, sino también, desde luego, para negar que su posición haya de ser vista como tan "extremista".

[1403] Kagan, Shelly, *The Limits of Morality*, Clarendon University Press, Oxford, 1989, p. 2.

La conclusión, de nuevo, solo puede ser que la disputa sigue, en este punto, sin ser saldada.

c) El criterio de la opinión común

El último argumento que da Carruthers para inclinar la balanza de su lado entronca directamente con la temática aquí tratada, respondiendo al modo en que contractualismo y utilitarismo solucionan la pregunta inicial a propósito de la consideración moral de los animales no humanos. Tras pasar revista al enfoque utilitarista de la cuestión, reconoce Carruthers que efectivamente se deriva de los principios por los que este se define una inclusión de los animales en la que ha de ser nuestra esfera de consideración moral. Si entre los principios sostenidos por tal teoría no se cuenta la pertenencia a la especie humana, y si también los demás animales pueden experimentar placer y sufrimiento, toda apelación a la diferencia de especie resulta, para el utilitarismo, inaceptable, con sus consiguientes consecuencias:

> Hay fundamentos para afirmar [desde el utilitarismo] que la discriminación entre especies es tan condenable desde el punto de vista moral como el racismo o el sexismo. Aceptar esta afirmación entrañaría importantes consecuencias en las prácticas con las que se hace sufrir la los animales como la caza y la cría industrial.[1404]

Sin embargo, para Carruthers, esto no supone un paso hacia la asunción de tales posturas. Sostiene este autor que una teoría es solo aceptable si aporta una explicación adecuada de nuestros juicios morales ordinarios. Manifiesta, así, su intención de buscar un equilibrio de la teoría para con los que serían los *juicios*

[1404] Carruthers, *La cuestión de los animales*, p. 86.

morales ponderados de los que aquella debe saber dar cuenta. Y en este sentido, va a observar este autor que

> el común de la gente no da ni remotamente la misma importancia al sufrimiento animal y al sufrimiento humano.[1405]

De este modo, lo que inmediatamente concluiremos con respecto al debate llevado hasta aquí será:

> La afirmación [de que la discriminación de especie es condenable] hace del utilitarismo una teoría inestable desde el punto de vista reflexivo, pues está en conflicto con aspectos aparentemente fundamentales de nuestro pensamiento moral [...] Por lo tanto, el enfoque del sufrimiento animal que ofrece el utilitarismo es inadecuado e inaceptable.[1406]

Así, procede aquí este autor como vimos que lo hacía Whewell. Para Carruthers es precisamente la conclusión favorable a los intereses de los animales no humanos un elemento para invalidar no solo esta misma conclusión, sino la teoría que la posibilita en su conjunto. Ello vendría dado, según dice Carruthers, por tener toda teoría ética el imperativo de ajustarse a las creencias que el sentido común nos dicta sobre la moral, de acuerdo con un proceso mediante el cual las prescripciones de nuestra teoría se van armonizando con las intuiciones morales presentes en la vida pública (en otras palabras: a la búsqueda de un *equilibrio reflexivo* en sentido rawlsiano).

De este modo, habrá que plantear una alternativa ética tanto en un sentido global como en lo tocante a esta cuestión en particular, puesto que el utilitarismo lleva a conclusiones no válidas en este punto. Sobre esto indica Carruthers que,

[1405] Ibid., 84.

[1406] Ibid., 86.

dado que de su versión del contractualismo sí cabrá esperar una respuesta adecuada a lo sostenido por el común de la gente, queda clara cuál debe ser tanto la teoría ética que debemos abrazar como la respuesta que deba ser dada a la "cuestión de los animales".

Una posible réplica a un argumento de este tipo parece clara, y este autor se anticipará así a ella:

> Probablemente, la mayoría de los utilitaristas admitirían estar en conflicto con un aspecto clave de las creencias morales del sentido común en relación con el sufrimiento humano. Pero podrían aducir que las fuerzas del progreso están de su lado [...] En este análisis, nuestra actitud hacía los animales es similar a la que se tenía en el siglo XVIII en relación con la esclavitud y con los miembros de las razas inferiores.[1407]

Mas, para Carruthers, carecería de sentido una respuesta de este tipo, pues, como viene a afirmar:

> La tolerancia de la esclavitud que imperaba en el sentido común de la época se fundaba en creencias falsas –probablemente autoengaños motivados por el interés propio– acerca de la inferioridad de las facultades cognitivas de los miembros de otras razas. Una vez cuestionadas estas creencias, las justificaciones de la esclavitud se derrumbaron sin necesidad de otros argumentos teóricos.[1408]

[1407] Ibid., 81.

[1408] Ibid., 82.

Un argumento contradictorio

La refutación de esta última parte de la argumentación sostenida por Carruthers nos va a recordar razones ya transitadas en capítulos anteriores. Vimos, en el apartado dedicado a la posición defendida por Singer, que resulta una pésima idea fundamentar una crítica del racismo (o de cualquier otra forma de discriminación) en una afirmación de la igualdad de las capacidades. Ello es así básicamente porque, de alguna forma, con tal argumento estamos implicando que aceptaríamos el racismo si, por cualquier motivo, se diese efectivamente el caso de que las capacidades en cuestión fuesen efectivamente desiguales: algo que hemos mostrado que tenemos razones para rechazar. Implícitamente afirma Carruthers que si efectivamente hubiese tal diferencia entre las capacidades de espartanos e ilotas, o de europeos y africanos, la esclavitud de los últimos habría resultado aceptable. Pero muchos y muchas encontrarán difícil adherirse a una posición así.

Por otra parte, no puede hacerse una identificación como la que Carruthers plantea entre esclavismo y discriminación en función de las capacidades de un sujeto. Es cierto que han existido conocidas defensas del esclavismo que aluden a tales circunstancias (hemos visto ya la de Aristóteles). Sin embargo, en muchos otros casos tal idea ha estado ausente por completo, e incluso hay ejemplos, de hecho, que la contradicen: en la Roma antigua algunos esclavos ejercían de maestros por su alta formación, siendo muchos de ellos sabios provenientes de otros países sometidos al poder romano. Y es evidente que si se les encargaba tal tarea era porque se tenía clara constancia de que sus facultades cognitivas (y la serie de conocimientos adquiridos gracias a ellas) no se encontraban en un estadio inferior a las de sus propietarios. De ninguna forma se pretendía lo contrario; no había ninguna clase de autoengaño sobre ello. De manera que la tolerancia, o, más bien, la defensa del esclavismo estaba en el pasado descansando no necesariamente en creencias equivocadas, sino, simplemente, en toda una serie de posiciones morales fuertemente arraigadas en la moralidad vigente. Y hay que apuntar que muchas de estas continúan siendo aceptadas todavía hoy. De hecho, normalmente son levantadas, dentro del propio grupo humano, barreras morales que en ningún

caso responden a la idea de que ciertos individuos posean mayores capacidades cognitivas que otros. Ocurre a menudo, por citar un ejemplo de esto, que quienes pertenecen a una comunidad nacional dan prioridad a la suerte de sus compatriotas (cualquiera que lo dude, no tiene más que atender, por ejemplo, al distinto modo en que se da en los periódicos la noticia de algún siniestro –pongamos por caso, un accidente aéreo– cuando han fallecido personas ciudadanas del propio país en él y cuando tal circunstancia no se ha dado, aunque por lo demás el suceso sea idéntico). Hemos visto ya a autores como Peter Wenz defender explícitamente esta posición. Sin embargo, esto no supone que quienes así opinan consideren mejor dotados intelectualmente a sus conciudadanos que a quienes (en relación a ellos) son extranjeros. La existencia de un vínculo entre consideración moral y facultades cognitivas, defendida por Carruthers, no es en absoluto algo aceptado de modo común.

En cualquier caso, todo lo que acabamos de decir eliminaría las supuestas diferencias habidas entre los casos históricos del racismo y el especismo. El esclavismo racista (al igual, por cierto, que el especismo) puede ir ligado a consideraciones erróneas sobre las capacidades cognitivas de los individuos que lo padecen (los despreciados como miembros de otras "razas" o "especies"). Ahora bien, esto en absoluto quiere decir que se encuentre fundamentado sobre estas, como defiende Carruthers. Pero incluso aunque ello fuese así, y efectivamente este tuviese razón al afirmar que la esclavitud descansaba sobre una idea equivocada de las capacidades poseídas por los esclavos, el hecho es que el planteamiento de Carruthers no encontraría ninguna justificación con ello. Veremos a continuación por qué.

Supongamos, solo para poder proseguir con el argumento, que el esclavismo racista hubiese estado efectivamente fundamentado en prejuicios intelectualistas, y que ese no fuese el caso en lo tocante al especismo. ¿Estaríamos, en esa situación hipotética, apuntando una diferencia entre la legitimidad de la discriminación racista y la especista? Como hemos comprobado con anterioridad, no parece que sea así, ya que una diferencia en las capacidades cognitivas no parece justificar una diferenciación en la consideración moral dada a distintos individuos. Pero lo

importante es que todo ello en nada alteraría el paralelismo que hemos señalado entre ambos. El modelo ideológico racista y el especista comparten ciertamente en muchos casos una justificación semejante. Pero lo relevante en este punto no es esto, sino que ambos se ajustan de la misma manera al criterio que pone Carruthers para que una posición deba ser aceptada. Ambos modelos forman, o formaron parte del sistema de creencias comúnmente sostenido en su momento histórico. Es innegable que el esclavismo racista era efectivamente aceptado en su momento, al igual que lo es ahora el especismo. Y todo lo que Carruthers dice al respecto es que era aceptado *erróneamente.* Pero ello es algo que un planteamiento como el de este autor no está en disposición de criticar, al haber reconocido las creencias socialmente aceptadas como base de la moral. Si lo que afirma la mayoría es lo que debemos tomar como la última palabra en el terreno moral –como defiende con claridad Carruthers al referirse a la cuestión de los animales– no tiene sentido entrar a valorar los motivos que tal mayoría tiene para opinar lo que opina, ni mucho menos su grado de acierto al hacerlo. Es más, si seguimos a Carruthers, esto último resultaría una pretensión absurda por definición, pues en opinión de este, ante la moralidad aceptada solo cabría callar. Más aun, de acuerdo con el criterio que este autor ha expuesto es un sinsentido afirmar que había algo erróneo en aceptar el esclavismo racista: desde el momento en que este era socialmente aceptado pasaba a ser una posición plenamente válida.

Parece, a la vista de lo anterior, que la autoridad concedida por este autor a la opinión socialmente mayoritaria resulta, en el mejor de los casos, excesiva (si no improcedente). Da la impresión de que Carruthers coloca una enorme piedra en el camino para impedir el paso a la consideración moral de los animales, pero para encontrarse él también a continuación chocando, inesperadamente, con ella. No importa en qué clase de suposiciones estaba asentado el esclavismo: el caso es que este muestra la posibilidad de que lo que consideramos el “sentido común” pueda llevarnos a conclusiones que luego rechacemos. Lo que es habitualmente aceptado no tiene por qué coincidir con lo que podemos derivar en un ejercicio de reflexión ética razonado y coherente con principios morales más básicos, igualmente aceptados, a su vez, por el sentido común en un lugar mucho más fundamental e

importante que el de los pormenores de su aplicación. Ello va, ciertamente, en contra de la afirmación de autoridad indiscutible que Carruthers había dado al "común de la gente": la respuesta dada por este autor en el caso del esclavismo no es otra cosa que una negación de tal autoridad. Parece que Carruthers debería haber sido más moderado en sus afirmaciones inciales, y más fiel a su compromiso de llegar, como buen contractualista rawlsiano, a un "equilibrio reflexivo" entre nuestras opiniones espontáneas y la reflexión ética razonada. Carruthers, como hemos visto, toma aquellas como su material de trabajo en bruto, sin pasarlas por un tamiz crítico que le permita contrastar todas estas entre sí, jerarquizar su primacía, y dejar de lado aquellas contradictorias con convicciones de mayor peso, que es el proceso que nos permite poder llegar a un auténtico equilibrio reflexivo. Habrá que decir más de todo esto al dar cuenta de nuestro siguiente autor. Por el momento, llegará con dejar claro que será de aquí de donde surjan las contradicciones en las que incurre Carruthers.

En definitiva, y para concluir, a la luz de lo hasta aquí dicho constatamos lo falaz de la diferenciación que Carruthers había pretendido establecer entre la defensa del racismo y la del especismo. Descubrimos que la distinta conclusión a la que llegaba este autor a la hora de plantearse la refutación de aquellas posiciones no venía dada por ser los motivos para ello distintos en cada caso. Por el contrario, esta era forzada al permitir la exposición de los argumentos para tal crítica solo en el caso del racismo, censurando tal operación en el caso del especismo. La diferencia venía causada por el "olvido" del respeto a la creencia común en uno de los casos (aunque en el otro continuase siendo mantenido). Lo contrario implicaría que las razones para decir que el "sentido común" estaba equivocado eran distintas en una y en otra situación. Pero, para que esto sea así, lo primero que tenemos que reconocer es precisamente el hecho de que lo habitualmente aceptado sea cuestionable. El modo en que lo hagamos, la validez de los argumentos que empleemos para formular tal crítica, es independiente de la cuestión de si nos está autorizado o no intentar llevar esa crítica adelante. Es más, cabe repetir de nuevo, esta es incluso promovida con el propio ejemplo de Carruthers, que al actuar contra el racismo precisamente de este mismo modo, desafiando la moralidad vigente en

un momento histórico, no solo no refuta, sino que incluso afirma la posibilidad de que el especismo sea rechazado de la misma manera. Y lo hace, como decimos, del modo más concluyente: con el propio ejemplo.

Un argumento racionalizador

Puede parecer que, con lo que acabamos de apuntar, habríamos dado ya cuenta del planteamiento del Carruters. Pero cabe señalar algo más, que la anterior cuestión viene a mostrar, respecto de la argumentación de este autor. Y es que toda ella, esto es, el conjunto de la línea argumental de este autor a lo largo de la obra, se va a venir abajo en este punto. Si recordamos, el plan del razonamiento de Carruthers era el siguiente: para solucionar de modo acertado un problema moral necesitamos una guía teórica adecuada. Por lo tanto, debemos ver cuál es la mejor teoría de la que podemos disponer, y entonces podremos dar una respuesta adecuada a la cuestión que nos traemos entre manos. Sin embargo, aquí rompe este autor las reglas de juego. El modo en que esto ocurre parece evidente. En la comparación entre las distintas propuestas teóricas, se apela al modo en que una de ellas responde al problema cuya solución buscamos precisamente para descalificarla. En otras palabras: se está asumiendo como premisa para la comparación que se efectúa la necesidad de que una de las posiciones siempre pierda. Así que resulta obvio que existe ya un posicionamiento previo sobre tal problema: descubrimos, de este modo, que toda la estrategia del autor, que en un principio parecía válida, no era fiel al requisito de imparcialidad planteado. Juega Carruthers con una moneda con dos caras. El conjunto de la argumentación de la obra se nos muestra como el desarrollo de una racionalización para llegar a una conclusión que había sido tomada ya de partida. Si la autoridad de determinadas creencias por el hecho de la extensión de su aceptación es un principio incuestionable, ello significa que no había necesidad de emprender todo el trabajo argumental del libro: en unas breves líneas, el problema estaría ya saldado. Habría, simplemente, que preguntar: ¿han de ser los animales no humanos considerados

moralmente? A lo que responderíamos que no, puesto que esa es la posición que habitualmente se mantiene al respecto. Con lo cual no podemos sino concluir que el resto de su obra es básicamente un intento de dotar de atractivo y respetabilidad a esta idea, quizás poco convincente por sí sola.[1409]

De esta manera queda invalidada la tentativa de Carruthers de refutar no únicamente la teoría utilitarista, sino también el rechazo del antropocentrismo.

7.3.1.3. El contractualismo como moral restringida

A la luz de lo expuesto hasta aquí, no tendría ya este autor ninguna necesidad de seguir argumentando, pues la postura del contractualismo habría quedado ya clara mediante el criterio de la opinión común. Sin embargo, continúa Carruthers aportando nuevos argumentos para intentar saldar la cuestión. Quizás podamos interpretar que ello es, de alguna forma, un reconocimiento, o por lo menos una sospecha, de que no todo está dicho. Veremos a continuación qué argumentos introduce Carruthers a mayores para dotar de mayor credibilidad a las afirmaciones anteriormente hechas sobre el modo de concluir la cuestión.

En su exposición de la teoría contractualista va a tomar Carruthers, como punto de partida, la idea de que la moral habría aparecido como un sistema normativo de los agentes racionales para su convivencia en sociedad. De este modo, la apelación al origen de los principios morales resulta fundamental para este autor. Defenderá la idea de que la moral humana es una construcción efectuada para ordenar la convivencia de los agentes racionales en la sociedad en la que estos viven. Así, además de afirmar que a ello se debe ceñir el dominio que la moral se

[1409] Los prejuicios que mantiene Carruthers, que procede siempre guiado por su posición especista de partida, se muestran con claridad en diversas afirmaciones suyas, como podemos comprobar cuando apunta: “ninguna cultura se deshace de un cadaver sin más, como si fuera un conejo muerto o una planta seca” (ibid., p. 174).

plantee cubrir, basará esto en una afirmación de la génesis contractual de la propia moral:

> La moral ha sido construida *por* los seres humanos, para facilitar las relaciones *entre* los seres humanos y hacer posible la vida en una comunidad cooperativa [...] Sugerir a estas alturas que habría que formular el contractualismo de forma que asignara igual entidad a los animales y la los seres humanos equivaldría a desentendernos de nuestro conocimiento acerca del origen de las nociones morales y de la importancia que hemos de asignarles.[1410]

De esta forma, la conclusión que derivará Carruthers en lo tocante a la posible consideración de los animales no humanos será clara: dado que estos no han participado en el contrato originario, quedarán privados de toda posibilidad de favorecerse de los beneficios de este.

Reciprocidad y exclusión de los animales no humanos

Con relación a lo que acabamos de ver en el apartado anterior, va a darse cuenta Carruthers de que, de algún modo, tiene que hacer hueco dentro de su teoría a la existencia efectiva de una cierta consideración por los animales no humanos compartida de manera extendida al menos en las sociedades occidentales. La mayoría de la gente mantiene posiciones especistas antropocéntricas, pero, aun así, ve incorrecto ocasionar un sufrimiento innecesario a los animales no humanos (aunque la definición de lo que es "necesario" venga dada, llamativamente, en función de lo que a nosotros y nosotras nos resulta mínimamente conveniente –veremos esto posteriormente en mayor detalle–). Realmente, aun si aceptamos la opinión de Carruthers sobre la oposición común de la gente a un reconocimiento

[1410] Ibid., pp. 120-21.

verdaderamente significativo de los intereses de los animales no humanos, la postura sostenida por el propio Carruthers, que les negará toda consideración, resultará igualmente extraña a lo opinado normalmente por la mayoría de la gente. Intentará este autor esquivar tal enfrentamiento de su teoría con lo mantenido por el sentido común, de un modo que nos recordará a lo anteriormente visto con Cohen o el primer Fox. Así, afirmará Carruthers:

> Las partes racionales en el contrato deberían convenir en desarrollar una compasión inmediata ante el sufrimiento de los demás; la compasión por el sufrimiento animal será, según esa explicación, solo una consecuencia de esa actitud general.[1411]

Con esto, lo único que intenta Carruthers es armonizar tal visión, comúnmente aceptada, de que los animales no humanos deben ser sujetos de derechos o consideración moral con su propia posición, que niega tal idea. La solución que presentará este autor pasará por una fórmula que les proporcione una protección *indirecta*, en base no a sus posibles intereses, sino a los de aquellos sujetos humanos que tienen un interés en ello. Para ilustrar su propuesta, se apoyará Carruthers en otros casos que ya conocemos en los que se otorga protección a objetos que carecen de considerabilidad moral pero tienen valor instrumental para nosotra o nosotros. Así, el planteamiento de la cuestión que hará Carruthers será el siguiente:

> Hagamos una comparación con el hecho de que muchos asignan suma importancia a la arquitectura y a la estética del medio en el que viven [...] Lo mismo puede decirse de los animales: el hecho de que a muchas personas les interesan los animales y les inquieta su sufrimiento tal vez nos impondría la obligación de no hacerlos sufrir salvo por motivos de peso.

[1411] Ibid., pp. 183-84.

> No porque hacer sufrir innecesariamente a un animal infrinja sus derechos (nadie que altere la fachada de un edificio bonito infringe los derechos del edificio).[1412]

De este modo, la perspectiva que adopta Carruthers queda a la vista. No hay razón alguna para considerar moralmente a los animales no humanos, pero ya que hay seres humanos que así lo creen, los demás debemos, en la medida de lo posible, evitar molestarlos. De ahí su equiparación del estatuto moral de los animales no humanos con el de "la fachada de un edificio bonito": considera Carruthers que la categoría en la que hay que integrar a los animales no humanos es la de simples cosas, que importan solo en la medida en que nos interesan. Las consecuencias de todo esto son evidentes: cuando haya una situación de contraposición entre intereses de animales no humanos y humanos, la decisión a tomar va a poder saberse de antemano: será siempre favorable a la satisfacción de estos últimos, por triviales que sean, y aunque los intereses en juego de los otros animales tengan un carácter vital. En resumen: legitimará cualquier clase de uso de los animales, salvo aquellos que implican un interés por parte de otros seres humanos.

> Así pues, los dolorosos métodos de cría industrial y las pruebas de detergentes en animales no quedarían descartados, pese al objetivo trivial manifiesto de estas actividades [...] cabría dar a quienes protestan por estas actividades una respuesta similar a la que se de a quienes se sienten incómodos frente la prácticas sexuales atípicas ("si te molesta, no pienses en ello"). Si bien es cierto que no se deberían realizar prácticas sexuales atípicas (o hacer sufrir a los animales) en forma pública y ostensible, pues podría resultar ofensivo, al parecer no habría inconvenientes en que se llevaran a cabo en privado.[1413]

[1412] Ibid., p. 125.

[1413] Ibid., pp. 126-27.

Resulta muy llamativo que, con una posición como esta, parece estar indicando Carruthers que quienes se preocupan seriamente por la consideración recibida por los animales no humanos estarían completamente desencaminados, pues estos en realidad no son sujetos a considerar. Ahora bien, dado que, al fin y al cabo, aunque equivocados, son agentes racionales, debemos respetar su interés, de modo que cuando hagamos sufrir o matemos a los animales no humanos procuraremos no hacerlo delante de ellos. No obstante, lo que estas personas no pueden pretender es que tales prácticas desaparezcan, pues hay otros individuos a quienes estas les benefician.

Una asimetría en el caso de la protección indirecta

Es interesante constatar de nuevo, al llegar aquí, la asimetría existente entre el modo en que es considerada la simpatía manifestada por los distintos agentes morales, según esta vaya dirigida a unos u otros sujetos. Vimos en su momento que uno de los argumentos que daba Carruthers para no utilizar a los niños pequeños o a aquellos con serias deficiencias mentales como comida o como objetos de experimentación radicaba en el hecho de que a muchos agentes morales ello podría resultarles enojoso hasta el punto de provocar graves disturbios que amenazasen la estabilidad social. Dice Carruthers a respecto de esto:

> Los contractualistas tienen otro argumento para asignar entidad moral a todos los seres humanos, fundado en la necesidad de preservar la estabilidad social. Una cuestión que las partes racionales en el contrato ciertamente deberían considerar, al elaborar un conjunto de principios básicos, es si estos tendrían el efecto deseado de promover el establecimiento de una comunidad estable y cooperativa. Al hacerlo, deberían tener en cuenta, entre otras cosas, los hechos conocidos de la psicología humana. Uno de ellos es

> que a los humanos suelen importarles sus crías sobre todas las cosas, por encima de su edad y inteligencia.[1414]

Así, comprobamos que los seres humanos que no llegaban a satisfacer el criterio de Carruthers de ser agentes racionales recibían protección por parte de este de modo indirecto, como en el caso de los animales no humanos, pero con una salvedad importante. Y es que las consecuencias en un caso y el otro van a ser completamente distintas: a aquellos seres humanos les era garantizada una protección pareja a la disfrutada por los que denomina Carruthers agentes racionales, mientras que, en el caso de los animales no humanos, la propuesta de protección amagada termina por diluirse literalmente en la nada. ¿A qué puede deberse tal diferencia de trato? Si no logramos aportar un argumento que establezca una distinción clara la inconsistencia en este punto será patente.

Parece que, si examinamos dónde puede radicar esta diferencia, podemos efectivamente encontrar un único aspecto que resultaría relevante de acuerdo con el planteamiento que Carruthers ha presentado: en el caso de los seres humanos que no se adecuan a los criterios de Carruthers la preocupación se encuentra más extendida que en el de los animales no humanos. De tal manera, las consecuencias pueden ser más graves si se agrede a los primeros.

Se asume que la validez de esta distinción podría ser únicamente contextual. En el momento en el que variasen las preocupaciones habitualmente sostenidas, lo harían igualmente los deberes que tendríamos que asumir. Se entiende, pues, que cuando el movimiento por los derechos animales alcance más repercusión, y las agresiones a los animales provoquen una grave agitación social, entonces será el momento de reconocer, aunque sea de modo indirecto, derechos a los animales. Esto (contra las pretensiones de Carruthers) significaría en la práctica una recomendación a quienes hacen activismo a favor de los animales para intensificar su lucha, para así cambiar las actitudes generalmente sostenidas hacia los animales no humanos. De este modo, de tener éxito, conseguirán que tenga lugar una

[1414] Ibid., p. 138.

situación en la que la falta de respeto por estos suscite fuertes protestas. Así, cuando se llegase a tal escenario, contractualistas como Carruthers defenderían que se les dé una protección significativa, similar a la dada a los humanos que carecen de ciertas capacidades intelectuales. Por supuesto, si disminuyese la consideración, hacia animales no humanos o hacia los niños o aquellos humanos con diversidad funcional intelectual, una posición como la de Carruthers aprobaría su explotación.

Hay, con todo, otras razones para cuestionar la posición de Carruthers en este punto. Conforme al criterio que defiende este autor no tratamos ya en exclusiva con las características propias de cada individuo –con sus capacidades cognitivas, en concreto– sino que pasamos a atender al modo en que simpaticemos con este quienes podamos tomar parte en el contrato. En relación a esto cabe recordar algo que ya se indicó anteriormente: parece, más bien, que en todo caso deberemos dejar un espacio para que cada cual manifieste sus simpatías personales y actúe en consecuencia, pero una vez que hayamos garantizado una protección básica para todos aquellos y aquellas que reconozcamos como considerables moralmente. Una labor, esta última, a la que se deberá ceñir Carruthers. Esto es así porque, al entrar en la posición original, junto a otros hechos sobre nuestra situación parece que tendríamos que olvidar también las simpatías personales que sentimos.

Asimismo, si concluimos que no podemos considerar ni a los humanos con diversidad funcional intelectual ni a los niños no habrá forma ya de parchear tal insuficiencia mediante asignaciones indirectas, pues estas solo podrán corresponder a aquel espacio secundario reservado para la expresión de las preferencias particulares de cada cual, pero no inherentes a los principios básicos de la justicia.

En cualquier caso, esta objeción levanta dudas sobre si el argumento de Carruthers de la estabilidad social podrá ser convincente. Pero la cuestión central permanece: ¿es la exclusión de los seres que carecen de ciertas capacidades intelectuales una conclusión inesquivable desde un punto de vista contractualista? ¿Es acertado indicar que los contractualistas han de aceptar la reciprocidad como lo único moralmente determinante? En otras palabras, ¿han de rechazar el planteamiento contractualista quienes estén a favor de la plena consideración de los

animales no humanos? Daremos cuenta de estas cuestiones acercándonos a la opinión de otro autor que asumirá un punto de vista contractualista.

7.3.2. Rowlands

Al igual que Carruthers, va a apuntar Rowlands a la teoría de la justicia rawlsiana como su referente fundamental. Pero ambos van a entender de un modo completamente divergente las posibilidades de la obra Rawls. Rowlands buscará aportar una solución a la cuestión del especismo que libre al contractualismo de las actitudes hostiles hacia los animales no humanos mantenidas por Carruthers y otros autores. Pero también, por otra parte, va a manifestar Rowlands su desacuerdo con el modo en que autores como Singer o Regan, han operado teóricamente –a pesar de compartir las conclusiones a las que estos de hecho llegan–. Y así, buscará también este autor, con su investigación, aportar una nueva base para el análisis del tema. De este modo, antes de entrar a ver cual es su propia alternativa, habremos de aproximarnos a las carencias percibidas por este autor en las anteriores teorías utilizadas para plantear la cuestión.

7.3.2.1. Rowlands frente al utilitarismo

Rechaza Rowlands, en primer lugar, la teoría utilitarista, al considerar que esta presenta serias carencias que harán necesaria la búsqueda de opciones teóricas alternativas. Las claves de tal crítica son las siguientes.

a) Crítica a la concepción utilitarista de lo bueno

i) *Utilitarismo hedonista.* Comienza este autor su crítica del utilitarismo refiriéndose a la concepción de lo bueno del utilitarismo hedonista. En opinión de

Rowlands, la consideración de la *utilitas* como placer (más ausencia de sufrimiento) en su sentido más inmediato (propia de las primeras fomulaciones de esta teoría) resulta insuficiente. El motivo es que toda otra serie de experiencias resultan valiosas en igual o mayor medida. Esto, como el propio Rowlands señala, habría sido largamente asumida por los propios defensores del utilitarismo, que desde las presentaciones iniciales de esta teoría por parte de Bentham y Mill han efectuado una reformulación más fina de su concepción de lo bueno. Pero tal reformulación, en opinión de Rowlands, va a continuar resultando insuficiente, dado que sigue apelando a experiencias o estados mentales como lo único moralmente relevante. Sin embargo, dirá Rowlands, en muchas de las cosas que directamente hacemos o procuramos, encontramos algo estimable más allá de las experiencias que nos producen. Podríamos pensar, por ejemplo, que alguien que escala el Everest ve algún valor en su gesta, independientemente del de sus propios estados mentales con relación a ella. Dirá así este autor:

> while we do find certain sorts of experiences valuable, we also find other things, over and above experiences, to be valuable. Moreover, the value of this sort of things is of a sort that is not replaceable by the value of the experiences that might accompany them.[1415]

Recalca esta idea Rowlands echando mano de una idea presentada y discutida por J.J.C. Smart y Nozick: la hipotesis de una suerte de "máquina de los estados mentales" que nos permitiese disfrutar de las experiencias más valorables, hasta un punto inalcanzable por cualquier otro estado mental mundano.[1416] Estos teóricos indican que desde la aplicación consecuente de los principios del utilitarismo hedonista solo podríamos recomendar una vida entera conectados a tal aparato,

[1415] Rowlands, *Animal Rights,* p. 65.

[1416] Smart, J.J.C. & Williams, Bernard, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973, pp. 18-21; Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, pp. 42-45.

dejando de lado definitivamente todos nuestros otros proyectos e iniciativas. Algo así resulta para Rowlands totalmente enfrentado a nuestras intuiciones más básicas sobre el modo en que debemos vivir una buena vida. Ello mostraría que, al igual que ocurría con la visión utilitarista de lo justo, también su concepción de lo bueno resultaría inaceptable.

Una respuesta que se puede dar desde la concepción experiencialista del valor en este punto será que una crítica como la de Rowlands descansa sobre una concepción muy limitada de que es una experiencia positiva, asumiendo que cosas como la satisfacción proporcionada por la autoconstrucción personal o la aventura de dirigir una vida, cumpliendo uno a uno los distintos proyectos que en ella nos planteamos, no serían considerados por los teóricos utilitaristas como beneficios o a contar positivamente en el cálculo de utilidad. Quienes defiendan el experiencialismo podrán mantener que el conocimiento de que una determinada experiencia no se correspondería con ningún hecho real en el que nuestro cuerpo estuviese participando restaría una parte esencial de su disfrute.[1417] Con todo, una respuesta de este tipo no parece sólida. A fin de cuentas, una cosa es llevar a cabo nuestros proyectos en el mundo exterior a nuestra mente y otra distinta tener la experiencia de llevarlos a cabo. Y, además, esa sería una respuesta que daríamos desde posiciones experiencialistas que podrían no ser hedonistas. Podemos considerar aquí que el hedonismo es un tipo de experiencialismo, el que indica que las cosas valiosas son las experiencias placenteras y las desvaliosas, las experiencias desagradables. Pero otras teorías podrían considerar valiosas ciertas

[1417] La argumentación en este punto no supone, por otra parte, descartar el peso de los disfrutes proporcionados por la máquina de los estados mentales. Estos serían, de todos modos, valiosos, independientemente de que lo fuesen menos que otra clase de experiencias. Cabe apuntar, asimismo, que, al menos en las sociedades occidentales, muchas de las prácticas que hoy en día suponen una parte importante del ocio de la mayoría constituyen sucedáneos precarios de tal máquina de experiencias (como ocurriría en el caso de una buena parte de los usos dados a medios como la televisión, internet o los videojuegos). Y puede que en la literatura en general, y en la de ficción en particular, haya también algo de esto.

experiencias aun sin ser identificables con el placer. De este modo, incluso aunque la respuesta funcione, podría hacerlo solo para defender ciertas posiciones experiencialistas, pero no todas ellas.

Con todo, existe otra posible respuesta que se puede dar aquí, y que parece más consistente. Se puede indicar, simplemente, que conectarnos a la máquina de experiencias sí que nos resultaría positivo, y sería algo que tendríamos que hacer siempre y cuando lo que buscásemos fuese lo mejor para nosotros o nosotras. Diríamos entonces que si rechazásemos hacer algo así sería solo porque nos guiaríamos por prejuicios, o porque cometeríamos errores a la hora de aislar aquello que es realmente valioso de aquello que deseamos hacer, cuando ambas cosas no tienen por qué coincidir.

ii) *Utilitarismo de las preferencias.* En lo tocante a su concepción de lo bueno, Rowlands adopta una postura mucho más conciliadora con el utilitarismo de las preferencias que con el hedonista. Reconoce que hay toda una serie de problemas que este ha de afrontar, entre los que destaca el conflicto a la hora de elegir entre preferencias informadas y no informadas, a la luz del problema de la existencia de preferencias irracionales. Más aun: incluso si nos decantamos por las preferencias informadas, encontramos que no es fácil definir de qué forma hemos de entender qué es lo que distingue exactamente a una preferencia informada como tal. Habría diferentes modos de definir este concepto. Ahora bien, reconoce Rowlands que estos problemas no serían exclusivos de la teoría utilitarista, sino que afectarían en general a prácticamente todas las teorías de lo valioso (al menos, parece derivarse de su planteamiento, de aquellas más plausibles).

Con todo, el utilitarismo de las preferencias no se verá libre de la crítica de Rowlands. Será sometido a esta en lo concerniente a su concepción de lo correcto, que veremos a continuación.

b) Crítica a la concepción utilitarista de lo correcto

Parte de la argumentación de la que echará mano este autor para defender su posición en este punto nos sonará familiar, al insistir en ideas que ya han salido en lugares anteriores. Así, defenderá la que considerará insuficiente protección y hasta amenaza que para minorías e individuos conlleva la aceptación de ciertas ideas propias de la teoría utilitarista. Y, como Regan, afirmará que el modo en que comprende Singer el concepto de consideración igualitaria resultaría inadecuado. Para Rowlands, mientras en la teoría contractualista el igualitarismo sería tomado como la raíz constitutiva del proceso de construcción de la justicia, el utilitarismo llegaría a él de un modo derivado.[1418] Las consecuencias de esto serán, en opinión de Rowlands, semejantes a las que vimos anteriormente que infería Regan a propósito de la concepción utilitaria de los individuos como meros receptáculos. Para el utilitarismo, sostienen estos autores, lo auténticamente considerado de modo igualitario no son los distintos sujetos cuyos intereses resultan relevantes, sino esos mismos intereses. Ahora bien, el problema fundamental al que apuntará Rowlands radicará en el hecho de que es posible que lo que vaya en nuestro interés sea algo que perjudique a los demás de un modo que a todas luces resulte ilegítimo. Ello, en opinión de Rowlands, tendrá consecuencias graves, pues implicará que esta teoría será incapaz de garantizar una defensa de quienes se puedan ver afectados debido a los intereses ilegítimos de otros.

Al contrario de lo que ocurría en el caso de la concepción de lo bueno, en este caso la crítica de Rowlands se va a centrar en el utilitarismo de las preferencias. En opinión de este autor, tanto si estamos frente a preferencias autodirigidas (*self-directed preferences*) como si estas se encuentran orientadas hacia otros sujetos, (*others-directed preferences*), vamos a hallarnos frente a la clase de situaciones problemáticas que acabamos de referir.

En primer lugar, en lo tocante a las preferencias autodirigidas, habrá que tener en cuenta el peligro de que estas se transformen en preferencias egoístas, que de

[1418] Rowlands, *Animal Rights*, p. 70.

modo habitual consideramos como moralmente injustificadas casi por definición (en contraposición a las preferencias en beneficio de uno mismo que se encuentren justificadas, que no serían denominadas de tal modo). Parece que para esto el utilitarismo carece de medidas preventivas, pues, como indica Rowlands, "clearly, selfish preferences can often be productive of utility".[1419] Sin embargo, parece contraintuivio que podamos introducir legítimamente en el cómputo total de la utilidad a maximizar la satisfacción de unas preferencias de este tipo.

Por otra parte, en lo que se refiere a las preferencias dirigidas a otros individuos, aparece con ellas la posibilidad de que el trato que se nos depare venga dado por un criterio heterónomo como la opinión ajena, de la que no resultaría necesario dar cuenta. Observa Rowlands:

> Ultimately, utilitarianism is committed to the idea that the treatment an individual deserves is a function of the interests everyone – and not just the individual – has in such treatment.[1420]

De lo cual deriva que

> adopting the utilitarian calculus would entail that what treatment should be accorded the minority group is a function of what other people [...] happen to think about them.[1421]

De este modo, cabría imaginar distintos escenarios en los que las preferencias de una mayoría sobre cuestiones banales atropellasen preferencias mucho más básicas de una reducida minoría o incluso de un solo individuo. Esto puede tener consecuencias muy graves, autorizándose situaciones de difícil armonización con un planteamiento igualitarista. En el caso más extremo, una posición así podrá llegar incluso a autorizar, dirá Rowlands, la discriminación pura y dura de las

[1419] Ibid., p. 76.

[1420] Ibid., p. 86.

[1421] Ibid., p. 74.

minorías (dado que es el interés de la mayoría es el de oprimir o eliminar al grupo menor).

Todo esto resultará un motivo, indica este autor, para rechazar también el utilitarismo de las preferencias: tanto en el caso de las preferencias autodirigidas como en el de las dirigidas a otros individuos o entidades, esta versión del utilitarismo autoriza e incluso prescribe opciones inaceptables, dirá Rowlands.

¿Pueden ser tales rebatidas acusaciones? Lo cierto es que parece que hay un modo en el que quienes defienden el utilitarismo (en este caso de las preferencias) pueden responder a ellas. Cabría decir que la diferencia entre una preferencia autodirigida egoísta y una no egoísta radicaría precisamente en el hecho de que la satisfacción de la primera impediría la de preferencias de otros que tendrían un mayor peso.[1422] De esta forma, el utilitarismo nunca podría permitir dar prioridad a su satisfacción. Y en lo que toca a aquellas preferencias que mantengamos hacia los demás podría darse una respuesta similar: en cuanto su satisfacción se contrapone a la de las preferencias de otros individuos, el peso de estas podrá hacerse valer.

Esta respuesta sería perfectamente sólida en el caso de las preferencias egoístas, pero flojearía en el de las dirigidas hacia otros. A fin de cuentas, si elevamos el número de individuos con preferencias de este tipo, por fuerza tendrá que llegar un momento en el que su peso agregado superará el de las preferencias de los individuos afectados, (aun y cuando no debería dejar de tenerse en cuenta que, salvo casos extremos, las tendencias a la desigualdad se podrían ver contrarrestadas por el aumento de la utilidad marginal a medida que el bienestar de los individuos peor parados declinase).

Otra forma de intentar rechazar el utilitarismo ligada a la anterior que defiende Rowlands consiste en intentar mostrar la existencia de un conflicto entre

[1422] Obsérvese que conforme a una posición deontológica podría aquí decirse que podemos tener preferencias egoístas legítimas, en la medida en que, aunque nuestro deber supererogatorio fuese contrario a estas, no tendríamos realmente la obligación de no luchar por la satisfacción de tales preferencias (aunque tampoco en su contra). Esto puede darnos razones en contra de estas teorías que en cambio no afectarían a otras posiciones de corte consecuencialista como el utilitarismo.

el principio de igualdad y el de utilidad. Estaremos así, en palabras de Rowlands, frente

> a clash between two principles which utilitarians have conflated. On the one hand is the principle of equal consideration: the principle that every person should be treated with equal consideration. Besides is the principle of the aggregation of interests: we are to aggregate the interests of all people and adopt whatever course of action maximally satisfies the aggregation.[1423]

Ahora bien, en realidad, como se ha indicado con anterioridad, parece que aquí se está de nuevo mezclando, de alguna forma, el principio de la consideración igualitaria con un principio de justicia distributiva a mayores. Como se ha indicado con anterioridad, el primero de estos se ve necesariamente implicado por el de la maximización de la utilidad, de modo que la discrepancia que señala Rowlands es inexistente. El conflicto que tiene en mente este sería uno distinto: se trata del que podría darse entre aumento de utilidad y reparto, problema del que hemos dado cuenta ya con anterioridad (cuando examinamos los planteamientos al respecto de Mill, Sidgwick y Singer). Sería, pues, un conflicto entre el utilitarismo y otras teorías como el igualitarismo o el prioritarismo, pero no un conflicto de consistencia interna dentro del utilitarismo.

7.3.2.2. Rowlands frente a la teoría reganiana

En lo que concierne a la posición de Regan, parece claro que Rowlands compartirá a nivel general las consecuencias derivadas de esta de un modo más amplio que las derivadas del modelo de Singer. Pero va a criticar igualmente la "perspectiva de los derechos" reganiana, por considerar que sus conclusiones

[1423] Ibid., p. 75.

podrían verse fundamentadas de un modo más firme siguiendo un modelo contractualista. Así, criticará el enfoque de este autor

> not, or not primarily, because of the content of the rights it adduces and defends, but because of their metaphysical basis.[1424]

Objetará Rowlands a Regan en un punto coincidente en cierta medida con aquel al que se dirigiría Carruthers, si bien su crítica será más detallada, (sin incurrir en las descaminadas dudas de aquel sobre su carácter intuicionista). El centro de las objeciones[1425] de Rowlands a Regan radicará en el concepto de "valor inherente" que juega un papel central en el aparato teórico de este (al margen de su posterior asignación a unos o a otros sujetos). Dice Rowlands:

> The most serious problems with Regan's case for animal rights issue, I think, not from the content of the rights

[1424] Ibid., p. 87.

[1425] En otro aspecto criticará también Rowlands a Regan, aunque de un modo menos central, apelando a razones de carácter ya no filosófico, sino táctico. Será en lo tocante al criterio de ser sujeto-de-una-vida, un concepto que Rowlands ve excesivamente complejo (con todos los requisitos a él ligados) y, por lo tanto, de elección tácticamente torpe si lo que tenemos en mente es la defensa de los animales no humanos. Parece que, como se ha indicado, la capacidad de sufrir no implica necesariamente ser un "sujeto-de-una-vida", con lo que en ese sentido la crítica de Rowlands resulta pertinente. Ahora bien, ha de indicarse que hay algo inadecuado en presentar esta cuestión en términos meramente tácticos. Consiste en que ello refleja un modo de derivar y aplicar los principios normativos que hemos de aceptar que no parece apropiada. No ha de asumirse que partiendo de un punto de vista previo que consiste en la intención de defender a los animales debemos pasar a plantear, de modo táctico, una teoría que la justifique. Por el contrario, esta posición teórica se debería sostener independientemente de otras consideraciones tácticas, constituyendo en sí lo que implicaría que con posterioridad pudiésemos pasar a ver la defensa de los animales como algo deseable.

> he derives, but from the metaphysical assumptions underlying his derivation. To rely on a concept that is *mysterious, ad hoc* and, ultimately, *unnecessary*.[1426]

Señalará así Rowlands que el valor inherente del que habla Regan no puede ser distinguible como algo reconocible como existente en el universo. Se trata de una noción que aceptamos por un motivo más bien práctico, ante su operatividad para explicar un fenómeno escurridizo como el moral, pero sin poder llegar a definir claramente su origen. Como observa Rowlands,

> the basic structure of Regan's argument for inherent value is what is known as *inference to the best explanation*.[1427]

Dirá así Rowlands que la referencia al valor inherente resulta un postulado *ad hoc*, introducido por Regan con el único fin de dar cuenta de sus intuiciones morales. Pero se trataría de un postulado que, para Rowlands, carecería de ningún otro indicio a mayores de su presencia, oscuro, no fundamentado en ninguna característica claramente reconocible de los seres que, según Regan, poseerían tal clase de valor.

Finalmente, afirma Rowlands, el concepto de "valor inherente" resultaría prescindible para las labores que pretende desempeñar. Pues la base metafísica que su asunción nos lleva a tener que introducir, con toda su problematicidad, sería esquivable buscando un modelo de justificación válido alternativo, como será para Rowlands el contractualista. Y la ausencia de compromisos metafísicos en este sin duda dotará de mayor fuerza a su causa:

> A rights-based view capable of underwriting the claim that human animals have substantial direct moral duties to

[1426] Ibid., p. 119.

[1427] Ibid., p. 111.

> non-human animals does not need to be based on any assumption of inherent value. And this is a good thing. As Rawls has pointed out, the fewer controversial assumptions a moral theory is based on, the wider its force and appeal is likely to be.[1428]

Todo esto lleva a Rowlands a desconfiar seriamente de la validez de la posición defendida por Regan, y a buscar una alternativa a esta.

7.3.2.3. El rechazo de un contractualismo excluyente

De esta suerte, buscará Rowlands la solución a la búsqueda de una posición normativa satisfactoria y adecuadamente fundamentada en el contractualismo. Ahora bien, es consciente Rowlands de que una línea de pensamiento imperante dentro de este ha defendido la exclusión de los animales no humanos de la protección que el contrato pueda proporcionar. Se encargará, pues, de analizar y criticar tal posición. Para esto, comenzará Rowlands esquematizando como sigue el que sería el argumento clásico en que tal interpretación se apoyaría:

1. De acuerdo con el contractualismo, los derechos y obligaciones morales dependen de la existencia de un contrato hipotético o real.
2. Los formuladores del contrato y los derechos y obligaciones morales encarnados en él deben ser concebidos como agentes racionales.
3. Por lo tanto, el contrato y los derechos y obligaciones morales encarnados en él cubren solo a agentes racionales.
4. Los animales no humanos no son agentes racionales

[1428] Ibid., p. 118.

5. Por lo tanto, el contrato y los derechos y obligaciones morales en él encarnados no cubren a los animales no humanos.
6. Solo aquellos individuos cubiertos por el contrato y los derechos y obligaciones encarnados en él poseen derechos morales directos.
7. Por lo tanto, los animales no humanos no poseen derechos morales directos.[1429]

Rowlands denunciará la anterior línea argumentativa como inválida, radicando la razón de ello en el salto de la segunda a la tercera premisa. Ya hemos tenido la posibilidad de analizar el presupuesto subyacente a este. Como no resulta difícil constatar, no es otro que el de que la moral es solo justificable en función de una relación de reciprocidad. A esta visión se enfrentará Rowlands. Para ello, denunciará en primer lugar la pretensión de asimilar a ella la propia teoría contractualista, como si una posición contractualista necesariamente tuviese que implicarla. Dirá sobre ello:

> This way of developing the idea, in fact, corresponds pretty closely to [...] *Hobbesian contractarianism.* There is, in fact, another, perfectly legitimate, way of developing the contract idea – more *Kantian* in nature – such that it does *not* entail that the protection of the contract extends only as far as the contractors themselves.[1430]

En este sentido, describe este autor las que habrían sido dos líneas sobre las cuales habría vehiculado la teoría contractualista. Una primera, que arrancaría de Hobbes, cuya comprensión del pacto se efectuaría en función únicamente de la simple utilidad que este tiene para sus suscriptores. De este modo, el acuerdo contractual al que llegaríamos cumpliría tan solo el papel de un mero *modus*

[1429] Ibid., p. 124.

[1430] Ibid., p. 125.

vivendi, en un contexto que de otro modo resultaría hostil. La moral se reduce así a un mero instrumento para garantizar nuestra convivencia, sin mayores aspiraciones. Una argumentación como la arriba detallada se defendería sobre la base de esta idea. Describe así Rowlands el presupuesto que así estaría subyaciendo desde esta posición, para permitir dar el paso entre aquellas dos premisas de tensa comunicación:

> 2(a). Todo individuo que no sea subscritor del contrato ni está sujeto a las condiciones de este ni disfruta de la protección que este proporciona.[1431]

La forma en que el contrato se entienda y justifique de acuerdo con esta visión hobbesiana va a ser diferente de la que iría en correspondencia con la teoría de la justicia rawlsiana. La legitimidad buscada en un pacto de este tipo reside *únicamente* en el consentimiento de las partes, y no en la *universalizabilidad de sus resultados*. Carecemos aquí, todavía, de requisitos procedimentales que garanticen esto último. Los suscriptores del contrato buscan únicamente llegar a principios satisfactorios para ellos en tal coyuntura, no para toda situación posible (como se nos plantearía en la posición original).

Entendemos de tal forma en qué sentido son reconocidos aquí los agentes morales firmantes del contrato. No lo son por su comprensión y aceptación, mutuamente asentida, de los requisitos de validez del proceso como justo, sino únicamente por su posibilidad de concurrir al contrato en cuanto tal, *por su mera capacidad para hacerlo*. La diferencia es significativa, por cuanto nos muestra que a lo que nos estamos refiriendo, en esta versión aun no elaborada del contractualismo, es únicamente a una cuestión de fuerza. Las partes pueden acudir a pactar simplemente *porque pueden.* De esta manera, como ya vimos en su momento al examinar la defensa del especismo apelando a la capacidad de tener responsabilidades morales, estamos simplemente frente a una versión adornada de

[1431] Ibid.

la lógica del *might is right*, del derecho por la fuerza, de la determinación de lo justo por la coyuntura de poder. Discutimos ya anteriormente los motivos por los que tal posición resultaba muy cuestionable.

7.3.2.4. La defensa contractualista de los derechos de los animales

La alternativa que presenta Rowlands resulta, sin duda, muy interesante y persuasiva, a pesar de que el desarrollo que haga de su propuesta sea de una extensión reducida (especialmente si lo comparamos con el notable edificio teórico que por su parte desenvolverá Regan) y dé más la impresión de ser una apertura de caminos que un recorrido detenido por ellos.

Para formular su propuesta Rowlands echa mano de la teoría de la justicia rawlsiana, que elogiará como un potente mecanismo heurístico para la elección de los principios por los que hayamos de guiarnos. Como es sabido, esta es realizada a partir de la formulación de una hipotética *posición original*, en la que los agentes morales somos ubicados. A ella acudimos como seres absolutamente inmateriales, solo considerados en nuestra vertiente ética, abstrayéndonos, por tanto, de todos los factores que condicionan nuestra existencia real, para poder efectuar un juicio moral libre de prejuicios. Con tales premisas, el modo en que la selección de los principios morales se realiza es bajo la forma de una imaginaria elección racional autointeresada, interrogándonos sobre el tipo de situación que elegiríamos para cada punto de partida en el que pudiésemos encontrarnos. Para ello introducimos un importante requisito: hacemos abstracción del conocimiento de cual será nuestra situación tras la deliberación. Como indica Rawls:

> The parties are situated behind a veil of ignorance. They do not know how the various alternatives will affect their own particular case and they are obliged to evaluate principles solely on the basis of general considerations

> It is assumed, then, that the parties do not know certain kinds of particular facts. First of all, no one knows his place in society, his class position or social status, nor does he knows his fortune in the distribution of natural assests and abilities, his intelligence and strength, and the like.[1432]

Este *velo de ignorancia* funciona así como un condicionante ingeniado para dotarnos de un referente con respecto al cual afinar lo más posible nuestras elucidaciones morales reales.

La neutralidad de la posición original: propiedades moralmente inmerecidas

Apunta Rowlands, sin embargo, las posibilidades de otra vía mucho más fructífera para el contractualismo. Esta sería la que, abriendo otra línea en su seno que se remontaría en cierto sentido hasta Kant, tendría su exponente más significativo en el pensamiento actual con Rawls. La idea rawlsiana que nos apartará de la anterior concepción, dirá Rowlands, va a ser la de que nadie debe ser penado por algo de lo que no es responsable. Este argumento, denominado de la igualdad intuitiva, viene a decir, resumidamente, que no pueden resultar moralmente relevantes las circunstancias y cualidades que no ha estado en nuestra mano ganar o perder.[1433] Vale la pena aquí también incluir la formulación que de este argumento nos ofrece Rowlands:

1. Si un individuo I no es responsable de su posesión de la propiedad P, entonces I no es moralmente merecedor de P.

[1432] Rawls, *A Theory of Justice*, p. 137.

[1433] Rawls señalará explícitamente que la inteligencia habrá de ser un factor a incluir bajo el velo de ignorancia (ibid.). Piensa Rawls al hacerlo en las diferencias entre la inteligencia de los seres humanos. Pero una vez tal idea es introducida no hay motivo para no tenerla en cuenta también en el caso de otros seres.

2. Si I no es moralmente merecedor de P, entonces I no es moralmente merecedor de ninguno de los beneficios derivados de su posesión de P.
3. Para cualquier individuo I, habrá un cierto conjunto de propiedades S={P1, P2... Pn} tal que I posee S sin haber sido responsable de poseer S.
4. En consecuencia, para cualquier individuo I, hay un conjunto de propiedades tal que I no merece moralmente los beneficios derivados de su posesión.[1434]

El paso interesante que damos con la introducción de este argumento radica en que las distintas atribuciones con que nos beneficia la llamada "lotería natural" (el modo en que cada cual nace con una distinta dotación física, intelectual, etc.) resultan volubles, nunca determinantes desde un punto de vista moral. Por lo tanto, no pueden ser aceptadas como una base que justifique diferencias posteriores. El conjunto de posibilidades con las que cada cual se encuentra al venir al mundo es repartido de un modo totalmente independiente de la posterior gestión que de estas hacemos una vez que nos ponemos a vivir, único ámbito donde podríamos comenzar a realizar juicios moralmente significativos. Y nadie merece ni deja de merecer nacer con un elevado coeficiente intelectual, una complexión atlética o unos trazos faciales y fisonomía socialmente considerados como agraciados. Nadie puede decir, por lo tanto, merecer los privilegios sobre los demás que tales circunstancias aleatorias puedan proporcionarle. Posteriormente denominará Rowlands a este principio, que en su opinión ha de resultar una máxima fundamental a la hora de plantear nuestras exigencias y deberes morales hacia cada cual, el principio del mérito, o "de lo merecido" (*desert principle*):

[1434] Rowlands, *Animal Rights*, p. 128.

> 1) Your desert, in the moral sense, is what you *deserve* [...] The principle of desert tells us that some differences are not relevant ones.[1435]
>
> 2) The principle of desert, basically, amounts to this: *your entitlement to be treated with equal consideration cannot be diminished by things or circumstances over which you have no control*.[1436]

Rowlands relaciona este criterio con el que llama principio de imparcialidad, que prescribiría:

> No moral difference without some relevant other difference.[1437]

La consecuencia es, así, que las capacidades de las que no se es responsable no deberían justificar una diferenciación moral.

Consecuencias de la exclusión de las propiedades no merecidas de la posición original

Es así como, por medio de este segundo argumento, tenemos la posibilidad de llevar la abstracción de nuestra situación hasta tal punto que cubra no solo nuestra posición social, sino también nuestras capacidades racionales, desde el momento en que, como dice Rowlands:

[1435] Rowlands, *Animals Like Us*, p. 48.

[1436] Ibid., p. 51.

[1437] Ibid., p. 35.

> Rationality, in the only sense possibly relevant to determination of moral rights, is what Rawls calls a *range property*.[1438]

De este modo, dirá este autor respecto de la relevancia moral de este factor:

> Since knowledge that one will be a rational agent is an obvious case of particular knowledge of the properties of oneself, it seems that this must be bracketed in the original position. And if one does not know that one will be a rational agent, then, if Rawls is correct, one will, in the original position, inevitably formulate principles that take this into account. And at the very last, this would bring non-rational beings under the scope of the difference principle.[1439]

Aquí radica una parte esencial de la propuesta de Rowlands. Explica en este punto los motivos por los que determinadas circunstancias habrán de ser cubiertas también mediante el velo de ignorancia, lo que impide que puedan ser aducidas como un factor en el que hacer descansar una discriminación.

Parecería que una lectura como la que Rowlands realiza de las consecuencias a derivar de las posibilidades del aparato teórico rawlsiano habría sido también llevada a cabo por otros autores que han estudiado la cuestión de la consideración moral de los animales. Por ejemplo, dirá Rollin con relación a la situación en la posición original:

> It is perfectly possible, and indeed plausible, that rational agents setting up moral rules would favour a society where these rules were applied to animals [...] Rational agents might well want a society where nonrational beings are granted rights and protection just like those granted to

[1438] Ibid., pp. 140-41.

[1439] Ibid., p. 141.

> rational beings. (The fact that many of us rational beings would like to see just such an ideal society if we were starting from scratch is good evidence of this possibility!)[1440]

Y, a su vez, Ryder:

> He [Rawls] requires us to act as if we were behind a "veil of ignorance" concerning our current sex, ethnicity, class and status. To this list I would like to propose that "species" be added.[1441]

Ahora bien, podría parecer que, en este punto, cada uno de estos autores estaría sugiriendo una propuesta semejante respecto del modo de actuar en la posición original. En realidad, apuntan en direcciones que difieren significativamente. Y esto no es así únicamente en función del factor al que apela cada una (por cuanto Rollin busca mostrar la similitud de la situación de animales no humanos y humanos "no racionales", mientras Ryder prefiere airear lo arbitrario del límite de especie). Además de tal diferencia de enfoque, ambas reflejan dos maneras distintas de entender una lectura en clave inclusionista del contractualismo.

Así, en la forma en que Rollin presenta la cuestión, se haría hincapié en que los agentes morales carecen de obstáculo alguno para poder establecer derechos que vayan más allá de su propio grupo. Una posición como esta podría ser interpretada del modo que sigue:

> To ask such persons [las participantes en el contrato social] to leave their compassion at the gate when considering principles of justice is to ask for an unrealistic splintering of moral personality as well as for a distortion of their sense of

[1440] Rollin, *Animal Rights and Human Morality*, p. 36.

[1441] Ryder, *Animal Revolution*, p. 217.

> justice, for it is a distortion to suggest that those with a sense of justice feel any moral conflict between humane treatment of animals and the requirements of justice on the kind of circumstances we have discussed.[1442]

Ahora bien, sin negar tal argumento, el planteamiento que Ryder propone aquí va a suponer un paso adelante con respecto a lo sugerido por Rollin. No nos dice este autor que carezcamos de motivos a favor de la concesión de derechos de que habla Rollin, pero realiza una interpretación muy distinta del modo en que la consideración a dar a los animales no humanos se derivaría de nuestro emplazamiento en la posición original. Lo que hace Ryder es situarse en un lugar anterior, dirigiéndose al punto en el que los condicionantes que serán incluidos bajo el velo de ignorancia son definidos.

Parece claro, a la vista del análisis del planteamiento de Rowlands realizado hasta aquí, que va a ser esta segunda forma de ver la cuestión la que coincida con su posición. Una vez extendido el velo de ignorancia a las *range properties*, la exclusión de quienes las poseen resulta inaceptable.

Es interesante comprobar que un planteamiento muy semejante a este, que nos estaría proponiendo el recurso a un mecanismo de decisión moral de las mismas características, habría sido sugerido siglos atrás por Herman Daggett:

> Supposing [...] that the doctrine of transmigration is true, and that, after this life, we shall pass into other forms of some of the inferior animals [...] how should we wish to be considered, and treated, by those above us? Here, there is left not the least room to doubt, what our feelings would be. Let

[1442] Pritchard, Michael S. & Robinson, Wade L., "Justice and the Treatment of Animals: A Critique of Rawls", *Environmental Ethics*, 3, 1981, 55-62, p. 61.

> this rule, therefore, be faithfully applied, in every case, and cruelty to animals would no longer be indulged.[1443]

Es interesante comprobar la fuerza sugestiva de una metáfora como esta (que Rowlands va a formular también de un modo parecido, y sin necesidad de incurrir en una posición como la que Reichmann había denunciado, pues se trata únicamente de un experimento mental). Esta realmente nos lleva a una auténtica posición original en la que desconocemos todo sobre lo que será nuestra situación futura:

> Whatever restrictions on your knowledge are thought to be involved in Rawl's version of the original position can also be mirrored in this metempsychotic version. The crucial point, of course, is that any possibility of partiality is removed by your ignorance of your position in society; your conception of the good, etc.[1444]

Así, vemos de forma clara las diferencias entre las dos formas comentadas de entender la cuestión. La primera de estas no representa grandes compromisos, pero su fuerza vinculante resultará, por sí sola, mínima. El segundo enfoque, por el contrario, plantea un modelo mucho más sólido, desde el momento en que dirige sus apuntes a cuestiones relativas a las condiciones de legitimidad en nuestras tomas de decisión morales. Un paso así puede parecer excesivamente audaz, pero en realidad no solo respeta la lógica procesual rawlsiana, sino que resulta propiamente derivado de élla: es más, indican estos autores, es el que procede dar conforme a la idea central que define la identidad de esta. La teoría de la justicia de Rawls no está pensada para que los principios según los que nos conduciremos se

[1443] Daggett, Herman, *The Rights of Animals: An Oration*, NY ASPCA, New York, 1926 [citado en Linzey, Andrew & Clarke, Paul Barry (eds.), *Political Theory and Animal Rights*, Pluto Press, London, 1990, p. 131].

[1444] Rowlands, *Animal Rights*, p. 139.

deriven de nuestra consideración altruista de los intereses de los demás. En contraste, lo que pretende es justificar tales principios sobre la base de que serían los que elegiríamos bajo criterios de exclusivo autointerés, en una situación en la que dejásemos a un lado los condicionantes que eliminan la imparcialidad de nuestra decisión. No se trata, por tanto, de derivar de modo indirecto una protección moral para aquellos individuos por quienes sentimos empatía o compasión (como hacía Carruthers en el caso de aquellos con diversidad funcional intelectual), sino de basar tal protección al inferir los principios de la justicia.

Una vez que hemos definido de este modo la posición original encontramos que se trata de una posición que ha quedado libre de cualquier arbitrariedad que pueda distorsionar nuestras decisiones morales. Por ello se refiere Rowlands a tal posición como la "posición imparcial" (*impartial position*), que definirá como sigue:

> The impartial position [...] is the version of the original position where the properties excluded behind the veil of ignorance are precisely those properties that we are not responsible for having. They are the properties for which the choice of whether or not we have them is not ours but nature's. In this way, we can mesh together the ideas of impartiality and desert in our moral reasoning.[1445]

De esta forma, el velo de ignorancia pasa a ser concebido de un modo más amplio, de manera que la posición original se vea libre de parcialismo alguno:

> If the original position were designed in a more neutral way it would not require that participants in the original position (let us call them 'participants OP') know that they shall have a concept of their own goods and a rational life plan on becoming participants in the resulting just society (let

[1445] Rowlands, *Animals Like Us*, p. 60.

> us call the latter 'participants JS). Some participants JS will, as a result of the natural lottery, fail to have such capacities. Truly impartial participants OP, constrained by a proper veil of ignorance, will recognize this possibility. The participants OP should choose principles for all beings with interests, for beings of whom one can sensibly speak of 'their well-being' or ill-being' even though *they* lack a conception of their own good.[1446]

Así, lo que habríamos de tener en cuenta en la posición original sería solamente la capacidad de experimentar sufrimiento y bienestar. Rechazaremos todo principio que excluya a cualquier ser que tenga estas capacidades. De esta manera, si desconocemos si vamos a nacer como seres humanos o como alguno de los animales hoy en día desconsiderados (y, en consecuencia, usados como recursos), optaremos por aceptar unos principios de respeto para todos. Otro autor que ha investigado el modo en que la teoría rawlsiana se aplicaría en el caso de los animales no humanos, VanDeVeer, ha señalado acerca de los corolarios que se derivarían de esto:

> Justice *would* prohibit inequalities among sentient beings except in so far as they maximize the benefits of the least advantaged.[1447]

Como consecuencia de ello la privación de plena consideración a los animales no humanos habrá de resultar inaceptable. Parece que, por el contrario, habríamos de llegar a una posición igualitaria, que tuviese en cuenta los intereses de todos los implicados e implicadas. Cada ser con intereses vería estos considerados. De acuerdo con lo concluido en apartados anteriores, dado que ser consciente sería

[1446] VanDeVeer, Donald, "Of Beasts, Persons and the Original Position", *The Monist*, 62, 1979, 368-77, p. 372.

[1447] Ibid., p. 373.

condición suficiente y necesaria para tener intereses, sería también el criterio que deberíamos tener en cuenta en la posición original.

> The contractarian position, then, makes sentience the cut-off point for morality. And there is no worry of extending the scope of the principle of morality beyond this limit.[1448]

Esto supone que el especismo tendrá que ser rechazado. VanDeVeer ha indicado que ello implicará que

> many widespread, standard ways that animals are treated are grossly unjust.[1449]

VanDeVeer sugiere que los participantes en la posición original podrían aceptar el uso de animales para fines humanos siempre y cuando este tuviese lugar de tal forma que su sufrimiento se viese minimizado.[1450] Esta parece, sin duda alguna, una interpretación sesgada y distorsionada del que habría de ser el resultado, ciertamente distinto, al que llegaríamos si verdaderamente considerásemos la posibilidad de vernos a nosotros mismos o mismas en la situación en la que se encuentran los animales no humanos utilizados actualmente. Si no supiésemos si fuésemos a nacer como humanos o no humanos parece que elegir un estado de cosas en el que lo más probable es que se nos dañase notablemente no sería una solución razonable. La alternativa por la que optar sería diferente de acuerdo con el principio del *maximin*, que asume Rawls, según el cual en la posición original optaríamos por aquellos principios en función de los cuales la situación de aquellos peor parados será la mejor posible. Y esto implicará abandonar el consumo de animales no humanos. Y, como apunta Rowlands,

[1448] Rowlands, *Animal Rights*, p. 145.

[1449] Ibid.

[1450] Ibid., pp. 375-76.

> if this is the rational choice in the original position, then, if contractarianism is correct, it is the moral choice in the actual world.[1451]

Llegaríamos a tal conclusión no debido a un sentimiento altruista, sino por una elección racional autointeresada, una vez que el marco para esta es establecido siguiendo unas condiciones de validez que garanticen su imparcialidad. Dado esto, podemos afirmar que tal decisión ha sido justa, y debe ser, pues, vinculante.

Objeciones posibles

Ahora bien, en este punto cabe referir dos posibles objeciones a una propuesta como la que acabamos de examinar. Ambas irán dirigidas, como cabe esperar, al requisito de la apertura de las posibilidades a considerar dentro de la posición original.

a) *Críticas a la inclusión de nuestras capacidades cognitivas en el velo de ignorancia.* La primera réplica señalable va a aducir la imposibilidad de llegar a efectuar una abstracción de este tipo, que nos haga olvidar incluso nuestras capacidades racionales. Conforme a esta crítica, una operación intelectual de tal envergadura parecería, por su dificultad, ir más allá de lo que nos resultaría exigible como agentes morales. Pero parece, con todo, que una objeción como esta, más que a la interpretación de Rowlands, apunta en realidad al mismo modelo rawlsiano, cuestionándose, de modo general, la posibilidad de concebir la situación supuesta en la posición original. Afinará aquí su contracrítica Rowlands, haciendo hincapié en la necesidad de entender el concepto de la posición original no como correspondiente con un estado pensable en el que nos podemos imaginar exactamente en qué consiste estar en la posición de los demás individuos, sino

[1451] Rowlands, *Animal Rights*, pp. 149-50.

como un proceso de reflexión en el que plantearnos determinadas hipótesis a partir del estado de cosas presente.

Así, nos recordará este autor, cuando nos ponemos en la posición original pasamos a cuestionarnos como podría ser nuestra situación de no haber nacido con las capacidades y posibilidades contextuales que de hecho disfrutamos, y podemos imaginarnos ocupando el lugar de individuos que careciesen de estas. Pero en este punto, afirma Rowlands, lo que se nos está pidiendo no es llegar a un estado de total empatía con toda esta pluralidad de distintos sujetos en quien sería concebible pensar (algo que requeriría, por otra parte, una capacidad que excedería las exigencias planteadas por este instrumento). Simplemente resulta suficiente con tematizar toda una serie de problemas morales derivados de la presencia de hechos pertinentes (*pertinent facts*) relativos a la condición propia de tales sujetos relevantes para la situación en la que podrían verse.[1452]

Así, un varón en la posición original no necesitaría, dice Rowlands, hacerse una completa idea de lo que supone la experiencia de vivir en un cuerpo sexuado en femenino (algo que tal vez no llegue a ser capaz de hacer nunca en un sentido profundo –si bien esto podría ser cuestionable–) para comprender y asumir los hechos relativos a esta pertinentes a la hora de establecer un modelo que garantiza que las mujeres no sean objeto de un trato discriminatorio.

b) *Críticas al carácter contractual de la propuesta de Rowlands (y la de Rawls)*. La segunda objeción planteable es de tipo distinto, y apuntará más a cuestiones definicionales que a la discusión sobre la validez del planteamiento presentado. Esta se basa en la idea de que una posición como la arriba defendida no podría ser ya propiamente denominada contractualista, al desplazar hacia otros

[1452] Brent Singer ha indicado a este respecto que las dificultades de llevar adelante una estimación como la aquí requerida no serían tan notables. Y en cualquier caso, sostiene este autor, la dificultad no implicaría necesariamente incorrección. Véase Singer, Brent A., "An Extension of Rawl's Theory of Justice to Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, 10, 1988, 217-31.

criterios la que sería la idea central del contractualismo, esto es, el establecimiento de un contrato partiendo no de un estado de ignorancia por parte de las partes contratantes, sino de su conocimiento tanto de su condición y situación como de la de aquellos con quienes pactan. Hemos dado cuenta ya anteriormente de las dos líneas presentes dentro de la corriente contractualista, pero quizá sea oportuno comentar algo más al respecto en este punto.

De nuevo, en este punto la crítica, más que ir dirigida al planteamiento de Rowlands, lo irá a la propia teoría de la justicia rawsliana, por la razón ya insistida de que no hemos hecho aquí, de la mano de Rowlands, más que introducir apuntes al aparato teórico de Rawls, relativos al modo en que este debe funcionar si procedemos de manera coherente y no arbitraria. De manera que la cuestión con la que en verdad nos encontramos aquí vendrá a ser la de si la propuesta rawlsiana es realmente contractualista o no. Una respuesta negativa no carecería de argumentos a su favor. Puede alegarse que la idea de la posición original, por sí sola, no requiere de la de una pluralidad de individuos pactando, sino solo la de *nuestra* evaluación (la que como individuos particulares llevamos a cabo) de cuáles serán los principios que elegiríamos como más convenientes. Se diría que es únicamente a continuación cuando se introduce el contrato, formulado, eso sí, basándose en los principios que entendimos como justos gracias a las abstracciones que el velo de ignorancia nos había requerido. Para ir más al grano: cabría afirmar que el velo de ignorancia elimina factores básicos sobre los que la posibilidad de suscribir una posición contractualista se asienta. Si podemos aceptar la firma del contrato es porque ciertamente conocemos toda una serie de hechos relevantes sobre cuál es nuestra posición (más en concreto: sobre cuál podrá ser esta en dos casos posibles: a) si el contrato no es firmado; y b) si este sí es suscrito y consiguientemente implementado).

Un apunte como este puede resultar acertado o no, ahora bien, en cualquier caso, ¿altera realmente en algo la posible justificación o la utilidad de la teoría de la justicia rawlsiana? Más bien parece que no. Se trata de una observación de tipo técnico, que puede ser interesante a la hora de clarificar algún concepto, pero que no parece tener grandes consecuencias prácticas. No parece adecuado que el hecho

de que podamos clasificar una teoría en una u otra corriente pueda llevarnos a aceptar o abandonar esta al margen de su propio contenido y el provecho que podamos obtener de ella. Pero, de todos modos, la cuestión se sale, en este punto, del debate sobre la posibilidad de la inclusión del conjunto de los animales en la cobertura de los principios de la justicia, para pasar a saldarse en otro cuadro, que, hay que insistir, compromete ya al conjunto de la teoría de la justicia rawlsiana.

Por otra parte, en cualquier caso, como ya se señaló antes, si consideramos que la esencia del contractualismo reside en la idea del reconocimiento de la mutua situación de fuerza de las partes, podemos concluir, simplemente, que resulta fútil la busca de Rawls de unos requisitos de validez que garanticen la legitimidad del pacto. Ello es así por la sencilla razón de que estos devendrían simplemente innecesarios, adornos dispensables para la justificación de este. Sin embargo, resulta que, paradójicamente, el éxito de la teoría rawlsiana –especialmente entre quienes se autodefinen como contractualistas, como el propio Carruthers– va a venir dado precisamente gracias a lo anterior: debido al modo en que consigue Rawls presentar unas condiciones para el debate que garanticen que su resultado pueda ser considerado *justo*.

c) *Cultura pública*. Otra crítica distinta que cabría plantear a una lectura no discriminadora de la teoría rawlsiana como la que propone Rowlands podría partir de la apelación a las ideas morales aceptadas como parte de la cultura pública de nuestras sociedades (que constituirían el cuadro en el que Rawls plantearía la aplicación de su teoría de la justicia). La teoría de la justicia, de acuerdo a lo que esta objeción plantearía, no habría sido construida originariamente para dar cuenta de problemas que sobrepasen su proyecto inicial. Y este se limitaría a la fijación de unos principios de justicia para la convivencia en determinadas sociedades humanas (contemporáneas, occidentales, de tradición democrática liberal…). Ciertamente, es preciso reconocer, la idea de la necesidad de que establezcamos una serie de derechos para los animales no humanos resulta ajena a tal bagaje cultural. Más bien, la posición habitualmente defendida es la opuesta.

La respuesta que cabe dar a esto se plantea en los siguientes términos. Conforme al planteamiento de Rowlands, a pesar de que la idea de que el especismo resulta aceptable es compartida de modo común, esta va a entrar en conflicto con principios igualmente aceptados de manera general, pero de un alcance e importancia mucho mayores, y en favor de los cuales habría que inclinar la balanza, bajo pena de derrumbar, de lo contrario, pilares básicos de nuestra concepción de la justicia. En consecuencia, la presencia de tales contradicciones nos llevaría a concluir que "intuiciones" como las especistas no van a poder ser consideradas de tipo reflexivo. Ello es así porque no resultan consistentes con otras convicciones que sostenemos de manera más básica. El especismo no puede ser sostenido de forma coherente junto con ideas como la de la necesidad de que nuestras decisiones morales deben estar justificadas y la de que un sujeto no puede ser privado de plena consideración por razones moralmente irrelevantes (todo el capítulo 3 fue dedicado a mostrar esto), ideas que son generalmente compartidas y que forman parte de nuestra cultura pública. Por ello, solo van a poder ser tildadas, como señala Rowlands, de intuiciones no reflexivas, que carecerán, pues, del peso necesario para ser tomadas en cuenta en un proceso deliberativo justo. Así, hacer hincapié en tal tipo de planteamientos, sin un análisis crítico del modo en que estos pueden resultar consistentes con nuestros principios más básicos, impedirá que podamos llegar a dar una solución adecuada a un problema como el presente.

d) *Rawls más allá de Rawls.* Habrá otra objeción posible que estará relacionada con la anterior. Esta se basa en el hecho de que las conclusiones que Rowlands deriva del planteamiento rawlsiano no solo se opondrían a lo comúnmente sostenido, sino también a lo que el propio Rawls mantiene.[1453]

[1453] Otro influyente contractualista como Scanlon coincidirá aquí con Rawls al afirmar que, aunque debemos tener en cuenta moralmente a los animales no humanos, la clase de consideración que les demos deberá ser más reducida que la dada a los seres racionales y los humanos que no lo sean (véase Scanlon, *What We Owe to Each Other*, pp. 177-87).

Parecería así que la propuesta de Rowlands distorsionaría aquella en la que diría basarse.

La respuesta que da a esto Rowlands será la que se apuntó a propósito de la objeción anterior. Indica que la posición que aquí mantiene Rawls sería un ejemplo de juicio no ponderado. La labor de Rowlands va a consistir en buscar las consecuencias que se derivan de la exposición que lleva a cabo Rawls de su teoría de la justicia, no de opiniones que el propio autor de Harvard pudo mantener con posterioridad que no se encuentran necesariamente ligadas al desarrollo de esta. Así, señalará Rowlands que Rawls no procederá de forma consistente al no compartir la idea de que los animales no humanos puedan ser situados bajo la cobertura de la justicia. De hecho, situa Rawls la consideración moral de los animales fuera del ámbito cubierto por el contrato. Dice, en línea con esto, que en lo que atañe a los animales no humanos,

> no account is given of right conduct in regard to animals and the rest of nature. A conception of justice is but one part of a moral view. While I have not maintained that the capacity for a sense of justice is necessary in order to be owed the duties of justice, it does seem that we are not required to give strict justice anyway to creatures lacking this capacity. But it does not follow that there are no requirements at all in regard to them, nor in our relations with the natural order. Certainly it is wrong to be cruel to animals and the destruction of a whole species can be a great evil. The capacity of feelings of pleasure and pain and for the forms of life of which animals are capable clearly impose duties of compassion and humanity in their case. I shall not attempt to explain these considered beliefs. They are outside the scope of the theory of justice, and it does not seem posible to extend the contract doctrine as to include them.[1454]

[1454] Rawls, *A Theory of Justice*, p. 512. Ver también Ibid., pp. 504-5.

Es interesante comprobar tres aspectos de la posición de Rawls que este pasaje nos muestra:

i) Primeramente, es manifiesta la posición que mantiene Rawls respecto de las "exigencias" y "deberes" afirmables para con los animales no humanos. Sus palabras textuales con relación a la necesidad de afirmar estas serán: "Desde luego", "evidentemente"...

ii) Ahora bien, las obligaciones que el propio Rawls reconoce en relación a los animales no humanos se van a referir meramente a cuestiones como "la crueldad" o "la compasión", quedando apartadas del núcleo central del ámbito moral (lo acordado en el pacto), y relegadas a un plano de privacidad donde su prescriptividad se ve diluida. Posteriormente ha vuelto a recalcar esta idea al indicar:

> The status of the natural world and our proper relation to it is not a constitutional essential or a basic question of justice.[1455]

iii) Finalmente, hay que señalar (y aquí radica el punto más importante para la cuestión) que, al realizar una afirmación como la anterior, está efectuando Rawls consideraciones externas a lo que propiamente constituiría la descripción de su teoría de la justicia, que no se derivarían necesariamente de ella. Lo que es más: hemos visto, de hecho, que esta se encuentra en condiciones de garantizar la plena consideración de los animales no humanos. Ello lo remarca todavía más Rawls cuando afirma: "yo no he sostenido que la capacidad de un sentido de la justicia sea necesaria para tener derecho a los servicios de la justicia". Se está negando con ello, explícitamente, la posibilidad de que su propuesta pueda ser interpretada, *à la* Carruthers, como una afirmación de la reciprocidad como criterio. A la vista de ello, la interpretación posterior que hace Rawls de la clase de seres que pueden o no

[1455] Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 246. Ver también p. 21 y, más ampliamente, pp. 244-46.

tener tal derecho no es que no sea más que una mera opinión sobre el modo en que podría ser aplicada su teoría, sino que lo es de un modo inconsistente con lo que ella vendría a prescribir. Sería así debido a que esta autoriza, de hecho, que individuos privados de agencia moral, esto es, que no puedan tomar parte en el contrato, puedan ser beneficiados por este. Una vez que tal paso está dado, limitar tal ampliación a miembros del grupo humano es, simplemente, un ejercicio de especismo. A este respecto dirá Rowlands:

> There is nothing in Rawls' theory as such, however, that entails, or in any way supports, these claims [...] The consistent application of the intuitive equality argument, that is, entails the negation of these claims. Since it is the consistent application of this argument which determines the correct description of the original position, and since it is the description of the original position which determines what principles of justice are derivable from it, the above claims are not compatible with the correct understanding of Rawls' theory. Rawls is, therefore, not entitled to make them. That is, this is a simple case of Rawls not perceiving all the entailments of his theory [...] The claims, in fact, seem to have the status of what I earlier referred to as *unreflective intuitions* [...] But what one must do now is firmly distinguish the unreflective intuitions apparently endorsed by Rawls, but which are in fact incompatible with his theory; they are in fact inconsistent with the genuine entailments of his theory.[1456]

Indica así Rowlands que la introducción de límites a las posibilidades operativas de la teoría de la justicia no estaría autorizado por esta. Resultaría una mixtificación ajena a la teoría en sí: estaríamos ante límites que responden a opciones ideológicas anteriores y que no se derivan de esta. De esta manera, no hay

[1456] Rowlands, *Animal Rights*, pp. 144-45.

razón para tener que ver la situación en la posición original como forzosamente intraespecífica. No existe motivo alguno que nos impida incluir bajo el velo de ignorancia nuestras capacidades cognitivas y la especie a la que podamos pertenecer. Más aun: no existe ninguna razón que nos autorice a *no* efectuar tal inclusión. Así, una teoría de la justicia realmente universal, y que no se ve ya condicionada por prejuicios carecientes de base justificable, no puede seguir excluyendo arbitrariamente a ningún sujeto por el hecho de que no posea capacidades cuya relevancia moral no puede ser afirmada.

Es preciso constatar en este punto que el potencial de una teoría a menudo supera con creces la solución de los problemas a partir de los cuales fue concebida. Muchas veces, las ideas que introduce una teoría sirven para afrontar posteriores cuestiones y en ocasiones para unificar dentro de un mismo marco conceptual asuntos que originalmente aparecían como inconexos. Incluso puede suceder que el contexto en el que tal teoría ha surgido quede atrás, y que rechacemos compromisos y asunciones que habían jugado un papel importante en su enunciación. Pero ello, por supuesto, no privará de validez al uso presente de tal teoría, si este es pertinente y se encuentra adecuadamente justificado. Podemos pensar en distintos ejemplos de esto. Por dar uno de ellos, hoy en día, hay quienes sostienen en el ámbito de la filosofía moral y política posiciones neoaristotélicas, como veremos justo a continuación. Se podrán plantear, sin duda, distintas objeciones a este punto de vista. Pero no sería adecuado acusarlo de apoyar el esclavismo, aunque la teoría en la que estos se inspiran estuviese ligada, en su origen, a la defensa de este (pues hoy en día sus seguidores no comparten tal idea). Con un razonamiento en esta misma línea, rechazará Rowlands la posición de Carruthers, acusándola de incurrir en una “falacia genética”, al confundir los orígenes de la moral con sus contenidos. Nos recuerda Rowlands, además, respecto de esto, que nada nos pretende decir Rawls acerca del origen histórico de aquella. Pero incluso, aunque así fuese, no sería esa una razón convincente para derivar conclusiones equivocadas de una teoría de por sí válida. Como dirá también Rollin a este respecto:

> The point is that whatever the motivation behind moral principles or adherence to moral principles, these principles have, so to speak, a life of their own, and implications that the rational contracts must respect, even if he or she was not initially aware of or favourably disposed toward these implications.[1457]

Por este motivo, incluso aunque el propio Rawls no haya asumido estas conclusiones que se derivan de un planteamiento como el suyo, ello no es una razón para no inferirlas si ello parece apropiado, como hemos visto que es el caso.

7.4. Análisis desde una perspectiva neoaristotélica

Hemos visto, pues, que tanto desde un punto de vista deontológico como consecuencialista estaremos en situación de defender una superación del especismo. Pero también se han dado aproximaciones a esta cuestion desde otros enfoques. Examinaremos a continuación qué posición cabe adoptar al respecto desde una perspectiva alternativa a las dos anteriormente mencionadas, inspirada en la ética aristotélica.

Al igual que ha ocurrido en el caso de otras perspectivas, también desde un enfoque como este ha habido quienes han defendido la exclusión moral de los animales no humanos. Conforme a un punto de vista centrado en la virtud, uno de los autores a cuya posición nos hemos acercado ya, Becker, ha indicado lo siguiente:

> I shall argue that some differences in treatment that favor our own species are justified because they are to be product of moral virtue in human agents.[1458]

[1457] Rollin, *Animal Rights and Human Morality*, p. 36.

[1458] Becker, "The Priority of Human Interests", p. 227.

Y, en realidad, no hace falta recurrir a quienes siguen esta perspectiva en la actualidad: el propio Aristóteles, como ya hemos visto, defendió un planteamiento antropocéntrico (de hecho, no es desaventurado considerarlo uno de los responsables de la visión antropocéntrica imperante a lo largo de la historia de la filosofía occidental). No obstante, tal posición puede ser seriamente cuestionada sin abandonar un enfoque de inspiración en la propia filosofía del estagirita. Veremos que argumentos podemos tener para afirmar esto aproximándonos en primer lugar al planteamiento presentado por autores y autoras como Clark, Dombrowski y Hursthouse y, a continuación, al defendido por Rollin. Estos darán cuenta de cuestiones relativas, respectivamente, a lo correcto y lo bueno, partiendo de las concepciones aristotélicas.

7.4.1. Clark, Dombrowski y Hursthouse acerca del carácter moral

Se han presentado varios argumentos para cuestionar la discriminación especista de los animales no humanos desde un enfoque centrado en la virtud. Stephen Clark, por ejemplo, a pesar de haber adoptado una perspectiva pluralista,[1459] ha introducido en particular una argumentación centrada en un enfoque de base aristotélica para la consideración de los animales no humanos. Escribe lo siguiente:

> My position in moral epistemology – which should have been no mystery to anyone acquainted with Aristotelian thought – is that what it's right to do is found by considering

[1459] Clark no asume un enfoque monista, y en algunas ocasiones se desplaza de una posición aristotélica a otras perspectivas diferentes. En cualquier caso, e independientemente de las posiciones que haya podido tomar Clark, nos interesa aquí dar cuenta fundamentalmente de la lógica del argumento, esto es, del modo en que cabe plantear desde el marco de una ética de la virtud un planteamiento claro que rechace el antropocentrismo.

> what someone of sound moral character, equipped with the usual capacities of loyalty and self-forgetfulness, would do.[1460]

Podemos ver así que el planteamiento que expone este autor en este punto se corresponde con una visión característica de una ética de la virtud. Como indica Sapontzis (quien también defenderá que desde este enfoque se ha de derivar la consideración de los animales no humanos):

> Compassion, courage, honesty, dutifulness and the other moral virtues are as intrinsically valuable as the pleasure and fulfillment, human or otherwise, that they may produce.[1461]

Ahora bien, como hemos visto, el problema sería cómo definir el modo en que alguien de "sound moral character" debería actuar. La guía que Aristóteles nos ofrece respecto de cómo vivir una buena vida no se centraba, ciertamente, en la cuestión relativa a quién debería ser moralmente tenido en cuenta. Pero vivir una buena vida implicaría comportarse en un determinado modo, en el que uno ha de poner en práctica ciertas virtudes. Y esto implica relacionarse con otros individuos en ciertas formas moralmente íntegras. De modo que la cuestión acaba surgiendo también para quienes adoptan una perspectiva como la del estagirita.

La pregunta, así sería la siguiente: ¿hay una posibilidad de encontrar una guía que sea consistente con el trasfondo teórico en el que la propuesta ética aristotélica se encuentra basada? Es bien conocida la respuesta dada por Aristóteles (con su defensa de la esclavitud y la desigualdad). Ahora bien, quienes en la actualidad asumen un planteamiento neoaristotélico han rechazado esta solución. Hay,

[1460] Clark, Stephen R.L., *The Moral Status of Animals*, 2ª ed., Claredon Press, Oxford, 1984, p. viii (escribe Clark estas líneas en un nuevo prólogo posterior a la primera edición de esta obra).

[1461] Sapontzis, *Morals, Reason and Animals*.

ciertamente, motivos para ello. La argumentación del estagirita incurre en distintas falacias a la hora de intentar explicar por qué algunos humanos han de estar dominados por otros. Ahora bien, es importante destacar que el rechazo de estas no lleva necesariamente al de su planteamiento perfeccionista y elitista. Únicamente conlleva el retiro de las concepciones equivocadas respecto de quién debe formar parte de la élite. Los neoaristotélicos de la actualidad, sin embargo, van más allá. Cuestionan precisamente el elitismo aristotélico. Proponen un planteamiento que tenga en cuenta a todos los seres humanos. Defienden que lo propio de un carácter virtuoso sería tener en consideración a todos estos.

Ahora bien, si sostenemos que debemos actuar consideradamente solo con los seres humanos únicamente estaremos estableciendo un cambio arbitrario en lo tocante a los sujetos que tomamos como referente. La solución que estaríamos ofreciendo sería susceptible de recibir las mismas críticas que cabría presentar a la de Aristóteles (en comparación con el enfoque aristotélico). Si hay razón para que resulte propio de un carácter virtuoso el respetar no solo a los agentes morales, sino también a otros, no hay motivo para que nuestra consideración se reduzca a los seres humanos.

Cabría pensar que la eliminación de los prejuicios del estagirita en relación a quien puede realmente ser agente moral llevaría más bien a sustituir su focalización en ciertos sujetos a favor de un planteamento en el que se toma como referencia la vida buena de los agentes morales humanos (no de todos los humanos, lo cual evitaría la apertura de puertas indicada).

Se podría indicar que el resultado de esto sería necesariamente un enfoque centrado en los agentes racionales humanos. A diferencia, por ejemplo, de un planteamiento kantiano, cuya formulación sería llevada a cabo teniendo en mente a cualquier agente moral, el aristotélico estaría diseñado específicamente para los seres humanos. Ahora bien, si diésemos tal idea por buena, el planteamiento no sería antropocéntrico en un sentido estricto, dado que no cubriría a todos los seres humanos. Pero hemos de tener en cuenta que con ello no estaríamos tampoco realmente asumiendo una posición relativa a quién ha de ser considerable moralmente. En la medida en que hablemos de cómo debemos obrar, estamos

refiriéndonos a agentes morales. No hacemos apelaciones a otros seres, sino a los agentes morales. Ahora bien, la conducta a esos agentes puede afectar a otros, y es esta la cuestión que nos interesa aquí saldar. Que nos centremos en indicar qué define el carácter moral de los agentes morales humanos no determina a quién deben tener estos en cuenta para actuar virtuosamente.

Aun así, con lo anteriormente dicho no estaríamos realmente terminando de dar un motivo por el que debiésemos considerar a los animales no humanos. Ahora bien, esto lo va a hacer Clark, al presentar un argumento que muestra como tal idea iría en coherencia con una perspectiva aristotélica. Señala Clark lo siguiente:

> The well-being of ourselves and of other creatures consist in our performing well what is the "work" of our kind [...] human beings do well when they choose well, when they live as social rational beings who know that they are not the most important of the things that are; other creatures live well when they live out the pattern of their lives [...] if they are not allowed to live in the way that fulfils their natures, they are deprived: and we who do not allow it, are deprived as well.[1462]

La propuesta de Clark resulta ciertamente interesante. Su planteamiento de la cuestión responde ciertamente a lo que cabría entender como una aproximación basada en el enfoque aristotélico de la cuestión de cómo tratar a los demás. ¿Por qué debemos actuar como lo haría una o un agente virtuoso? Porque ello sería lo que se adecuaría a nuestra naturaleza. ¿Sobre qué base? En la medida en la que en esta fuese, entre otras características, la capacidad de asumir responsabilidades hacia los demás. Realizar nuestra naturaleza en este modo es algo que deberíamos así intentar conseguir. Ahora bien, ¿cómo podemos saber hacia quién tendríamos tales responsabilidades? Parece que el mejor modo de descubrirlo de forma

[1462] Clark, *The Moral Status of Animals*, 2ª ed., p. viii. Una posición similar ha sido defendida en Nussbaum, *Frontiers of Justice*, capítulo 6.

consistente pasaría por tener en cuenta la misma idea: el valor positivo asociado a la autorrealización. En este sentido hay que indicar que, al igual que realizar nuestra naturaleza es bueno para cada agente moral, es bueno también para otros seres realizar la suya propia. La propuesta consiguiente pasa por armonizar estos dos corolarios desprendidos de la visión común de la autorrealización como algo positivo. Así, en la medida en la que se define actuar virtuosamente como actuar de tal forma que debamos respetar la satisfacción de la naturaleza de cada ser, ello implica respetar la nuestra. De este modo, el respeto por la autorrealización de otros seres sería defendible de modo consistente con nuestra propia realización como seres morales.[1463] Más aun, llegamos así a un planteamiento que en el fondo no se encuentra ya centrado en exclusiva en los agentes morales humanos, sino que resulta absolutamente universalista. Propone la realización de todos los seres dotados de una naturaleza propia. Dentro de estos, encontraríamos a los agentes morales humanos, cuya realización se daría a través de su conducta moral.

En línea con esto, la conclusión a la que llega Hursthouse es que entre las distintas virtudes deberíamos contar la que refiere como "animal concern".[1464] Este sería uno de los elementos constituyentes de la que sería, en palabras de esta autora, "the best way for a human being to live".[1465] Un comportamento desconsiderado con los animales no humanos, que no tenga adecuadamente en cuenta sus intereses, no puede ser considerado en modo alguno como virtuoso. Cabría, con todo, objetar algo a un planteamiento de este tipo. La consideración por los intereses de los animales no humanos no tendría por qué ser vista como algo que precisaría una virtud particular para ser desarrollada. Simplemente implicaría que las virtudes se pondrían también en práctica en la relación con ellos. Habría ciertas virtudes cuyo

[1463] Con todo, las conclusiones de Clark diferirán con respecto a las de otros autores y autoras de quienes hemos dado cuenta con anterioridad, dado que vendrá a sostener Clark un enfoque en el que combinará junto a la consideración de los seres sintientes una posición de tipo holístico. Véase por ejemplo Clark, Stephen R. L., "Gaia and the Great City", in *Civil Peace and Sacred Order*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 135-58.

[1464] Hursthouse, Rosalind, *Beginning Lives*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, pp. 246-47.

[1465] Ibid., p. 243.

ámbito de aplicación tal vez se circunscribiría a la relación con otros humanos (si bien difícilmente con todos los demás humanos). Pero, fundamentalmente, deberíamos entender las virtudes en general como dirigidas a todos los seres moralmente considerables, lo que incluye a los animales no humanos sin necesidad de distinguir una virtud propia para la relación específica con ellos.

A este respecto cabe también indicar algo más. Conocemos la concepción jerárquica del lugar de cada ser en la naturaleza sostenida por Aristóteles. Pero hay otras ideas interesantes del estagirita que parecen de hecho encontrarse de acuerdo con lo que acabamos de ver. Como es sabido, Aristóteles afirma que la virtud de la justicia (*dikaiosyne*) consiste en el medio entre dos vicios: sufrir injusticia y cometerla. De acuerdo con esto, la diferencia radicaría en quién cometería la justicia y quién la sufriría: resultaría algo reprobable tanto que fuésemos las víctimas como que fuesemos los causantes de la injusticia. De esta forma, evitar ambos extremos implica actuar de tal modo que ni otros individuos se benefician de forma injustificada causándonos un daño ni nosotros o nosotras nos beneficiamos injustificadamente de infligir un daño a otros individuos. Si es así, las consecuencias en relación a nuestra relación con los animales no humanos serán las que hemos indicado con anterioridad.

Otro argumento para afirmar que una conducta considerada hacia los animales no humanos se requiere para actuar de modo virtuoso podemos obtenerlo del análisis del tema que efectúa Sapontzis (en un apartado de su *Morals, Reason and Animals* precisamente titulado "liberating animals and developing moral character").[1466] Se refiere Sapontzis en este punto a las posiciones basadas en los deberes indirectos al estilo de Kant. Hemos visto ya las contradicciones implicadas en estas.[1467] Ahora bien, la alusión que estas hacen al hecho de causar daño como

[1466] Sapontzis, *Morals, Reason and Animals,* pp. 90-96.

[1467] Los argumentos que muestran las inconsistencias dentro del enfoque de los deberes indirectos operan para mostrar que resulta incoherente una posición que pretenda defender no ya un planteamiento deontológico, sino también una ética de la virtud antropocéntrica que considere a los animales no humanos solo instrumentalmente para el desarrollo del carácter.

algo que desarrolla un carácter moral innoble puede ser leída de modo distinto. Indica Sapontzis que

> the moral value of liberating animals based on the moral development of moral character can be developed [...] in a nonanthropocentric manner.[1468]

Si incluso quienes defienden el antropocentrismo asumen que dañar a los animales es propio de un carácter moralmente censurable, ello quiere decir que desde un enfoque centrado en la virtud los animales no humanos pasarán a tener que ser considerados. Podría intentarse rebatir esta conclusión indicando que la apelación a futuras consecuencias hacia los humanos no desaparecería a pesar de que adoptásemos una perspectiva centrada en la virtud, pues el objetivo último que se buscaría al censurar la desconsideración por los animales no humanos sería evitar que tal desconsideración se extendiese a los humanos. Pero ello supone dar un paso a mayores externo al propio planteamiento centrado en la excelencia del carácter. A la luz de que resultaría impropio de un carácter excelente desconsiderar no solo a los humanos, sino también a los no humanos, habría que concluir que la diferencia entre ambas conductas respondería a consideraciones de otro tipo (aquellas que a lo largo de esta investigación hemos ido viendo que se ven rebatidas).

Cabría objetar a esto que, dada la situación actual en la que el uso de animales se encuentra tan extendido, su abandono conlleva unas dificultades que no resultan deseñables, al menos en toda una serie de caso. Por ese motivo, no podría ser una exigencia moral. Podría ser algo moralmente loable, pero en un plano únicamente supererogatorio, y no sería requerible para poder obrar virtuosamente. Dombrowski ha respondido a esta idea, defendiendo que ello no ha de ser el caso. Para ello, ha

[1468] Ibid., p. 96.

distinguido este autor entre "Seis posibles estados de carácter moral".[1469] Estos serían los siguientes:

> A. Heroic excellence (*arete*): when one wants to act well and does so heroically.
>
> H1: Nonsupererogatory heroism.
>
> H2: Supererogatory heroism.
>
> B. Ordinary excellence (*arete*): when one wants to act well, and does so.
>
> C. Self-control (*enkrateia*): when one wants to act badly, but controls oneself.
>
> D. Lack of self-control (*akrasia*): when one wants to act badly, tries to control oneself, but cannot.
>
> E. Badness of character (*kakia*): when one wants to act badly, does so without resistance, thinking it to be good.
>
> F. Brutishness (*aischros*): a diseased moral character, inhuman.[1470]

Pues bien, indicará Dombrowski, una vez que tenemos este esquema podemos pasar a analizar en qué estado cabe incluir la renuncia al uso de animales. A estos efectos, indica Dombrowski, comprobamos que el hecho de que un acto pueda ser "heroico" no implica que no resulte un deber moral. De modo que, incluso en el caso de que el contexto resulte hostil al abandono del uso de animales, este "is not necessarily supererogatory".[1471] Puede haber obstáculos que lleguen a hacer que este pueda ser tildado de "heroico" en algún caso particular. Pero, si, como hemos explicado, hay argumentos para proceder a este, encontraremos con que no lo será en un sentido supererogatorio. El símil que presenta Dombrowski para comprender esto es el de un doctor cuyo deber es permanecer en su puesto aun cuando hay una

[1469] Dombrowski, *Vegetarianism*, p. 123.

[1470] Ibid.

[1471] Ibid.

epidemia y ello le comporta riesgos. Su actitud al no huir, aunque puede tal vez ser tildada de heroica, no resultaría supererogatoria, sino acorde con su obligación profesional.[1472] Todo esto al margen de que podamos indicar que el fin del uso de animales puede verse también, en muchos casos, como algo no heroico, sino acorde a la excelencia ordinaria.

7.4.2. La perspectiva de Rollin: centrándose en el *télos* de cada ser

Un segundo modo de enfocar la cuestión desde una perspectiva de corte aristotélico va a dirigirse, no a lo que podemos considerar el ámbito de lo correcto, sino al de lo bueno. Hay quienes han defendido que la filosofía del estagirita puede aportarnos algunas claves para entender qué es lo que hace que un ente pueda pasar a ser visto como, utilizando la terminología de la que hemos echado mano hasta aquí, susceptible de recibir beneficios o perjuicios. Si entroncamos esto con la concepción normativa que acabamos de examinar, centrada en el carácter moral y el respeto por la realización de la naturaleza no solo propia sino también del resto, la cuestión será, en este punto, dilucidar qué es lo que vendría a significar exactamente "vivir de la forma que completa (o realiza) su naturaleza", como vimos que Clark requería. A este respecto podemos referir aquí el planteamiento de Rollin. Este ha defendido el reconocimiento de derechos para los animales no humanos,[1473] con lo que se situaría en un nicho teórico distinto del que aquí estamos abordando. Más aun: utiliza un concepto ciertamente ajeno a esta tradición, pues hace uso de la idea de interés, indicando:

> The needs of the animal fall into the special category of needs we call *interests* [...] 'interest' indicates that the need in question matters to the animal. In some sense, the animal

[1472] Ibid., pp. 123-24.

[1473] Véase Rollin, *Animal Rights and Human Morality*, en particular p. 82.

> must be capable of being aware that the thwarting of the need is a state to be avoided, something undesirable.[1474]

Sin embargo, nos interesan las aportaciones de Rollin en este punto porque el modo en el que entenderá este autor el concepto de interés entroncará con un planteamiento en línea con el pensamiento del estagirita. Introduce Rollin la idea de "interés" en función de su creencia de que hay una naturaleza o *télos* de los animales, entendiendo como tal no un papel o lugar prefijado al que estos deben tender, sino una forma de ser propia a la que estos tenderían, siendo, pues, contraria a su interés toda actuación que impidiese satisfacer tales tendencias. El particular *télos* de cada ser se realizaría así en la capacidad de cumplir su impulso a conducirse de forma acorde con su naturaleza propia. Esto implica la libertad para poder actualizar los aspectos propios de esta (para un ave, por ejemplo, podría tal vez incluir la posibilidad de emprender el vuelo como parte de su vida libre en su medio natural, mientras que para un humano quizás podría incluir la posibilidad de tener acceso a una formación cultural). Rollin intenta explicar esta noción poniendo el ejemplo de cuál sería el *télos* de una araña:

> When the spider is alive, it has what Aristotle called a *telos,* a nature, a function, a set of activities intrinsic to it, evolutionarily determined and genetically imprinted, that constitute its 'living spiderness'.
>
> The spider has interests, which are conditions without which the creature, first of all, cannot live its life as a spider, cannot fulfill its *telos* [...] we can say sensibly of the animal that it is *aware* of its struggle to live its life, that the fulfilling or thwarting of its needs *matter* to it.[1475]

[1474] Ibid., p. 76.

[1475] Ibid., p. 90.

La condición necesaria y suficiente para tener un *télos*, y en consecuencia intereses, coincidiría con los que hemos señalado con anterioridad a la hora de ser considerable moralmente. Indica Rollin:

> The presence of pain in an animal obviously would be a sufficient condition for asserting that it has interests, though a creature could have interests without the ability to feel pain, as long as it had some need that mattered to it.[1476]

Estamos aquí, pues, como ocurría en el caso de otras propuestas teóricas, ante el elemento fundamental que determina que un ser pueda ser afectado por nuestras decisiones morales.[1477]

¿Tienen los seres no conscientes un télos en un modo moralmente relevante?

Podría defenderse aquí que la posesión de necesidades no tendría por qué ser identificada con la posesión de necesidades ligadas a experiencias. Rollin descartará esta posibilidad, posicionándose en línea con el argumento que dimos al dar cuenta de los distintos sentidos de ser beneficiado o perjudicado. De acuerdo con esto, indicará que

> what makes these needs interests is our ability to imput some conscious or mental life, however rudimentary.[1478]

Podemos, por lo tanto, trazar una distinción entre los seres conscientes, considerables moralmente, y aquellas entidades que no experimentan lo que les

[1476] Ibid., p. 78.

[1477] Es por este motivo que Rollin afirma, dado lo relevante de este factor, que para un ser "in a deep sense its *telos* is its life" (ibid., p. 90).

[1478] Ibid., pp. 76-77.

ocurre, puesto que en el caso de estas últimas sus necesidades no les afectarían en un sentido experiencial.

Aquí un argumento como el de Rollin descansa sobre una base mucho más endeble que el de posiciones que hemos visto con anterioridad. Y en este punto surge una crítica que los defensores de un enfoque aristotélico han de afrontar. La apelación a un planteamiento que apele a la naturaleza de cada entidad conlleva que lo relevante no tenga por qué ser necesariamente la capacidad de sufrir y disfrutar. El hecho de que otras consideraciones posteriores nos lleven a asumir que este resulta relevante muestra una insuficiencia en el planteamiento aristotélico a la hora de distinguir, por sí solo, a aquellos seres dotados con atributos moralmente relevantes de aquellos que no lo son. La solución pasa por atender a consideraciones que exceden el marco propiamente aristotélico.

¿Un criterio con base científica?

Hay una objeción que a día de hoy podría plantearse al enfoque de Rollin. Cabría argumentar que el concepto de *télos* resultaría una idea propia del paradigma científico aristotélico, que no se correspondería con el que se encuentra en vigor hoy en día.[1479] Rollin anticipa esta posible línea de crítica, y afirma así:

> The notion of *telos* is testable and compatible with modern biology and ought always be open to revision.[1480]

La noción de *télos* no se encuentra basada en supuestos no comprobables. Por el contrario, descansaría en la idea de que cada ser tiene necesidades, necesidades

[1479] En realidad, esto se hizo ya evidente en el punto anterior, pues excedemos el planteamiento de Aristóteles –en su problematicidad con relación al salto entre interés y finalidad–en la medida en que el concepto de *télos* sostenible hoy en día no depende ya, como en Aristóteles, de una concepción físico-biológica o metafísica como la suya.

[1480] Ibid., p. 91.

que podemos descubrir y estudiar. El conocimiento de las necesidades que poseen los animales, así como de los esfuerzos que asumen para satisfacerlas, está hasta cierto punto a nuestro alcance a nivel del conocimiento tanto común como científico. En consecuencia, la comprensión científica de estas necesidades no solo resulta conforme con este concepto, sino que también nos resulta de ayuda para saber en qué consistiría el *télos* de cada ser.

Para concluir, pues, podemos ver que desde una perspectiva teórica diferente, de inspiración aristotélica, podemos inferir una conclusión similar a las que hemos deducido en el caso de otras teorías. La línea argumental que aquí ha sido presentada tendría, expresada de un modo muy breve, la siguiente forma: ¿Aceptamos que lo que debemos hacer es obrar de modo virtuoso? Si es así, parece que debemos obrar de modo acorde a como nuestra naturaleza nos pondría en posición de actuar, así como de modo que los demás puedan hacer lo propio. Ahora bien, de acuerdo con esto, dado que cada ser con intereses posee un *télos* que buscaría actualizar, parece que debemos dejar que todo ser pueda autorrealizarse haciéndolo. Además, este sería el modo en el que nuestra propia autorrealización tendría lugar. Con algunas variaciones, lo que prescribe este enfoque, en la interpretación que hemos visto aquí, iría en línea con lo que se derivaría desde otras perspectivas que hemos analizado anteriormente.[1481]

[1481] Podemos pensar que habrá diferencias entre un enfoque como este y uno como el utilitarista en la medida en que el primero garantizaría un lugar para el interés propio del agente que este último no toleraría. Con todo, ello no es relevante para la cuestión del especismo como tal, pues, sean cuales sean las diferencias entre la práctica que sostenga una ética de la virtud con respecto a una de corte utilitarista, lo relevante es que ambas tendrán que proceder de modo semejante en lo que atañe al rechazo del antropocentrismo. El autointerés del agente no constituye una defensa del favorecimiento de la especie.

7.5. Análisis desde una ética del cuidado

La ética del cuidado, que eclosionó en la década de los ochenta a partir de determinadas posiciones feministas, ha sido otra perspectiva desde la que se ha abordado la cuestión de la consideración de los animales no humanos. Una serie de autoras la han abrazado adoptando una visión muy crítica con las posiciones defendidas desde otras teorías éticas como las utilitaristas y deontológicas, así como con su adopción por quienes las han mantenido a la hora de defender a los animales sintientes. Podemos comprobarlo en el siguiente pasaje de una de las representantes más destacadas de este enfoque, Josephine Donovan, en el que indica:

> Feminist animal care theory developed in reaction against the animal rights/utilitarian theory that had by the 1980s established itself as the dominant vein in animal ethics (Singer 1975; Regan 1983). Rooted in Enlightenment rationalism, liberal rights theory and utilitarianism, feminist care theorists argue, privilege reason (in the case of rights theory) or mathematical calculation (in the case of utilitarianism) epistemologically. Because of their abstract, universalizing pretenses, both rights theory and utilitarianism elide the particular circumstances of an ethical event, as well as its contextual and political contingencies. In addition, rights theory, following Kantian premises, tends to view individuals as autonomous isolates, thereby neglecting their social relationships. It also presumes a society of rational equals, a perspective that ignores the power differentials that obtain in any society but especially in one that includes both humans and animals. Finally, both rights and utilitarianism dispense with sympathy, empathy, and compassion as

> relevant ethical and epistemological sources for human treatment of nonhuman animals.[1482]

Vemos, pues, la actitud, en principio muy beligerante de un planteamiento como este hacia los puntos de vista expuestos en apartados anteriores. Pero hemos de analizar más en detalle en qué aspectos concretos estamos aquí presenciando un desacuerdo entre teóricos como Singer o Regan[1483] y quienes asumen posiciones como la de Donovan, para ver dónde se encuentran propiamente las diferencias entre los puntos de vista que defienden.

7.5.1. Polémica sobre el lenguaje de los derechos

En principio, uno de los elementos fundamentales de esta oposición lo constituye el rechazo del lenguaje de los derechos (aunque esta crítica se limitaría a cuestionar posiciones de carácter deontológico, y no otras como, por ejemplo, las utilitaristas). El concepto de derecho habría sido construido, defienden estas teóricas, a la medida del modelo de sujeto propio de la teoría liberal patriarcal. Susanne Kappeler dice así:

> What humans (differentially privileged according to the human species ladder) have been excercising are not any rights to life and survival, but the power of privileged – to dominate, exploit, and destroy others – to rob others of their lives and existence (and on given occasions to grant it). Not

[1482] Donovan, Josephine, "Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue", *Signs*, 31, 2006, 305-29, p. 306.

[1483] Las críticas a estos autores serían extensivas en general a los autores y autoras que hemos repasado al dar cuenta de las posiciones utilitaristas y deontológicas, y también, aunque en una medida menor, a quienes defienden un enfoque de la virtud, en la medida en que adopten una teoría racionalista de la motivación moral.

> only do these specific humans require no protection of their own "rights," they are the very reason why protecting the rights of the majority of people and animals becomes a necessity.[1484]

Ante esto, su reacción será la siguiente:

> The question is, rather, why such an abuse of power and such a will to dominance – constituted in white, male, Western, adult, expert supremacy, but excercised in the name of humanity – continues to be seen and defined as a *right*. What does it mean if rather than exposing it, we are trying to *extend* such a right, making it the explicit standard of rights?[1485]

Con todo, las autoras que se encuadran en esta posición no manifestarán un rechazo completo y unánime de la idea de derecho. Otras teóricas, igualmente críticas con el modelo teórico mediante el que se llega a la formulación de derechos, apuntarán que, no obstante, aquellos individuos que han de ser moralmente considerados deben disfrutar de protección. De ahí que no abandonen totalmente un planteamiento que, incluso aunque no sea formulado en términos de derechos, viene a poner sobre la mesa la necesidad de protección de forma semejante a como podría hacerse al apelar a estos.[1486] (Así, por ejemplo, a pesar de

[1484] Kappeler, Susanne, "Speciesism, Racism, Nationalism... or the Power of Scientific Subjectivity", in Adams, Carol J. & Donovan, Josephine (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham, 1995, 320-52, pp. 334-35.

[1485] Ibid., p. 335.

[1486] Marti Kheel, una de las defensoras pioneras de las posiciones que estamos examinando fue fundadora de la organización "Feminist for Animal Rights", a la cual Adams dedica un apéndice de una de sus obras (véase Adams, Carol J., *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defence of Animals*, Continuum, New York, 1994, pp. 206-7).

su crítica anterior, Donovan afirmará: "feminist theory must be informed by animal rights").[1487] Ahora bien, se negará que el reconocimiento de derechos sea algo mecánico en lo que no intervengan nuestras emociones simpatizando de una forma u otra con quienes buscamos proteger o respetar. Y, por otra parte, se rechazará que para gozar de tal protección haya de darse una asimilación con el modelo de sujeto ya referido. Ha de combatirse la discriminación, defienden estas teóricas, sin negar la diferencia de cada cual. En este punto hemos de recordar lo que se indicó al clarificar la confusión en la que incurrían Midgley y Anderson entre consideración igualitaria e igual trato. De hecho, Donovan lo hace cuando indica:

> Any assertion of difference is not necessarily sexist, racist or speciesist, but assertions of inherent and indelible inferiority are.[1488]

Por lo tanto, no es tanto la clase de protección que los derechos garantizan lo que se cuestiona, sino, más bien, la ontología moral que da lugar a ella.

7.5.2. Universalizando el cuidado

Podría parecer que, con todo, seguiría habiendo serias divergencias de tipo normativo entre lo propuesto por estas autoras y teóricos como Singer o Regan, pues aquellas, al proponer que nos guiásemos por nuestra simpatía, podrían prescribir que tengamos en cuenta únicamente a aquellos entes con quienes tenemos una relación cercana, olvidándonos de aquellos que no la tienen. Un ejemplo de ello nos lo proporciona la posición adoptada por Noddings, una de las

[1487] Donovan, Josephine, "Animal Rights and Feminist Theory", *Signs*, 15, 1990, 350-75, p. 374.

[1488] Donovan, Josephine, "Reply to Noddings", *Signs*, 16, 1991, 423-25, p. 423.

teóricas (a partir de y junto a Carol Gilligan)[1489] que ha abanderado de forma representativa esta posición. Hemos visto ya con anterioridad algún posicionamiento antropocéntrico de esta autora. De hecho, ha defendido el antropocentrismo apelando a varios de los criterios que hemos revisado con anterioridad, indicando que está justificado favorecer a los miembros del grupo humano debido a que este es

> the group within which we reproduce, live daily lives, communicate in speech and build a culture.[1490]

Con todo, otras autoras han rechazado tal punto de vista sin renunciar al planteamiento del cuidado. Así ha procedido Donovan, en su crítica de Noddings, al rechazar lo que denomina "la selección del cuidado", indicando:

> The selection of caring, an attitude Noddings associates primarily with human motherhood, seems arbitrary to me, and ultimately speciesist because it automatically excludes vast numbers of creatures who do not exhibit caring behavior (including a lot of humans).[1491]

Donovan apunta que la simpatía puede surgir sin necesidad de un requisito relacional:

> It is clear in fact that one can and often does feel sympathy for complete strangers.[1492]

[1489] Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

[1490] Noddings, Nel, "Comment on Donovan's 'Animal Rights and Feminist Theory' ", *Signs*, 16, 1991, pp. 418-422, p. 418.

[1491] Ibid.

[1492] Donovan, Josephine, "Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals", in Donovan, Josephine & Adams, Carol J. (eds.), *Beyond Animal*

De este modo, comprobamos que las teóricas que asumen una posición como esta no renuncian al universalismo, a pesar de basarlo en una ética del cuidado. Así, Donovan apunta:

> 1) It is not illogical to contend that one might easily generalize from an individual ethical reaction, extending that reaction to others similarly situated, thus positing a general or universal precept [...]
>
> In other words, the injunction to care can be universalized even if all the particular details of an individual case cannot be so extrapolated.[1493]
>
> 2) Most feminist animal care theorists have not in fact argued for prioritizing one's immediate circle; rather, they have proposed that care and compassion is a practice that can and should be applied universally – a categorical imperative, if you will – to all animals (human and non).[1494]
>
> 3) We need [...] to reorient or reemphasize that care theory means listening to other life-forms regardless of how alien they may seem to us and incorporating their communications into our moral reaction to them. In other words, even if we don't feel the cuddly warmth we might toward a human infant – presumably the paradigmatic experience in care theory – we nevertheless can read other creatures' language on the principle of homology, for their nonverbal language is very much like ours.[1495]

Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals, Continuum, New York, 1996, 147-69, p. 158.

[1493] Donovan, "Feminism and the Treatment of Animals", p. 308-9.

[1494] Ibid., p. 310.

[1495] Ibid., p. 315.

La cuestión aquí implicada es la de si el hecho de prescindir de la razón como base de la motivación moral implica renunciar a la posibilidad de realizar inferencias en el plano moral. Una ética basada en nuestras simpatías ha de afrontar el hecho de que en ocasiones sentimos simpatías contrapuestas. Ante esto, hay posiciones que asumen que en casos así lo que nos ha de guiar es únicamente una suerte de intuición, que nos llevaría a actuar como mejor nos pareciese en el momento. Estas no serán propicias a la universalización, ciertamente, y podrán ser inconsistentes.[1496] Pero también es posible razonar para eliminar las inconsistencias entre las distintas vías de acción a las que nos llevan nuestras simpatías, y así ver los caminos mediante los que podemos llevar mejor a cumplimiento lo que sentimos que debemos hacer.[1497] Podemos asumir que la razón puede jugar un papel únicamente instrumental, sosteniendo que depende de motivaciones externas al ámbito de lo racional (que podemos llamar "deseos" como una etiqueta amplia en la que puedan tener cabida de modo general lo que podemos llamar

[1496] De hecho, las tendencias egoístas serán uno de los motivos para ello. Esta es una de las cuestiones de las que una ética de este tipo debe dar cuenta.

[1497] A este respecto es preciso considerar aquí una de las disanalogías dadas entre la razón teórica y la razón práctica, en lo que toca a la posibilidad de realizar inferencias de cada una. Tomemos el caso de la razón teórica. Si pienso de forma racional y creo que p y que $p \rightarrow q$, entonces necesariamente he de creer que q. Sin embargo, el hecho de que desee p y sepa que $p \rightarrow q$ no implica que desee q. Puede que desee fumar y no dañar mi salud, aun a sabiendas de que esto último será una consecuencia de aquello. Igualmente (y esto es lo más relevante para el caso) el hecho de que desee p y sepa que $q \rightarrow p$ hace que, como mucho, pueda tener un motivo para que sea el caso que p (en otras palabras, que q sea deseable en un cierto sentido instrumental), pero no implica que desee p. Puedo desear curarme una caries y saber que ello solo será posible si el dentista manipula mi muela, pero esto no hace que desee que el dentista manipule mi muela (de hecho, puedo considerar que si hubiese un método alternativo que curase mi muela automáticamente sin tener que pasar por tal experiencia sin duda lo encontraría preferible). Esto ocurre tanto si opero en el plano puramente prudencial individual como si introduzco a los y las demás en mis consideraciones.

"emociones", "pasiones", "sentimientos", etcétera). De esta forma, prescindiremos de la razón como base de nuestra motivación. Supongamos, así las cosas, que, en base a inferencias[1498] a partir de ciertas simpatías que sentimos, llegamos a concluir que hemos de considerar a algún ente por quien no sentíamos simpatía con anterioridad.[1499] Una ética basada en la simpatía que deje espacio para la universalización extenderá la consideración moral a este.[1500]

Se puede entender así el modo en que, cuando llevamos a cabo nuestras decisiones morales con esto en mente, defiende Donovan que llegamos a conclusiones como la siguiente:

> The capacity to suffer or feel distress is the basis upon which ethical decisions about nonhuman animals should be made[1501]

A esta altura, esta idea nos habrá de resultar ya familiar. Y también las consecuencias a derivar de ello. Así, Carol Adams dirá que la concepción de los

---

[1498] Obviamente, estas inferencias pueden ser muy inmediatas y vívidas (de hecho, normalmente son verdaderamente motivadoras cuando ello ocurre) y no tienen por qué ser el producto de largos razonamientos que incluyan múltiples premisas. Pero esta última posibilidad no puede rechazarse en la medida en que el vínculo con la emoción motivadora siga siendo percibido.

[1499] Carol Adams, por ejemplo, relata que se planteó la utilización de los animales no humanos tras la muerte de un animal por el que ella sentía gran afecto, cuando pensó en el contraste entre sus emociones y su uso de otros animales no humanos (véase Adams, Carol J., "Extending Feminism to Animal Rights: An Interview with Carol J. Adams, Feminist-Vegetarian Author", *AV Magazine*, 113, 2005, 29-30, p. 29).

[1500] Puede sostenerse una posición basada en la simpatía que pueda llevarnos por consistencia a comportarnos de un modo determinado hacia un ente incluso aunque nuestra simpatía por él no se active, si bien un planteamiento como el de Donovan parece implicar que en una situación así la simpatía necesariamente ha de hacer aparición.

[1501] Donovan, "Reply to Noddings", p. 423.

animales no humanos como susceptibles objetos de consumo a nuestra disposición resultará "at odds with feminist ethics".[1502]

7.5.3. Motivación moral

A la luz de lo que acabamos de ver, comprobamos que no es en el plano de las prescripciones prácticas donde se deben buscar las diferencias entre lo defendido con respecto a la consideración moral por las posiciones que hemos visto en capítulos anteriores y por autoras como Donovan. Por el contrario, las diferencias se dan fundamentalmente en lo tocante al modo de concebir la motivación moral.[1503] Verificamos esto cuando observamos que continúa Donovan señalando:

> We know that they suffer, we know they feel distress,
> we know that they do not want to die.[1504]

Está aquí apuntando Donovan algo muy semejante a lo que indicaba, por ejemplo, Singer, pero el modo de decirlo resulta distinto, en cuanto que apela a la reacción que experimentamos ante nuestro conocimiento de lo que le ocurre a quienes habríamos de considerar moralmente. Indica esta teórica que a lo que busca apelar es a "the emotional sympathetic understanding of another creature".[1505] Dirá:

[1502] Adams, Carol J., "The Feminist Traffic in Animals", in Gaard, Greta (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, 195-218, p. 215.

[1503] Ha de tenerse en cuenta que cabría defender teorías no racionalistas de la motivación moral que entrasen igualmente en conflicto con una posición como la defendida por Donovan (en función, por ejemplo, del rol asignado a la razón instrumental).

[1504] Ibid.

[1505] Donovan, "Attention to Suffering", p. 158.

> It is this "personalist" dimension that sympathy theorists would restore to ethical theory.[1506]

Conforme a la posición así defendida, se niega que podamos hacer filosofía moral como si fuésemos ordenadores con un programa normativo: lo que ocurre, por el contrario, en su opinión, es que nuestro conocimiento de la situación de otras entidades sintientes hace activarse una respuesta de simpatía que incita nuestras respuestas, y ello es algo que no ha de verse limitado a nuestras actitudes hacia quienes se encuentran más cerca de nosotras o nosotros.[1507] Así, las prescripciones prácticas de las autoras que, como Adams y Donovan, rechazan la utilización de los animales no humanos vienen a coincidir con la de los autores y autoras que critican. Como ellas mismas indican reiteradamente, es el modo en el que llegan a esta posición lo que establece diferencias.

Con todo, tales divergencias no son triviales: el desprecio por las emociones, que ha ido de la mano de su asimilación a lo femenino, explica perfectamente que se trate de un aspecto que desde estas posiciones sea de gran importancia reivindicar.[1508] Con todo, no está claro que las posturas que critican tengan que asumir o asuman tal desprecio.

[1506] Ibid.

[1507] Donovan relaciona su posición en este sentido con la defendida por una larga lista de quienes habrían asumido una teoría de la motivación moral opuesta a la de corte racionalista –entre quienes cita, por ejemplo, a Hume e Iris Murdoch– (véase Donovan, "Attention to Suffering").

[1508] No debe olvidarse que, incluso aunque en el plano práctico no tiene por qué haber diferencias en las prescripciones que se propongan (pues una cosa es el ámbito normativo y otro el de la motivación), el desprecio por una determinada concepción de la motivación es algo que tiene consecuencias independientes de la decisión moral en cuestión. Por ejemplo, puede implicar una minusvaloración del carácter de la agente moral que apela a tal motivación por parte de quienes no comparten esta.

7.5.4. (Eco)feminismos y la consideración de los animales

Algunas autoras que han defendido una ética del cuidado que tenga en cuenta a todos los seres con la capacidad de sufrir y disfrutar han sostenido que su posición entraría dentro del llamado ecofeminismo. Han afirmado que mediante el análisis de la lógica, las causas y las repercusiones del patriarcado nos dotamos de unos instrumentos teóricos que permiten igualmente el estudio de otras estructuras de discriminación y opresión. Carol Adams dirá en relación a esto:

> Feminism does not solely address relationships between women and men, but is an analytic tool that helps expose the social construction of reality.[1509]

A partir de tal conocimiento estaríamos en situación de evaluar las distintas diferenciaciones morales. Pero estas teóricas irán más allá. Defenderán, además de esto, que el sexismo y el especismo están ligados en la práctica. Carol Adams sostendrá esta idea hablando de la existencia de un "sex-species system" de dominación.[1510] Ahora bien, la propuesta de estas autoras no consiste en la búsqueda de una alianza entre dos teorías distintas, una de las cuales cuestionaría el antropocentrismo y la otra el androcentrismo. Por el contrario, lo que se busca es llegar a una teoría común de la dominación[1511] que pueda dar cuenta tanto del uno como del otro. Greta Gaard va a plantear a este respecto lo siguiente:

[1509] Adams, *Neither Man Nor Beast*, p. 14.

[1510] Adams, Carol J., "Caring about Suffering: A Feminist Exploration", in Donovan & Adams (eds.), *Beyond Animal Rights*, 170-96.

[1511] El enfoque de estas autoras, centrado más en la caracterización de las ideologías que en el análisis de las prescripciones morales asumidas en ellas, se basa en la idea de dominación en lugar de en la de discriminación. No resulta difícil, en cualquier caso, transladarlo a este último, en tanto que se asume que la dominación sería resultado de una valoración desigual de los intereses de las mujeres.

> In their analyses of oppression, socialists, animal liberationists, ecologists, and feminists each distinguish between privileged and oppressed groups, where the privileged are upper- or middle-class, human, technologically and industrially "developed", male, and the oppressed are poor or working class, nonhuman animals, "undeveloped" nature, and female, respectively. Ecofeminism describes the framework that authorizes these forms of oppression as patriarchy.[1512]

Obsérvese la magnitud de lo que afirma aquí Gaard. Sostiene que toda opresión (y en consecuencia, cabe decir, toda discriminación) depende de la existencia de relaciones patriarcales.[1513] Deborah Slicer habla en este sentido de "facets of patriarchal domination".[1514] Y se sostiene junto a esto que los análisis que permiten llegar a tal conclusión son los que hace posibles la teoría ecofeminista. Examinaremos a continuación en qué medida puede ser esto así. Consideraremos si cabe efectivamente asignar al ecofeminismo tal rol, así como si la asimilación de discriminaciones que plantea Gaard resulta procedente.

Distintos posicionamientos ecofeministas

Comenzaremos considerando los posicionamientos teóricos realizados por parte de las teóricas ecofeministas con respecto a la cuestión del antropocentrismo.

[1512] Gaard, Greta, "Living Interconnections with Animals and Nature", in Gaard (ed.), *Ecofeminism*, 1-12, pp. 1-2.

[1513] Planteando igualmente la centralidad del patriarcado entre las distintas dominaciones y haciendo un juego de palabras con el término "mainstream", Janis Birkeland ha hablado de "Manstream" para denotar el polo dominante en estas contradicciones. Véase Birkeland, Janis, "Ecofeminism: Linking Theory and Practice," in Gaard (ed.), *Ecofeminism*, 13-59.

[1514] Slicer, Deborah, "Your Daughter or Your Dog?", *Hypatia*, 6, 1991, 108-24, p. 121.

Esta no es una tarea sencilla, desde el momento en que no existe realmente como tal *una* teoría ni ecofeminista ni mucho menos feminista. Lo que hay son distintas propuestas que hallan cabida bajo estos términos omniabarcantes. Comenzando, de manera más general, con el feminismo, encontramos que resulta muy difícil hablar de ética feminista como tal, en la medida en que se han defendido, utilizando el término "feminismo", posiciones normativas de lo más dispar. Por supuesto, podemos indicar que lo que en primer lugar une a todas estas es la crítica de la consideración desigual favorable para los varones: en otras palabras, la lucha contra que los intereses de las mujeres cuenten menos que los de los hombres. Ahora bien, una vez afirmado este objetivo básico surgen inevitablemente las diferencias. Esto es así en la medida en que parece preciso, cuando se considera tal cuestión, tematizar otras problemáticas que pueden ser vistas como el resultado o la causa, de un modo u otro, de la discriminación sexista arriba indicada. Y una vez hecho esto, pueden introducirse elementos a mayores para evaluar tales problemáticas. Pueden denunciarse así una serie de aspectos de la teoría ética tradicional ligándolos a la consideración desigual (discriminatoria en sentido moral) de carácter sexista. Estos serían aquellos que habrían sido el reflejo del que sería el olvido patriarcal de las experiencias de las mujeres, deseñadas como no relevantes. En tal sentido se ha apuntado, por ejemplo, a la minusvaloración del ámbito privado a favor del público, o al establecimiento de pares de valores contrapuestos en los que aquellos vistos tradicionalmente como positivos serían identificados con lo masculino, y los minusvalorados con lo femenino. Pero aquí surgen notables diferencias. Desde ciertas posiciones se indicará que entre los conceptos "masculinos" sobrevalorados estarían la razón, la cultura, la mente o la autonomía, entre otros; a los que se contrapondrían las emociones, la naturaleza, el cuerpo o la interdependencia, genéricamente ligados a las mujeres. Y la respuesta correspondiente será, pues, criticar el valor dado a los primeros y priorizar estos últimos. Sin embargo, desde otras posiciones se ha cuestionado que tales valores tengan que tener una adscripción de género, y se ha mantenido que algunos de ellos (como la razón o la autonomía) pueden ser vistos positivamente por su propia valía, e incluso por poder

resultar de utilidad para la liberación de las mujeres mediante la universalización que rompe su identificación estrecha con lo masculino.[1515]

En tal contexto puede entenderse la adopción por distintas autoras de una ética del cuidado. Entre las aquellas que han buscado revalorizar los elementos desestimados en los anteriores pares de contrarios encontramos que ha habido quienes han querido hacerlo con el rol de la atención empática en nuestra relación con el (posible) receptor de consideración moral. Esta posición ha sido el blanco de las críticas de otras autoras, sobre todo desde el feminismo liberal (aunque también desde distintos feminismos socialistas). Encontramos así que la ética feminista del cuidado es efectivamente feminista, pero sin que ello implique que una ética feminista tenga que ser necesariamente una ética del cuidado. Otras teorías éticas distintas son susceptibles de ser defendidas como feministas. No se adoptará aquí una posición respecto de si alguna de estas ha de ser considerada la verdaderamente feminista en perjuicio del resto, como ha sido defendido a menudo por las seguidoras de unas y otras posturas.

Veremos que algo semejante ocurre cuando pasamos de la etiqueta de "feminismo" a la de "ecofeminismo".[1516] Con tal nombre no se puede denotar un marco normativo único, sino una denominación genérica en función de una idea compartida: la de la existencia de una ligazón entre la opresión de las mujeres y la destrucción del entorno natural.[1517] Ahora bien, cabe entender de modo muy

[1515] Para el análisis de la cuestión que nos ocupa resulta preciso introducir al menos brevemente esta cuestión, pero no es el cometido de esta investigación profundizar en este debate ni dar cuenta de las disputas entre las distintas posiciones feministas. De manera que no se entrará a tratar en más detalle el tema.

[1516] El término "ecofeminism" (abreviación de "feminismo ecológico") fue utilizado por primera vez en d'Eaubonne, Françoise, *Le Féminisme ou la mort*, Pierre Horay, Paris, 1974.

[1517] Las críticas de tal identificación, o de algunos aspectos de ella, serán múltiples, aun desde posiciones que asumen planteamientos feministas y ecologistas (véase por ejemplo Curtin, Deane, "Toward an Ecological Ethic of Care", *Hypatia*, 6, 1991, 60-74; o Agarwal, Bina, "The Gender and Environment Debate: Lessons from India", *Feminist Studies*, 18,

diferente esto último: para algunas posiciones la idea que se tendrá en mente será la destrucción de la naturaleza, para otras, el deterioro del medio ambiente. Y, finalmente, otras, aunque se llamen a sí mismas ecofeministas, tendrán en cuenta algo totalmente distinto: la discriminación de los seres no humanos.

En línea con esto, cabe establecer varias distinciones entre las diferentes posiciones ecofeministas. Podríamos, por una parte, separarlas conforme a cuál sea la concepción sostenida en lo que refiere a la cuestión de la opresión de las mujeres. Esto ha sido llevado a cabo, entre otras,[1518] por Carolyn Merchant, quien ha diferenciado entre las posiciones ecologistas sostenidas desde el feminismo liberal, el marxista, el radical y el socialista.[1519] Con todo, ha de tenerse en cuenta que el mero hecho de defender posiciones feministas y ecologistas no implica sostener un planteamiento ecofeminista. La adopción de este último implica la afirmación de que la opresión patriarcal va *ligada* a la explotación del medio o de las entidades no humanas.

En cualquier caso, lo que en esta investigación nos interesa es más bien el otro aspecto de la cuestión. Buscamos conocer cuál será la posición adoptada con respecto a la cuestión del antropocentrismo. Y en lo que atañe a esto ninguna de las clasificaciones de los tipos de ecofeminismos que han sido presentadas hasta el momento ha atendido a esta variable, con lo que todas ellas resultan inválidas para arrojar luz sobre esta cuestión. Se hace necesario plantear otra forma de distinguir entre posiciones ecofeministas. Así, se atenderá aquí a las diferenciaciones que definen los siguientes dos factores:

1992, 119-158). Se ha defendido así la alternativa de un "feminismo medioambiental" al ecofeminismo.

[1518] Se han establecido otras distinciones diferentes en este sentido (por ejemplo, entre ecofeminismos espiritualistas y constructivistas; entre ecofeminismos esencialistas y no esencialistas; entre ecofeminismos culturales y sociales; entre ecofeminismos socialistas, radicales y espiritualistas...).

[1519] Merchant, Carolyn, "Ecofeminism and feminist theory", in Diamond, Irene & Orenstein, Gloria Feman, (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club, San Francisco, 1990, 100-5.

a) La tematización como tal del daño ocasionado a las entidades no humanas consideradas en sí mismas.

b) La postura respecto a la utilización de animales no humanos

Así, con respecto a la primera variable habrá de distinguirse entre los siguientes dos puntos de vista:

1) El de aquellas posiciones que no tematizan (o al menos no explícitamente) la agresión a las entidades no humanas. Estas se centran en los intereses humanos (destacadamente, como resulta obvio, aunque no necesariamente de modo único, en los de las mujeres,) en conservar el medio natural en su estado actual.

2) El de aquellas posiciones que tematizan la consideración moral de las entidades no humanas. Estas englobarán a todas las que tematicen el antropocentrismo, independientemente de cuál sea la solución que cada una de ellas defienda.

A su vez, entre las perspectivas que quepa englobar en este segundo grupo cabrá establecer una diferenciación posterior en función de la segunda variable. Dentro de aquellas posiciones que tratan el problema de si el antropocentrismo se encuentra o no justificado cabe distinguir entre las siguientes dos alternativas:

2.1) Posiciones que aceptan el uso de animales no humanos.

2.2.) Posiciones que rechazan el uso de animales no humanos.

Así, encontramos tres grandes grupos en los que cabe encuadrar las distintas posiciones que se denominan a sí mismas ecofeministas: las que se centran en intereses humanos, las que dejan espacio en sus reflexiones a otro tipo de consideraciones pero aceptando el uso de animales no humanos y, finalmente, las que cuestionan este último.

Dentro del primer tipo de posiciones cabe encuadrar el trabajo de Vandana Shiva. Esta, a partir de su experiencia en India, ha apuntado que en toda una serie

de sociedades en los países de la periferia la distribución sexual del trabajo asignaría a las mujeres labores más ligadas al contacto con el entorno, lo que las vincularía de modo más estrecho a este. En este sentido, la destrucción del entorno natural, negativa para el modo de vida de las comunidades humanas locales, iría ligada a la minusvaloración de la perspectiva de las mujeres, que se opondrían a esta porque, a diferencia de los hombres, sí conocerían el fuerte impacto negativo que ello supone. La crítica de Shiva vinculará además este proceso a la adopción de los paradigmas epistémicos y científico-técnicos occidentales. Dirá que la práctica científica bajo tales parámetros vendría a ser una "consciously gendered, patriarchal activity"[1520] y que la revolución científica ha constituido la que describe como "a Western male-oriented and patriarchal projection which necessarily entailed the subjugation of both nature and women".[1521] Los beneficios inmediatos aparentes, apunta Shiva, implicarían un coste muy negativo a largo plazo. Como alternativa, sostiene Shiva:

> It is now imperative to recover the feminine principle that is the basis for development which conserves and is ecological.[1522]

Y, al definir cuál es este principio femenino se va Shiva a las antípodas de los planteamientos epistémicos que cuestione. Shiva habla en este sentido de

> feminism as ecology, and ecology as the revival of Prakriti is the source of all life.[1523]

[1520] Shiva, Vandana, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Zed Books, Atlantic Highlands, 1992, p. 17.

[1521] Mies, Maria & Shiva, Vandana, *Ecofeminism*, Fernwood, Halifax, 1993, p. 22.

[1522] Shiva, *Staying Alive*, p. 7.

[1523] Ibid.

Por medio de esta terminología, Shiva viene a apelar a un planteamiento de corte espiritualista, conforme a determinadas concepciones metafísico-religiosas presentes tradicionalmente en la India. En ellas el término "*prakriti*"[1524] es utilizado para nombrar al que sería el poder creativo de la naturaleza, poder que le vendría dado por mor de un principio energético previo. Tal principio lo describe Shiva como "the feminine and creative principle of the cosmos",[1525] que en India sería identificado como "*Shakti*".[1526] Es así como combina Shiva una crítica de base empírica con unos principios metafísicos previos presentes en la tradición en la que se encuentra.[1527] Es interesante, pues, dar cuenta de lo defendido por esta autora debido a que sus posicionamientos, pese a apelar a principios externos a los intereses humanos no implican la necesidad de abandonar una posición centrada en estos últimos. Únicamente los combina con ciertas concepciones metafísicas espiritualistas.

En lo que toca al segundo tipo de posiciones se puede apuntar al trabajo de Karen Warren o Val Plumwood, entre otras. Entramos aquí en el ámbito de la

[1524] La transcripción de este término puede oscilar entre "prakrirty", "prakrity", "prakriti" y otras formas.

[1525] Ibid., p. 38.

[1526] Explicará Shiva su idea de este principio espiritualista como sigue: "When I talk about the female principle, I'm talking about that capacity of self-generative order, self-generative growth, self-generative creativity that recognizes creativity and intelligence from the tiniest microbe all the way to the interaction of the planets. All the way to the interaction between different life forms, and it is that very fine balance that's worked out literally in the interaction at every moment that is the expression of the female energy in the world that we call prakrirty" (Hoel, Helga & Shiva, Vandana, "An Interview with Vandana Shiva, made in Trondheim, Norway, March 1997", http://home.online.no/~helhoel/shiva.htm [visitado el 14 de octubre de 2006]).

[1527] Puede verse una crítica por esta cuestión (entre otras) al planteamiento de Shiva, realizado también desde India, en Agarwal, "The Gender and Environment Debate".

llamada ética medioambiental, que ya conocemos.[1528] Lo que teóricas como estas buscarán (cada una por un camino propio) será un marco teórico común que cuestione las distintas dominaciones. Así, Karen Warren afirmará buscar la formulación de una filosofía ecofeminista omniabarcante que proporcione los instrumentos necesarios para la defensa de una posición que esté, en sus propias palabras, "opposed to any other social systems of domination ('isms of domination')".[1529] El objeto de la crítica de está serán los que llame "oppresive conceptual frameworks".[1530] De este modo, vemos que su propósito de partida es, en principio, semejante al profesado por autoras como Adams o Gaard. Con todo, tales intenciones naufragan cuando el objeto es la desconsideración de los animales no humanos, pues Warren planteará distintos argumentos con la intención de justificar el uso de estos (entre los que se cabe citar la apelación a criterios relacionales[1531] o la apelación a la depredación,[1532] que a estas alturas sin duda nos han de resultar ya familiares).

[1528] Cabe introducir aquí un comentario. Ynestra King ha afirmado: "In ecofeminism, nature is the central category of analysis" (Véase King, Ynestra, "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism", in Diamond & Orenstein, (eds.), *Reweaving the World*, 106-21, p. 117). Sin embargo, muchas aportaciones ecofeministas llevan a dudar de esta afirmación. En algunos casos la afirmación de King se ve confirmada, pero en muchos otros la categoría central sigue siendo sin duda alguna lo femenino. Al leer muchos textos ecofeministas, la impresión que se recibe es la de estar ante una forma determinada de acercarse a la cuestión de la discriminación de la mujer o del patriarcado. Ahora bien, al leer textos de autoras como Warren o Plumwood la afirmación de King sí parece apropiada. Ante su obra sí se tiene la impresión de estar, más bien, ante una aproximación feminista a la cuestión del medioambiente. Esta pluralidad, aunque no se ha puesto de manifiesto a menudo, es notable.

[1529] Warren, Karen J., *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2000, p. 68

[1530] Ibid., p. 46.

[1531] Ibid., pp. 128-29.

[1532] Ibid., p. 131.

Por su parte, Plumwood buscará cuestionar la que denomina la perspectiva del mando –o superioridad/mandato/señorío– ("*mastery*"):[1533] un determinado punto de vista que separa al yo del otro, situando a este último en una situación de dominación bajo aquel. Sobre esta base cuestiona los distintos dualismos que ya se ha apuntado que otras autoras atacan (o buscan invertir). Al llevar a cabo esta tarea criticará los planteamientos defendidos tanto por los autores encuadrados en la ecología social como por aquellos alineados con la ecología profunda. En el primer caso centrará sus críticas en la obra de Bookchin, cuya teoría será incapaz de cuestionar el punto de vista dualista de la dominación debido a sus planteamientos antropocéntricos.[1534] En el segundo, indicará que los defensores de la ecología profunda, en su intento de englobar toda la naturaleza en el "Yo" mediante la perspectiva de la Autorrealización,[1535] dejarían de reconocer la diferencia de los otros presentes en ella.[1536] El enfoque ecofeminista cuestionador de los diferentes dualismos sería el instrumento con el que buscaría responder a las cuestiones ante las que se encontraría la ética medioambiental.

Es importante tener en cuenta que Plumwood va a cuestionar el antropocentrismo o, como ella lo denomina, el "egoísmo humano"[1537] (con anterioridad, como se apuntó ya, lo denominó, junto con Richard Routley –Sylvan– "chovinismo humano"). Ahora bien, es procedente situarla temáticamente dentro del segundo grupo de teóricas aquí diferenciado debido a que, con todo, la cuestión

[1533] Plumwood, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York and London, 1993.

[1534] Ibid., pp. 14-16.

[1535] Plumwood identifica estas posiciones con la propia ecología profunda, pero, como se vio en su momento, parece más correcto indicar que, aunque el enfoque de la Autorrealización será defendido por los defensores de la ecología profunda, esta no tendría por qué adoptar necesariamente tal idea, al definirse únicamente por la plataforma de los ocho puntos.

[1536] Véase Ibid., capítulo 7, "Deep ecology and the denial of difference", pp.165-89.

[1537] Ibid., pp. 147-51.

del uso de los animales no humanos no será realmente problematizada de manera central.[1538]

Finalmente, dentro del último grupo apuntado será donde quepa incluir las posiciones presentadas más arriba: las de quienes, asumiendo la etiqueta del "ecofeminismo", se opondrán explícitamente al uso de animales no humanos y harán de este un tema central en su teoría. Conocemos ya este punto de vista, y no resulta difícil, pues, constatar los claros contrastes que manifiesta frente a las perspectivas que acabamos de considerar, aun a pesar de que todas ellas compartan la etiqueta de "ecofeminismo".[1539] De este modo, las teóricas encuadrables en este último grupo se distinguirán de aquellas a las que acabamos de acercarnos, criticando sus posiciones sobre esta cuestión. Así, Slicer protestará diciendo que

> the use of 20 million research animals annually deserves more attention in this feminist literature than it has received.[1540]

Y Lori Gruen unirá a su demanda de que los defensores de la consideración moral de los animales asuman planteamientos feministas, la de que las feministas hagan lo propio en lo que toca a la cuestión del antropocentrismo.[1541]

[1538] Pero véase por ejemplo Hawkins Zoe, Ronnie, "Ecofeminism: Continuity, Difference, Dualism, and Domination", *Hypatia*, 13, 1998, 158-97, en el que se explicita la cuestión a la luz del marco conceptual de Plumwood.

[1539] Lo distinto del enfoque de estas autoras puede ser constatado además por la audiencia que cada una de ellas tiene. Un indicador representativo de ello es el tipo de publicaciones en las que se divulgan sus aportaciones. Autoras como Shiva han encontrado eco en revistas como *Ecología Política*, mientras en el caso de Karen Warren hemos de buscar más bien en publicaciones distintas como *Environmental Ethics* y en el de Josephine Donovan en otras como *Signs*.

[1540] Slicer, "Your Daughter or Your Dog?", p. 116.

[1541] Gruen, Lori, "Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals", in Gaard (ed.), *Ecofeminism*, 60-90, pp. 82-84.

Un cuestionamiento de posibles reduccionismos

Cabe, para concluir, considerar la posibilidad de identificar feminismo y antiantropocentrismo. Hemos visto que varias de las autoras de las que acabamos de dar cuenta han apuntado los vínculos presentes entre estas dos posiciones. Ahora bien, ¿ha de llegarse al punto de afirmar que no vienen a constituir más que dos dimensiones de una misma posición? ¿O que el antropocentrismo es solo una manifestación más del androcentrismo? Si afirmamos que esto es así, lo que se derivará es que solamente las feministas antiespecistas son realmente feministas. Esto implica que no solo autoras como Shiva o Karen Warren, sino la inmensa mayoría de la literatura feminista producida hasta ahora no merecerá realmente llevar tal nombre, en tanto que no ha cuestionado el antropocentrismo. Así, ocurrirá que solo una muy reducida minoría de entre quienes se consideran feministas (esto es, la constituida por quienes rechazan asimismo el antropocentrismo) será realmente feminista. Por otra parte, puede sostenerse que ello no es así, y considerarse que las feministas que mantienen posiciones especistas (la gran mayoría) no deben dejar de ser consideradas feministas. Esta parece ser, de hecho, la posición que mantiene, junto a otras teóricas, Adams, cuando indica explícitamente: "There are many feminists who don't get the connections with the animal rights movement"[1542] (o como pudimos comprobar más explícitamente en "The Feminist Traffic in Animals"[1543] o en las críticas de autoras como Slicer o Gruen hacia otras feministas). Pero si esto es así, no podemos decir que el rechazo del antropocentrismo y el feminismo sean una misma cosa. Habremos de separarlos, y negar, pues, que el antropocentrismo y el androcentrismo sean

[1542] Adams, "Extending Feminism to Animal Rights", p. 30

[1543] Otros textos de Adams pueden parecer más ambiguos con respecto a esta cuestión específica (véase por ejemplo Adams, Carol J., "Feminism and the Eating of Animals", *Hypatia*, 6, 1991, 125-45, donde establece más fuertemente el vínculo entre ecofeminismo y rechazo del consumo de animales). Sin embargo parece bastante claro que asume la posición que parece más palmaria: no cabe decir que todas las feministas rechazan el antropocentrismo y no parece que proceda negar que sean realmente feministas.

fenómenos coincidentes. De ser así, no cabrá hacer depender la validez del uno de la del otro: ni podremos desdeñar como no auténticamente feministas aquellas aportaciones que cuestionen el androcentrismo pero que no pongan objeciones a la discriminación de los animales no humanos, ni podremos decir lo propio de los análisis del antropocentrismo que no incluyan un cuestionamiento del patriarcado.[1544] Por lo demás, es importante tener en cuenta lo que hay de común entre las discriminaciones sexista y especista, si bien la complejidad de cada una de estas hace que una asimilación de la una a la otra (ya del androcentrismo a un fruto del antropocentrismo, ya de este a un producto de aquél) parezca ciertamente muy problemática.[1545] De hecho, es importante tener en cuenta lo que vendrían a implicar estas propuestas de reduccionismo. Supongamos que hacemos depender la crítica del antropocentrismo de la del patriarcado. De ser así, aquella vendrá a estar en función de la clase de perspectiva feminista que vengamos a defender (entre toda la diversidad de posiciones, que en tantos casos no solo resultan difícilmente compatibles, sino que se encuentran frontalmente enfrentadas entre sí). Ahora bien, la formulación de las distintas posiciones feministas ha venido básicamente dada en función de cómo se considera que han sido afectadas por la dominación patriarcal las mujeres, no los animales no humanos. Pero si lo que es relevante para elegir la teoría para considerar cómo abordar la cuestión del especismo es cómo esa teoría trata la cuestión del sexismo y el patriarcado, nos encontramos con una actitud semejante a la que vimos que se planteaba desde determinadas posiciones situadas

[1544] Li, Huey-li, "A Cross-Cultural Critique of Ecofeminism", in Gaard (ed.), *Ecofeminism*, 91-117.

[1545] En la literatura sobre el tema se han dado más signos de esto último. De hecho, llama la atención a este respecto que una autora como Donovan, como se señaló al inicio de este apartado, indique que su posición habría surgido en reacción a las teorías racionalistas sostenidas por los críticos del antropocentrismo, y no tanto a las posiciones especistas presentes en las teóricas de la ética del cuidado, aspecto que trata Donovan de una forma mucho más marginal en su trabajo. Puede verse a este respecto Donovan, "Animal Rights and Feminist Theory", p. 374n. Contrástese, sin embargo, con Adams, "The Feminist Traffic in Animals".

dentro de lo que llamamos "antropocentrismo verde". Esto es, se asume que la clase de consideración otorgada a ciertos seres (los animales no humanos) dependa de la dada a otros individuos (en el caso del antropocentrismo verde, estos eran los seres humanos, en este, son las mujeres).[1546] Ello no parece que sea adecuado.

Conclusión con respecto a los ecofeminismos y la consideración de los animales no humanos

Para presentar las conclusiones a las que cabe llegar en este punto resulta útil retomar las afirmaciones de Gaard con las que comenzó este apartado. Parece de utilidad reproducirlas de nuevo en este punto. Vimos que Gaard apuntaba:

> In their analyses of oppression, socialists, animal liberationists, ecologists, and feminists each distinguish between privileged and oppressed groups, where the privileged are upper- or middle-class, human, technologically and industrially "developed", male, and the oppressed are poor or working class, nonhuman animals, "endeveloped" nature, and female, respectively. Ecofeminism describes the framework that authorizes these forms of oppression as patriarchy.

Las ideas centrales que han guiado el análisis que se ha llevado aquí a cabo son las que plantea la última frase: i) el patriarcado es la estructura que origina las distintas opresiones señaladas (tanto aquellas dadas en el ámbito intrahumano, como la de clase o la sexista, como aquellas que lo trascenderían, como la especista

[1546] Es de interés constatar que precisamente la causa feminista ha sido históricamente objeto de semejantes reducciones, como cuando desde posiciones socialistas se la subordinaba a la llamada "contradicción principal" entre propietarios de los medios de producción y trabajadores.

antropocéntrica); ii) el ecofeminismo es la teoría que se encarga de analizar esto.[1547] A la luz de lo que hemos visto hasta aquí, parece que cabe cuestionar ambas afirmaciones. La primera resulta reduccionista, y la segunda se sostiene únicamente si negamos que la mayor parte de las teóricas que se denominan a sí mismas ecofeministas estén realmente asumiendo una posición susceptible de recibir tal nombre.

En definitiva, cabe concluir que desde una ética del cuidado la consideración moral de los animales puede ser defendida en términos prácticos de modo semejante a como lo hacen las anteriores propuestas normativas que se han repasado aquí. Si de lo que hablamos es de las posiciones ecofeministas, encontramos que estas se ven agrupadas bajo una etiqueta que denota una categoría muy amplia y ambigua para definir una propuesta normativa concreta. Dado esto, los análisis llevados a cabo hasta aquí en lo tocante al antropocentrismo se deberán dirigir a examinar no "la postura normativa ecofeminista" (ya que esta no existe como tal), sino las diferentes propuestas que quepa encuadrar en él. Lo dicho arriba respecto de los planteamientos ecofeministas del cuidado críticos con el uso de animales no humanos vendría a ser una muestra de ello.

7.6. Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 7

Resultados coincidentes

A lo largo de este capítulo se ha examinado lo que cabe decir del tema que nos ocupa desde distintas perspectivas teóricas. Hemos comprobado que desde todas ellas llegamos a conclusiones semejantes: el rechazo del especismo y la

[1547] Parece que Gaard sostiene que los análisis de socialistas, liberacionistas animales, ecologistas y feministas serían parciales, abordando únicamente una parcela del ámbito que analizaría en conjunto el ecofeminismo (con lo cual asume asimismo que no habría oposiciones entre tales puntos de vista).

afirmación de la capacidad de tener experiencias como lo relevante a la hora de ser considerable moralmente:

En el caso del utilitarismo, nos acercamos inicialmente a la posición sostenida por Bentham, para comprobar que, pese a mantener una postura difícilmente aceptable en lo que atañe a su interés en vivir, sostuvo plenamente la necesidad de una consideración igualitaria. Sus comentarios sobre la cuestión fueron suficientes como para recordarnos que el utilitarismo es necesariamente una teoría imparcial, que tiene en cuenta únicamente el peso de los intereses implicados en cada caso, lo que implica la neutralidad en términos de especie. Esto fue expuesto posteriormente de modo más explícito por Mill, así como (en menor medida) por Sidgwick. La maximización de la utilidad requiere la maximización de toda la utilidad, no solo de la de algunos (por ejemplo, los seres humanos). De lo contrario, la utilidad simplemente no es maximizada. Esto sucede independientemente de la teoría de lo valioso que asuma el utilitarismo, sea este un utilitarismo experiencialista o un utilitarismo de las preferencias.

En lo tocante a una posición centrada en derechos, vimos que cabía llegar a una conclusión semejante mediante una teoría como la formulada por Regan, centrada en la idea de bienestar experiencial y en la impertinencia (de acuerdo con lo que se indicó capítulos atrás al presentar el argumento de la relevancia) de la alusión a la agencia moral como un criterio de distinción entre sujetos susceptibles de poseer derechos. Los planteamiendos de Ryder y Fox apuntaron asimismo en esta dirección, a pesar de no basarse, por lo demás, en un planteamiento teórico como el de Regan. Y pudimos comprobar algo semejante en el caso de quienes siguen un planteamiento kantiano, como Franklin o Korsgaard, o en el de una defensora de la ética neokantiana de Gewirth como Pluhar. Otras objeciones a la posesión de derechos por parte de los animales no humanos fueron igualmente descartadas.

En lo que refiere a un planteamiento de corte contractualista, comprobamos que se pueden inferir conclusiones similares. Comenzamos repasando el planteamiento de Carruthers, que como vimos, ha sostenido que solo los agentes racionales pueden ser considerables moralmente. A continuación, sin embargo,

vimos que frente a una posición de este tipo Rowlands ha mostrado, asumiendo un enfoque rawlsiano, que la inclusión de las propiedades no merecidas tras el velo de ignorancia impide llegar a tal conclusión.

Por otra parte, vimos que desde un planteamiento de inspiración aristotélica cabe igualmente derivar la necesidad de respetar la autorrealización de todos aquellos seres con intereses. Comprobamos esto en dos pasos. El primero de estos mostró, bajó la batuta de Clark, Hursthouse y Dombrowski, que una ética de la virtud no tiene por qué centrarse en exclusiva en los agentes morales humanos. Resulta consistente que se fije en todos aquellos susceptibles de autorrealizarse, como el propio agente moral al actuar conforme a su naturaleza. El segundo paso, que dimos de la mano de Rollin, nos llevó a ver que los animales no humanos vendrían a poseer un *télos* en un sentido aristotélico en base a su posesión de intereses.

Finalmente, comprobamos que también desde una ética del cuidado procede defender la consideración moral de los animales no humanos. Ello es así una vez que se deja de lado la premisa de que una posición de este tipo no deja lugar a la universalización. Autoras como Donovan o Adams rechazarán sobre esta base las posturas antropocéntricas. Vimos que esta perspectiva ha sido encuadrada por sus defensoras como uno de los distintos puntos de vista dados dentro de los planteamientos ecofeministas, si bien no cabe dar una definición de lo que viene a ser el ecofeminismo en clave de teoría ética prescriptiva, pues este viene a constituir, más bien, un conjunto de posiciones que asumen algunas ideas comunes, pero que pueden defender propuestas prácticas de lo más variado.

A respecto de todo esto es importante destacar que la aproximación de la cuestión llevada a cabo se ha limitado a constatar la diversidad de posiciones presentadas. No se ha tomado partido por una ética consecuencialista, deontológica o de la virtud. Todo lo que se ha hecho es comprobar que, al margen de la interpretación propia del marco de cada teoría, el criterio para la consideración moral que aquí ha sido presentado se halla respaldado por los principios que guían a cada una de estas teorías.

Un nuevo marco para el debate moral que no implica un cambio de teoría

Lo anterior es fácilmente comprensible cuando constatamos el modo en que se plantea la argumentación filosófica que lleva al rechazo del especismo. Esta dista de ser formulada mediante la introducción de nuevas y peculiares teorías éticas enfrentadas a aquellas de que disponíamos hasta el momento. Por el contrario, procede, simplemente, planteando la aplicación hasta sus últimas consecuencias de los principios más ampliamente aceptados por estas como fundamentales. Es indudable que nos lleva a recuestionar en gran profundidad ciertas asunciones relativas a nuestra relación con los animales de otras especies. En este sentido, supone un cambio de perspectiva radical. Ahora bien, lo que se ha intentado demostrar aquí es que para dar tal paso no es preciso abandonar las concepciones normativas sostenidas hasta el momento. El cuestionamiento del especismo no ha de llevarnos a abandonar nuestras convicciones más sentidas y arraigadas. Por el contrario, se encarga de tirar del hilo de estas y hacernos ver dónde llega su alcance. Al hacerlo, se nos muestra que algunas de nuestras asunciones previas resultaban contradictorias. En tal tesitura, nos vemos en la necesidad, si optamos por obrar de modo consistente, de decidir qué consideraciones debemos seguir. Ello lleva a que nos quedemos con aquellas que consideramos más fundamentales y prioritarias. Y lo que aquí se ha defendido es que la discriminación de quienes no pertenecen a una especie determinada no puede ser una de ellas.

De esta manera, se emplaza a las distintas concepciones éticas en un nuevo tablero para el debate moral, que pasa a ocupar el lugar del hasta ahora vigente. Pero ello se lleva a cabo sin cambiar en modo alguno nuestras herramientas teóricas. Más aun, el hecho de que cada una de las distintas perspectivas teóricas disponibles demuestre sus posibilidades en este nuevo campo de juego para la moral ampliado al conjunto de los animales es lo que con más fuerza demuestra la validez de tal paso: confirma que este resulta perfectamente apto y normal para el desarrollo de la ética normativa.

A la luz de esto podemos ver como una denominación interesante para referir, no un punto de vista teórico normativo determinado, sino este nuevo marco de referencia, puede ser la de *ética post-antropocéntrica*. Un término como este va a encerrar un mayor contenido que el expresado por la noción común de "ética no-antropocéntrica", al introducir no solo una idea de mera oposición, sino también de superación, en un sentido tanto conceptual como histórico. Con lo cual, resulta útil igualmente para situar al antropocentrismo como una idea heredada de momentos pasados, al poner al tiempo del lado de su sustitución. Y, finalmente, se hace eco de la idea, que acabamos de ver arriba, del cuadro moral ampliado como proyecto, no solo válido, sino posibilitador de un planteamiento de las cuestiones de la ética desde un nuevo e interesante prisma.

Una diversidad inevitable y ventajosa

Cabría aquí tal vez pensar que esta pluralidad de alternativas teóricas resultaría una circunstancia menguadora, que restaría fuerzas al poder de convicción de los argumentos contra el antropocentrismo. Tales consideraciones, sin embargo, parecen desencaminadas, por los siguientes motivos:

i) *Una diversidad inevitable*. En primer lugar, hay que señalar que tal pluralidad de propuestas solo puede ser vista como lógica e, incluso, como inevitable. De hecho, difícilmente podría ser de otra manera, a la luz de la pluralidad de enfoques hoy en día defendidos en el ámbito de la filosofía moral. Sería extraño y hasta preocupante que en este caso concreto tal diversidad no se viese reflejada.

ii) *Una diversidad ventajosa*. A respecto de esto es interesante mostrar que esta diversidad de puntos de vista teóricos desde los que cabe defender un planteamiento antiespecista resulta ciertamente un tanto a favor de este. En el seno de cada perspectiva se abre un frente propio dentro de la tradición en la que se

inscribe, para ir cubriendo así la totalidad de espacios de discusión. La importancia de tal circunstancia es puesta especialmente de manifiesto si repasamos un esquema argumental como el de Carruthers. Vimos que este autor reconocía el carácter vinculante de los argumentos contra el antropocentrismo cuando estos eran defendidos desde ciertas alternativas teóricas (en concreto, desde el utilitarismo). Sin embargo, argumentaba que su adscripción a una diferente posición teórica era un argumento suficiente para rechazarlos. Por ello es interesante que la crítica al especismo sea efectuada desde dentro de cada una de las distintas posibles tradiciones teóricas. Precisamente la mejor réplica al posicionamiento de Carruthers viene posiblemente de la mano no de quienes defienden un planteamiento teórico alternativo, sino de quienes, como Rowlands, muestran que desde la propia teoría que asume Carruthers se deriva una posición antiespecista. De este modo, la diversidad de posiciones teóricas de las que se deriva una posición contraria al especismo, lejos de ser contemplada como un obstáculo o una carencia, resulta no solo una consecuencia muy comprensible y posiblemente inevitable de su surgimiento, sino también un útil instrumento de cara a su paulatina aceptación.[1548] Esto parece de utilidad incluso aunque por nuestra parte podamos abrazar con convicción una posición teórica concreta y no compartamos lo que otras sostienen.

[1548] Puede leerse una defensa de esta idea en Sorabji, Richard, *Animal Minds & Human Morals: The Origins Of The Western Debate*, Duckworth, London, 2001, p. 217.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

8
SUMARIO Y CONCLUSIÓN

A lo largo de los capítulos precedentes se han examinado distintos problemas con el objeto central de descubrir si la cuestión del especismo supone realmente un desafío para la bioética en lo que concierne a la consideración que esta presta en la actualidad al uso de animales no humanos en el ámbito biomédico. Las conclusiones a las que fuimos llegando en cada apartado fueron posteriormente reexaminadas en los capítulos subsiguientes a la luz de las distintas dificultades implicadas en ellas, con el fin de no dejar de lado ninguna de las diferentes dimensiones de la cuestión. Llegado este punto parece que, tras completar esta tarea, estamos ya en situación de determinar las conclusiones que cabe establecer al respecto. Con tal fin, en este último capítulo efectuaremos un repaso de los distintos problemas tratados hasta aquí, poniendo de manifiesto los puntos que quepa destacar de forma más particular en cada caso. Una vez efectuada esta labor de síntesis, se expondrán las conclusiones a las que quepa llegar en relación a la tesis formulada al inicio de este trabajo.

8.1. Recapitulación de los contenidos tratados

La estructuración de la investigación que aquí llevamos a cabo puede ser resumida en unas breves líneas como sigue. Se partió de la exposición, en el primer

capítulo, de los motivos que la impulsaban, así como de la tesis que en ella se pretendía defender. En el capítulo segundo se introdujo la terminología y el esquema conceptual básico en función del que la investigación vehicularía. El tercer capítulo, el central en este trabajo, tuvo como objeto la presentación de los argumentos fundamentales para la evaluación de la tesis inicialmente propuesta. Los capítulos posteriores (del cuarto al sexto) tuvieron como objeto la consideración de distintas problemáticas que podrían alterar seriamente los resultados del tercero. A esta misma tarea se dedicó el séptimo capítulo, con la salvedad de que en este caso, en lugar de estudiarse un problema teórico-práctico específico (como en los tres capítulos anteriores), lo que se examinó fue el modo en que desde distintas perspectivas teóricas se podía dar cuenta de los contenidos tratados a lo largo de los capítulos anteriores, singularmente en el principal, el tercero.

Veremos a continuación en más detalle cómo se desarrolló este esquema.

i) Presentación del problema

En el capítulo 1, de carácter introductorio, se expusieron los motivos para emprender una investigación de este tipo. En la actualidad, el uso de los animales no humanos resulta común en toda una serie de procedimientos llevados adelante en el ámbito biomédico. El interés que tal utilización ha suscitado en el plano de la bioética ha sido notablemente reducido, y el trato que se le da resulta prácticamente inexistente (en línea con la que ha sido la actitud predominante al respecto a lo largo de la historia de la filosofía moral). Como se indicó, esto contrasta con la amplia extensión que tal uso tiene. De hecho, este alcanza hoy en día unas proporciones enormemente significativas, que exceden de manera muy amplia, en términos numéricos, a las que pueden llegar a tener los casos que normalmente ocupan a la bioética –investigación con seres humanos, células madre, eutanasia, suicidio asistido…– que resultan muchísimo menos frecuentes. Tal desequilibrio solo resulta explicable si se asume la existencia de un abismo entre el modo en el

que se consideran los intereses de los seres humanos y los de los animales no humanos. Ello supone la necesidad de examinar si los argumentos disponibles a la hora de justificar una diferencia de trato tan radical tienen éxito.

Por todo esto es por lo que el análisis de la cuestión del especismo presenta un desafío para la bioética. Ello es así porque, como vimos al inicio de este trabajo, si cabe cuestionar la neta divergencia cualitativa presente en el modo en que se consideran intereses de igual peso en función de si son humanos o no humanos, las implicaciones que esto tendrá serán notables en dos ámbitos de investigación: el biomédico y el bioético. Habremos de poner en tela de juicio muchas de las actitudes comúnmente asumidas, de manera a menudo acrítica. En lo que toca al primero de los ámbitos citados, el biomédico, el uso de animales no humanos como herramientas de investigación deberá ser sometido a una revisión en profundidad. Y a su vez, en lo que respecta a la bioética, se habrá de llevar adelante un cuestionamiento similar en lo que respecta a la atención prestada al tema. Esta deberá aumentar notablemente, para hacer justicia a la relevancia que el problema tiene.

Todo esto se vio reflejado, en el marco de una apelación a la imparcialidad en ética, en la formulación que realizamos, al llegar a tal punto, de la tesis de la presente investigación. Esta decía así:

> *La actual divergencia entre el modo en que son considerados los animales no humanos y los humanos en el campo de la bioética descansa en un prejuicio especista. Debe ser, pues, dejada de lado. Como consecuencia, la práctica de la bioética debe pasar a adoptar un enfoque que evalúe los distintos conflictos morales que surjan en su ámbito en base a una ponderación ecuánime del peso de todos los intereses implicados, independientemente de la especie de la que formen parte sus poseedores.*

La investigación que se desarrolló en los capítulos que siguen a esta introducción inicial tuvo como objeto presentar las razones por las que el juicio contenido en esta tesis puede ser aceptado o rechazado.

ii) Clarificación conceptual

Una vez expuesto el marco problemático de la investigación, fue preciso pasar a realizar las clarificaciones de tipo conceptual necesarias para poder desarrollarla. Tal fue la tarea que se llevó a término en el capítulo 2. Este tuvo como eje central la indagación de la definición más adecuada para el término "especismo". Comprobamos que ello no resulta una tarea sencilla, pues existen varios modos de entender el sentido que un término así puede tener. Ahora bien, pudimos ver que las diferencias entre estos vienen dadas básicamente en función del tipo de distinción de especie que se toma como referencia a la hora de hablar de especismo. De este modo, vimos que para poder examinar adecuadamente las distintas definiciones de especismo resulta preciso dar cuenta de una labor previa. Es necesario repasar los distintos modos en los que cabe defender la consideración desfavorable de quienes no pertenecen a una cierta especie. Al adentrarnos en tal tarea pudimos comprobar que era procedente, en primer lugar, separar las posiciones puramente definicionales de aquellas que apelan a una argumentación razonada. En segundo lugar, vimos que era preciso diferenciar, entre estas últimas, aquellas que defienden una diferenciación de especie en términos absolutos y aquellas que lo hacen únicamente en un sentido relativo a la posición del agente moral. Finalmente, distinguimos, dentro de las diferenciaciones de pretensiones absolutas, entre aquellas que toman como criterio las capacidades individuales de los miembros de cada especie y aquellas que apelan a atributos ontológicos metafísicos cuya posesión no resulta susceptible de ser comprobada.

Tras presentar esta clasificación pudimos ya introducir las distintas definiciones de especismo, en función de las defensas de una distinción que podían ser tomadas como referente para ello (explorando al respecto las aportaciones

realizadas por autores y autoras como Ryder, Dunayer, Sapontzis, Bernstein, LaFollette y Shanks, Rachels o Pluhar). Y vimos que, entre las definiciones posibles, algunas toman como especista todo tipo de distinción de especie; otras, solo a aquellas de tipo definicional; otras, a todas aquellas que no apelaban a criterios individuales; y otras, finalmente, a todas aquellas carentes de justificación. Comprobamos que esta última resultaba la más adecuada. De acuerdo con ella, se definió especismo como *la discriminación de quienes no pertenecen a una cierta especie (o especies), esto es la diferenciación moral que implica su consideración desfavorable realizada conforme a un criterio moralmente injustificado.* Así, al introducir en esta definición la falta de justificación como requisito dejamos de lado distinciones entre las posibles defensas de una diferenciación de especie. Cualquiera de estas resultará especista si no se encuentra moralmente justificada. Vimos que una definición de este tipo resulta la más coherente con respecto al modo en que de manera común se entiende el significado de otros términos semejantes, como el de "racismo" o "sexismo".

Una vez que estuvimos en posesión de una definición adecuada de especismo, fue necesario clarificar otros puntos en relación a lo que se ha de entender por especismo. Primeramente, se aclaró que quienes son discriminados por el especismo no son las especies, sino los individuos miembros de estas. Asimismo, se indicó que el especismo no debe ser confundido con el reconocimiento de que animales de distintas especies tienen necesidades distintas. En tercer lugar, se apuntó que el especismo no debe ser confundido con el *antropocentrismo moral* (la idea de que nuestras obligaciones hacia los demás se describen indicando que hemos de centrarnos en la satisfacción de los intereses humanos). Pese a que la forma más común de distinción de especie es la antropocéntrica, una discriminación especista puede también darse entre miembros de especies distintas de la humana. Vimos que, de hecho, lo que nos interesa saber principalmente en esta investigación es si el antropocentrismo es una forma de especismo; esto es, si carece de justificación. Finalmente, comprobamos que el especismo no implica necesariamente una actitud de hostilidad hacia aquellos animales que no son miembros de la especie en función de la cual se establece la diferenciación

especista. Ello implica que el antropocentrismo no es sinónimo de *misotería* (utilizando el término acuñado por Mason), esto es, el odio o desaprobación hacia los animales no humanos. El uso de animales no humanos en la investigación biomédica no implica, así, que se sienta antipatía o rechazo hacia los animales, sino, simplemente, que sus intereses no son considerados plenamente. De manera similar, se indicó que el rechazo del antropocentrismo no implica necesariamente una actitud de simpatía o amor hacia los animales (aunque no la excluya).

Hechas todas estas clarificaciones, estuvimos ya en posesión de un esquema conceptual y una terminología apropiados para poder emprender el análisis de la cuestión presentada en la introducción.

iii) Evaluación de la posibilidad de justificación del antropocentrismo

Sobre la base establecida en el anterior apartado, en el capítulo 3 se abordó la cuestión de si las defensas del antropocentrismo pueden justificar este. Con tal fin, hubimos de examinar cada una de ellas, diferenciándolas en función del criterio en el que se basan. Los resultados a los que se llegó en cada caso fueron los siguientes:

a) En primer lugar, pudimos ver que *una posición meramente definicional* (como la que vimos que pretenden mantener autoras y autores como Diamond o Posner) puede ser rápidamente rechazada. El propio hecho de que una postura de este tipo no sea defendida mediante argumento alguno muestra que no puede resultar convincente a no ser que ya sea asumida de partida. Sin embargo, ello no es el caso, pues el antropocentrismo no es asumido de manera unánime (dado que, como se ha visto a lo largo de esta investigación, hay quien lo cuestiona).

b) En lo que toca a las *defensas razonadas del antropocentrismo*, vimos que estas han de ser examinadas de distinto modo dependiendo de si la satisfacción de los criterios en los que se basan es susceptible de corroboración o no. Lo primero ocurre en el caso de aquellas posiciones que apelan a las *capacidades individuales*

(como han sostenido Descartes, Carruthers, Scruton, Frey, Leahy o Ferry entre otros) o a *criterios relacionales* (mantenidos por pensadores y pensadoras como Spinoza, Midgley, Callicott, Wenz, Petrinovich, Goldman o Williams). Lo segundo, en el de aquellas que descansan en *ideas metafísicas no verificables* (entre cuyos defensores cabe contar a Aristóteles, Ballesteros, Reichmann o Harrison).

Como se apuntó en su momento, las posiciones del primer tipo deben apuntar un criterio válido para poder cumplir su objetivo de defender justificadamente el antropocentrismo. Para que ello sea así, tal criterio debe cumplir, a su vez, dos condiciones: i) ser satisfecho por todos los seres humanos y solo por ellos; y ii) ser moralmente relevante. Vimos, sin embargo, que hay dos argumentos que cuestionan el que tales condiciones puedan ser cumplidas. Uno de ellos nos recordó la superposición de especies con respecto al cumplimiento de ciertos criterios, el otro, lo que se deriva de tomarse en serio la relevancia a la hora de tomar nuestras decisiones morales.

El argumento de la superposición de especies nos hizo tener en cuenta que hay seres humanos que no pueden satisfacer los criterios que han sido presentados para distinguir a los humanos de los demás animales. Ello ocurre tanto en el caso de aquellos que apelan a las capacidades individuales como en el de los que se refieren a relaciones. La conclusión que se deriva de ello es que si aceptamos la relevancia de estos criterios, se justificará el que un gran número de seres humanos sean excluidos en un sentido moral. Si, por el contrario, negamos que estos resulten relevantes, careceremos de un criterio para poder excluir a los animales no humanos. En ambos casos, dejaremos de poder justificar una posición que establezca una diferenciación moral entre los seres humanos y los demás animales. Analizamos las distintas respuestas que han sido presentadas a este argumento (por autores como Engelhardt, Dworkin, Rawls o Narveson) intentando negar su relevancia para la cuestión, y pudimos comprobar que carecían de éxito. Algunas de ellas niegan que haya realmente diferencias entre humanos en relación a los criterios indicados (capacidades o relaciones), lo cual significa partir de una premisa falsa. Otras intentan introducir alguna suerte de provisión extra que pueda

garantizar que todos los seres humanos sean considerados (afirmando, por ejemplo, que tenemos el deber de comportarnos de manera benevolente con todos los seres humanos). Estas respuestas son incapaces de trazar una distinción entre humanos y no humanos: no se da ninguna justificación de por qué los primeros, pero no los segundos, han de recibir tal trato benevolente. Su argumentación es, pues, circular.

En lo que refiere al argumento de la relevancia, vimos que este nos permite dilucidar qué es lo que tendríamos que tener en cuenta en aquellas decisiones que podemos denominar morales para que podamos decir que se encuentran justificadas. Vimos que el modo en que este argumento procede es simple: apuntando que para cualquier cuestión en la que proceda establecer una diferencia hay circunstancias que resultan relevantes y otras que no lo son. De acuerdo con esto, el argumento nos emplaza a indagar qué circunstancias resultan relevantes en aquellas decisiones que nos interesan en esta investigación. Si aceptamos el postulado de la relevancia, habremos de asumir que lo que torna una distinción justificable es el hecho de que venga determinada por un criterio relevante de cara a los efectos que se derivarán de ella. Siendo esto así, se desprende que en aquellas decisiones en las que lo que está en cuestión es si alguien podrá sufrir un daño o disfrutar de un beneficio, será la posibilidad de sufrir daños o beneficios lo que cuente. Así, una diferenciación justificada no podrá ser establecida sobre la base de características que no determinen la posibilidad de sufrir o disfrutar. Ahora bien, los criterios blandidos en defensa del especismo no satisfacen tal condición. El hecho de poseer ciertas capacidades intelectuales, lingüísticas o de otro tipo puede ser la causa de que podamos recibir cierto tipo de beneficios o perjuicios. Sin embargo, su posesión no puede ser algo que establezca que podamos ser beneficiados o dañados en un sentido absoluto. Cabe concebir que un ser que carezca de estas capacidades pueda sufrir un beneficio o un perjuicio en otro sentido distinto. Y lo mismo ocurre en el caso de los criterios relacionales. Por lo tanto, su satisfacción no puede ser un requisito de cumplimiento indispensable para que los intereses de un ser sean tenidos en cuenta, si aceptamos la premisa de la relevancia antes postulada.

Comprobamos, sin embargo, que había un criterio que sí parece relevante a la luz de lo que el argumento indica. Este no es otro que la capacidad de tener experiencias negativas y positivas. La posesión de esta sí es una condición de cumplimiento obligado para poder recibir perjuicios o beneficios. En consecuencia, hubimos de concluir que tal criterio sí viene a satisfacer el requisito de relevancia, debiendo ser visto como un requisito tanto necesario como suficiente para ser moralmente considerable. De esta forma, se apuntó que si esta fuese una capacidad poseída por todos los humanos y por ningún otro animal estaríamos efectivamente ante una defensa perfectamente justificada del antropocentrismo. Sin embargo, vimos que este no era el caso (recordemos la superposición de especies). En primer lugar, hay algunos humanos que no poseen esta facultad. En segundo lugar, un gran número de animales no humanos sí la tienen. Esta idea ha sido rechazada en distintos momentos a lo largo de la historia, y se ha acusado a quienes atribuyen estados mentales a los animales no humanos de incurrir en un ejercicio de antropomorfismo, al atribuir a los animales no humanos características humanas. Pero vimos, de la mano de autores como Rollin, que tal acusación puede ser desestimada. Pudimos comprobar que hay un fuerte argumento acumulativo basado en la conducta, la lógica evolutiva y, particularmente, la fisiología, para concluir que los animales no humanos tienen de hecho la capacidad de tener experiencias positivas y negativas. De este modo, la acusación de antropomorfismo puede ser vista ella misma como antropomórfica, en la medida en que descansa en la asunción de que todas las expresiones de sufrimiento y bienestar han de ser como las de los humanos.

La conclusión que se hubo de derivar de todo ello es que ninguna de las defensas del especismo que esgrimen criterios cuyo cumplimiento sea comprobable resulta válida. No solo carecen de justificación, sino que ni siquiera pueden realmente trazar una línea que distinga a los humanos de los demás animales.

Ante esto, la última posibilidad para que el antropocentrismo pudiese estar justificado radicaba en las defensas del antropocentrismo que apelan a criterios no susceptibles de comprobación. Estas descansan en la idea de que los seres humanos disfrutan de un estatuto metafísico particular que los torna ontológicamente

superiores. Ahora bien, comprobamos que estas posiciones adolecen de dos problemas muy serios.

En primer lugar, por definición, la presencia de atributos como los invocados por las posiciones de este tipo no puede ser encontrada en ninguna parte. No puede ser identificada con ninguna capacidad individual (de lo contrario, habría humanos que carecerían de ellas). Las evidencias disponibles indican, de hecho, que no existe una propiedad de este tipo, que no resulta identificable con ninguna capacidad concreta cuya posesión sea comprobable. Las defensas de este tipo no pueden sostenerse, pues, de modo racional.

En segundo lugar, no hay consenso acerca de la clase de solución que debería ser dada a esta cuestión, tanto cuando el argumento metafísico es planteado sobre la base de principios puramente filosóficos como cuando descansa en creencias religiosas. Y en este segundo caso la falta de acuerdo está presente no ya entre diferentes religiones, sino incluso entre quienes por lo demás comparten un mismo credo. En el caso de las grandes religiones abrahámicas, por ejemplo, a pesar de que lo que cabe denominar como la ortodoxia ha mantenido posiciones favorables al uso de animales no humanos, vimos que no ha faltado quien defienda lo contrario (como Linzey o Fuchs). Esto termina de socavar la plausibilidad que una posición de este tipo podría conservar (y supone, por otra parte, que quienes no acepten el antropocentrismo no tienen que negar sus creencias metafísicas y religiosas para poder hacerlo de modo consistente).

De manera que, al llegar a este punto, tuvimos que concluir que ninguna de las defensas del antropocentrismo puede sostenerse. En consecuencia, solo cabe indicar que esta posición carece de justificación, y constituye así una forma de especismo. Lo que se derivaría de aquí vendría a ser lo que se indicó en la tesis presentada en el capítulo introductorio. Ahora bien, vimos que resultaría prematuro terminar aquí el desarrollo de esta investigación. Como se apuntó inicialmente, cabría todavía plantear todavía una serie de cuestiones que podrían variar el sentido de la conclusión final que se adopte. De estas se dio cuenta en los capítulos siguientes.

iv) La cuestión de la "intensidad" de las discriminaciones: combinando criterios

Como se indicó al inicio del capítulo 4, se asume a menudo que la privación total de consideración a los animales no humanos resulta injustificable, pero no así una diferenciación moral entre los seres humanos y los demás animales que no implique el no tener en cuenta en absoluto a estos últimos. De ser esto así, nuestra anterior conclusión debería ser matizada. El especismo antropocéntrico sería condenable únicamente si negase por completo que los intereses de los animales no humanos fuesen tenidos en cuenta.

La asunción subyacente a esta posición es que cabría establecer una graduación entre las distintas discriminaciones especistas. Cabría así defender puntos de vista especistas con diferente intensidad, de manera que la privación de consideración de quienes sufriesen una discriminación especista sería mayor o menor según el caso. De acuerdo con esto, habría diferentes tipos de especismo en función del grado de fuerza con el que este operase. Así, autores como Rachels o VanDeVeer han distinguido entre formas de especismo de corte "moderado" y versiones de este de carácter "radical" o "extremo".

Pudimos comprobar que esta interpretación de la cuestión no resulta, sin embargo, apropiada. Lo que define las diferencias que se pueden encontrar entre estas posiciones no es la clase de discriminación que se traza (pues esta es la misma: una en función de la especie). Es, por el contrario, el hecho de que este sea combinado con otros criterios o sea esgrimido en solitario como único criterio para la consideración moral. Así, vimos que las posturas que cabe distinguir en este punto son, más bien, las siguientes:

a) *Posiciones especistas no combinadas*. Estas serían aquellas en las que el único criterio que se reconoce como moralmente relevante es aquel sobre el que se levanta la discriminación especista. Lo que esto significa es que solo son tenidos en cuenta los intereses de quienes pertenecen a la especie favorecida por tal discriminación. Como dijimos, aquellas posiciones que indican que tenemos

únicamente deberes indirectos hacia los animales no humanos (como defenderán Kant o Wilson) caerán dentro de este grupo.

b) *Posiciones que combinan el especismo con otros criterios*. Estas serían todas aquellas en las que el criterio especista es asumido junto a otros principios. En realidad, como señalamos, esta es la perspectiva que se adopta en la mayoría de los casos. La consecuencia de esto es que los intereses de quienes no son miembros de una determinada especie son tenidos en cuenta solo parcialmente. Se continúa discriminando a estos individuos, aunque no sean sometidos a una privación total de consideración (esta posición es la que han adoptado casi todos aquellos y aquellas que asumen posturas especistas). El enfoque adoptado es uno de tipo pluralista que puede combinar, por ejemplo, el especismo con un criterio basado en la capacidad de sufrir y disfrutar.

Para que una posición de este tipo estuviese justificada, tendría que ser posible que un criterio para la consideración moral de un individuo pudiese pasar de no estar justificado a estarlo por el mero hecho de ser combinado con otro. Ello implicaría que la justificación de un criterio de este tipo podría variar por motivos externos a su propia lógica (en este caso, en función de criterios distintos). Pero este no puede ser el caso. El que un criterio sea combinado con otro no lo torna justificable (y cabe recordar que, de lo contrario, cualquier criterio podría tornarse aceptable, y no solo el especista).

En definitiva: la intensidad con la que una distinción se traza no constituye un factor que determine que una posición pueda ser aceptable o no, en la medida en que no implica el abandono de una posición especista, sino su mantenimiento meramente combinado con otras posiciones.

v) Análisis de la cuestión de la muerte

En el capítulo 5 pasamos a considerar, ya no posiciones de carácter general, sino un problema concreto al que estas se enfrentan: el del valor de la vida y el interés en no morir. Se emprendió el examen de esta cuestión debido a que se argumenta en ocasiones que los animales no humanos tienen únicamente un interés en no sufrir daños mientras viven, pero no en que no se les prive de su vida como tal. De acuerdo con esto, la muerte no vendría a suponer un daño para ellos. Ahora bien, si ello fuese así, matar animales no humanos de un modo indoloro sería aceptable incluso aunque no adoptásemos un punto de vista antropocéntrico. Ello implicaría que el abandono de un punto de vista especista tendría consecuencias más reducidas de lo que anteriormente se ha sugerido en lo que toca a la revisión de la práctica biomédica y el trato de la cuestión en el ámbito de la bioética. El motivo es que solo el hecho de causar sufrimiento o disminuir el bienestar de los animales utilizados con tal fin podría resultar cuestionable. A pesar de que la inmensa mayoría de los experimentos con animales que tienen lugar suponen un sufrimiento para estos, la posibilidad de que ello no sea así nos lleva a considerar la cuestión.

Con el fin de constatar si este punto de vista resulta acertado fue necesario examinar los motivos por los que la muerte puede constituir un daño. Por esta razón se sometieron a examen los argumentos al respecto presentados tanto en la antigüedad como en el pensamiento contemporáneo (desde las aportaciones de Epicuro, Lucrecio o Cicerón a las de teóricos actuales como Nagel, Feldman, Kamm, McMahan, Feinberg o Parfit). El punto de partida tomado fue la posición, asumida por Epicuro, de que la muerte no puede constituir un daño, debido a que no podemos experimentarla. Vimos que puede rebatirse esta idea indicando que la muerte en un cierto momento *t* supone un mal *si* la vida de quien muere habría sido mejor de no haber muerto en tal momento *t*. Esto implica un enfoque de tipo comparativo, en el que asumimos que la vida total del individuo sería mejor de continuar existiendo. Ahora bien, esto viene a ser una suposición que podemos hacer en función de nuestras expectativas, puesto que nunca podemos saber realmente si la vida de alguien que muere en el momento *t* habría merecido la pena

ser vivida. La muerte podría haber constituido un beneficio para quien muere si en su vida solo le esperaba padecer sufrimiento. Mediante un razonamiento de tipo inductivo asumimos que normalmente lo contrario será el caso, a partir de la experiencia de nuestra vida pasada, si consideramos que esta ha merecido la pena el ser vivida.

Hay una serie de objeciones que cabe plantear a una conclusión de este tipo. Si no consideramos un daño nuestra no existencia pasada (antes de nacer), ¿por qué ha de serlo la que nos sobrevendrá en el futuro? Si la muerte es un daño, ¿cuándo ocurre este? ¿No implica la asunción de que la muerte es un daño la idea, ciertamente problemática, de que podemos también sufrir daños tras la muerte? Hemos visto que hay distintos argumentos que llevan a descartar estas objeciones. Hay motivos prudenciales para tener una actitud dirigida hacia el futuro, que implica que nos preocupemos de lo que ocurra en tiempos venideros con una atención que no prestamos a lo ocurrido en el pasado. Asimismo, podemos decir que el evento que causa el mal que la muerte ocasiona ocurre en el momento en que un individuo muere, aunque la privación que este sufre continúa con posterioridad, y que el valor de verdad de la proposición "la muerte en el momento *t* supone un daño para el individuo *i*" no varía en función del punto temporal en el que nos encontremos. Finalmente, la posibilidad de sufrir daños *post mortem* es cuestionable, pero de ello no se colige que la muerte no pueda ser un daño. La conclusión a la que se ha llegado, pues, es que hay motivos para sospechar que la muerte será algo negativo para quien muera en función de las posibles vivencias que tendría de no morir. En consecuencia, encontramos que es la calidad de una vida para quien la vive lo que determina que su fin pueda ser algo malo para ella. Dado esto, parece que para que la muerte nos dañe es suficiente con estar en situación de vivir una vida que merece la pena ser vivida. Esto significa que la muerte es un mal para todos aquellos seres que pueden experimentar bienestar, lo que rebate la idea de que los animales no humanos no pueden ser afectados por ella.

Para revisar si esta conclusión resulta adecuada, se efectuó un análisis de las posiciones de dos autores que han defendido posiciones opuestas a esta: Cigman y

Singer. Cigman ha defendido que los animales no humanos no pueden tener un interés en vivir porque para ello es preciso tener un concepto de la muerte. Este argumento confunde la experiencia del padecimiento de algo negativo que un daño determinado nos puede ocasionar con la consciencia del hecho de que tal daño ha tenido lugar. Sin embargo, vimos que el hecho de que podamos sufrir daños de los que no somos conscientes (como ocurre, por ejemplo, si alguien nos priva de un beneficio sin que seamos conscientes de ello) refuta esta idea. A su vez, Singer ha afirmado que para que la muerte nos dañe se necesita ser autoconsciente. Ha defendido que en el caso de los seres conscientes pero no autoconscientes el daño que la muerte puede causar es susceptible de ser compensado trayendo a la vida a otro ser que disfrute como lo haría el que muere. Vimos que este argumento resulta cuestionable. El mal que constituye la muerte no parece ser eliminado provocando un bien equivalente. Asimismo, no hay una base firme para aceptar la reemplazabilidad de las vidas solo en el caso de seres meramente conscientes y no cuando seres autoconscientes se encuentran implicados. De este modo, concluimos que se confirmaba la idea anteriormente apuntada: la capacidad de disfrutar es un requisito suficiente para que la muerte resulte un daño. Y este no se ve anulado por futuros beneficios a otros seres.

Podría ser el caso, sin embargo, que el interés en vivir de los animales no humanos, aunque valioso, debiese ser dejado de lado cuando chocase con intereses similares poseídos por seres humanos. Se consideró si esto podría constituir una justificación para la experimentación con animales no humanos, pues estaríamos ante el choque entre intereses disimilares. Ello podría ser así de acuerdo con un enfoque consecuencialista, pero difícilmente si adoptásemos un enfoque deontológico o uno centrado en la virtud. Y vimos que, en realidad, la experimentación con animales prácticamente nunca se adecua al modelo de los conflictos entre vidas. Con todo, el problema tenía la importancia suficiente como para dar cuenta de él: dada la posibilidad de que conflictos interespecíficos de este tipo tuviesen lugar, se entendió que resultaba preciso despejar todas las posibles dudas que en torno a este problema pudiesen quedar.

Para analizar esta cuestión fue preciso examinar cuáles son las posiciones susceptibles de ser mantenidas al enfrentarnos a casos de conflictos entre vidas. En otras palabras: cuando las vidas de varios individuos se encuentran en riesgo y hemos de decidir a quien salvar. Vimos que en situaciones como estas hay varios criterios que pueden ser tenidos en cuenta (contrastándose aquí posiciones como las de Cavalieri o Taurek). Podemos mantener una perspectiva comparativa o no comparativa, tanto a nivel supraindividual como individual:

A nivel supraindividual, la perspectiva comparativa puede considerar dos factores: el número de implicados y los efectos futuros que el rescate de cada uno de ellos implicaría. A su vez, una perspectiva no comparativa rechazaría que tales consideraciones deban determinar una decisión de este tipo.

A nivel individual, la perspectiva no comparativa defenderá que, o bien el valor de diferentes vidas es incomparable, o bien debemos compararlo en los casos de conflictos entre vidas. Desde un punto de vista comparativo este no es el caso: las comparaciones entre distintas vidas resultan posibles, y deben de hecho ser llevadas a cabo con el fin de alcanzar el mejor resultado posible. De cara a esto pueden ser tenidos en cuenta varios criterios, tales como la calidad de vida, la longitud de la vida y la unidad psicológica. Otros principios podrían ser también aplicados, como ocurriría en el caso del mérito o la compensación a quienes hasta el momento hayan tenido una vida peor.

Una vez repasados estos criterios, pasamos a dar cuenta de dos posiciones que, pese a defender el derecho a la vida de los animales no humanos, sostienen planteamientos que llevan a su minusvaloración en casos de conflicto entre vidas: las de Regan y Rowlands. Comprobamos que sus soluciones eran cuestionables. El motivo se derivaría del análisis anterior de los criterios a tener en cuenta en tales situaciones. Al tratar esta cuestión encontramos que la pertenencia a la especie no es en sí misma un criterio relevante para llevar efectuar tales comparaciones. Asimismo, parece que tanto si aceptamos una perspectiva no comparativa como si nos decantamos por una comparativa, la opción que mantengamos debe ser sostenida consistentemente al margen de quiénes sean los individuos implicados en cada caso de conflicto. Si no encontramos aceptable una perspectiva comparativa

cuando solo hay humanos implicados, no hay razón para admitirla cuando también hay no humanos involucrados, y viceversa. Las consecuencias que esto tiene con respecto a la cuestión que estamos tratando son manifiestas. Los mismos criterios que se utilicen para justificar la experimentación con animales no humanos podrán ser esgrimidos cuando haya humanos implicados. Y, a su vez, los argumentos para censurar esto último condicionarán el que los no humanos puedan serlo.

vi) Alternativas no antropocéntricas a la capacidad de sufrir y disfrutar

En el capítulo 6 nos enfrentamos a otra objeción que cabe presentar a la conclusión provisional a la que llegamos en el tercer capítulo. Esta será de signo muy distinto a las anteriores, pues parece que no buscará, al menos en principio, presentar razones a favor del antropocentrismo. Una vez conocidos los motivos por los que este resulta difícilmente aceptable, puede todavía surgir otra cuestión. Quizás la alternativa a este no haya de coincidir con la que se presentó arriba. Tal vez otros criterios distintos de la capacidad de sufrir y disfrutar podrían ser relevantes a la hora de que un ser haya de ser tenido en cuenta. Si este fuese el caso, entonces la revisión en los ámbitos biomédico y bioético habría de ser ciertamente distinta a la propuesta anteriormente en esta investigación, pudiendo llegar a adquirir un carácter muchísimo más profundo. Dado esto, fue preciso revisar de qué posiciones posibles disponemos y los argumentos a favor de cada una de ellas. Vimos que, entre estas, cabía destacar básicamente dos: a) el biocentrismo, que mantiene que los entes a tener en cuenta no son los seres sintientes, sino los seres vivos; y b) el ecocentrismo, que afirma que los entes a tener en cuenta no son los individuos (sean estos humanos, animales con la capacidad de sufrir y disfrutar o seres vivos) sino los ecosistemas.

Repasamos estas posiciones analizando su defensa por parte de autores como Taylor, Varner, Schweitzer, Leopold o Callicott. Y pudimos comprobar que resultan ciertamente objetables. El motivo es que tanto la concepción del valor en

la que descansan como las consecuencias que se derivan de su aceptación resultan muy difíciles de aceptar.

Para comenzar con lo relativo a la concepción del valor, observamos en primer lugar que quienes defienden el biocentrismo afirman que los seres vivos (caracterizados, por ejemplo, como "centros teleológicos de vida" o entidades autopoiéticas) tienen una vida que puede ir peor o mejor. En función de esto, cabría decir que poseerían un "valor inherente" o un "bien propio". Sin embargo, parece que el mero hecho de vivir no es en sí mismo algo valioso (como se comprobó en el capítulo anterior). No encontramos que ello nos resulte positivo si no tenemos posibilidad alguna de disfrute y, así, en situaciones en las que un organismo se encuentra vivo pero irreversiblemente inconsciente, consideramos que no tiene sentido mantenerlo artificialmente con vida.

Tampoco el ecocentrismo parece esgrimir un criterio convincente a la hora de considerar qué es valioso y qué no. Pudimos comprobar en su momento que las defensas de esta posición resultan endebles. La mera asunción de que los ecosistemas son valiosos por sí mismos no resulta convincente, ni aunque se defienda afirmando que esa es una idea que comúnmente sostenemos al respecto (lo cual no es, por otra parte, cierto). Tampoco resulta convincente la alusión a criterios coincidentes con los manejados en el caso del biocentrismo, como el basado en la autopoiesis. Por otra parte, vimos que en ocasiones se aduce en su defensa que sin los ecosistemas los individuos no podrían sobrevivir. Pero tal afirmación, como se indicó, no constituye en realidad ningún argumento real a favor del ecocentrismo, pues no hace sino reafirmar la importancia de los individuos. De hecho, parece que solo estos pueden resultar realmente dañados o perjudicados en un sentido moralmente relevante. En ocasiones podemos, tal vez, decir que un ecosistema se ve dañado o perjudicado. Sin embargo, como pudimos comprobar, esto solo puede afirmarse en un sentido distinto del experiencial, dado que los ecosistemas como tales no son entes que puedan sufrir y disfrutar (de manera que, en casos así, encontramos que no hay realmente alguien que reciba un beneficio o un perjuicio si ello ocurre, a excepción de los individuos que puedan ser afectados de manera indirecta).

Por otra parte, en lo tocante a las consecuencias que se derivan de estas posiciones, tanto el biocentrismo como el ecocentrismo resultan seriamente objetables. En el caso del biocentrismo, pudimos comprobar que este, como tal, si no es combinado con otros principios no puede distinguir entre el valor de la vida de un ser consciente y el de un microorganismo, como una bacteria. Las consecuencias prácticas a derivar de esto son muy serias. Asimismo, se indicó que de acuerdo con esta posición nuestra vida deja de pertenecernos, siendo el suicidio una forma de asesinato. Ambas posiciones son difícilmente aceptables. Así, no resulta extraño que quienes afirman defender esta posición terminen normalmente echándose atrás cuando las consecuencias del principio biocéntrico se ponen de manifiesto. De hecho, la posición que estos vienen a adoptar por lo común viene a ser una combinación de biocentrismo con antropocentrismo, en la que el primero se encuentra subordinado a este último. Y algo semejante ocurre en el caso del ecocentrismo. Como también pudimos comprobar, de este se derivan consecuencias que serán igualmente difíciles de asumir. De acuerdo con esta posición, lo importante son las comunidades, y no los individuos que forman parte de ellas. Estos pueden ser considerados de modo puramente instrumental. Ello implica que, en caso de conflicto, si el bien de la comunidad lo requiere, sus miembros sean “sacrificados”, incluso en grandes números si ello es preciso. Una posición como esta resulta también difícil de aprobar. Y no es así extraño que los supuestos defensores del ecocentrismo terminen igualmente modificando su posición conforme a un movimiento bastante similar al que los biocentristas ejecutan. Mantendrán un enfoque ecocéntrico solo cuando la satisfacción de intereses humanos no se encuentre en peligro como resultado de ello. Su posición será también una combinación, en este caso de antropocentrismo y ecocentrismo, en la que el primero tendrá, de nuevo, prioridad.

De acuerdo con todo esto, tuvimos que concluir que ninguna de estas dos posiciones puede constituir una alternativa aceptable al criterio defendido en capítulos anteriores.

Pudimos también comprobar, por otra parte, que otras perspectivas dentro de la ética ambiental adoptan una posición antropocéntrica semejante. Teóricos como

Hargrove, Norton o Dobson así lo hacen. A este respecto, la llamada ecología profunda ha sido presentada comúnmente como una alternativa al antropocentrismo. Pero esta idea resulta equivocada. Pudimos constatar que el error en este punto se debía, en parte, a una confusión lingüística, pues el término "antropocentrismo" es a menudo utilizado por los éticos ambientales con un sentido diferente al que hemos indicado en esta investigación (por ejemplo, para indicar que las entidades no humanas están dotadas de valor, o que no es preciso que exista un agente humano para reconocer este). De hecho, los defensores más prominentes de la llamada ecología profunda (Arne Næss, George Sessions, Bill Devall or Warwick Fox) han aceptado el especismo antropocéntrico sin cuestionarlo. Asimismo, otras propuestas, tales como la "ecología social" han defendido de manera más explícita que son los intereses humanos los que centran su interés.

Complementando los apuntes anteriores, en este capítulo se dio cuenta finalmente de la cuestión de la conservación del medio ambiente y las especies. En lo que toca al entorno natural, comprobamos que la consideración de los intereses de los animales no humanos que viven en él tiene consecuencias muy diferentes de las de los posicionamientos bio, eco o antropocéntricos. En lo relativo a las especies, como se clarificó en el capítulo 2, el especismo no discrimina a estas, sino a individuos. En este punto repasamos qué otros criterios podría haber que justificasen los esfuerzos por conservar las especies, y comprobamos que los intereses en juego al respecto resultaban ser mayormente antropocéntricos. En fin, encontramos que la prescripción de la conservación de los ecosistemas o las especies no es una consecuencia del rechazo de las posiciones especistas.

En definitiva, a la luz de lo repasado a lo largo de este capítulo, tuvimos que confirmar que no hay realmente un criterio alternativo al constituido por la capacidad de tener experiencias positivas y negativas que resulte convincente.

vii) Lo que cada teoría ética normativa tiene que decir sobre la cuestión

Finalmente, en el capítulo 7 se efectuó un repaso de lo que con respecto a la cuestión cabría indicar desde diferentes posiciones teóricas en ética. El motivo por el que se emprendió este análisis no resulta difícil de adivinar. Podría tal vez pensarse que las conclusiones a las que habíamos llegado serían aceptables desde ciertas perspectivas normativas, pero no desde otras. Ello supondría, en otras palabras, entender que la adopción de un punto de vista no antropocéntrico implica la adopción de alguna teoría ética particular. Para comprobar si este es el caso, se procedió al análisis referido, tomando para ello las teorías éticas más en boga en la filosofía moral actual. Lo que se indicó con respecto a cada una de ellas fue lo siguiente:

a) *Utilitarismo.* Tanto en su formulación clásica de corte experiencialista como en la centrada en las preferencias, para la teoría utilitarista el no considerar de manera igualitaria los intereses de los animales no humanos no puede resultar aceptable. El motivo es que, de este modo, se incumple la prescripción que define a esta teoría: la maximización de la utilidad total. Como afirman explícitamente autores como Mill, Sidgwick y Singer, una posición que no tenga en cuenta cada interés en función únicamente del peso que este tenga, independientemente de quién sea su poseedor, no puede ser llamada utilitarista. Todo esto es margen de la consideración posterior que cada uno de estos autores pueda llevar a cabo sobre cuál es efectivamente el peso relativo de los intereses de los individuos humanos y no humanos. Esta es una cuestión, en cualquier caso, distinta de la del marco normativo a adoptar, y cuya solución no está implicada ni implica posición alguna en lo relativo a este.

b) Ética de los derechos. Otros teóricos y teóricas han presentado argumentos contra el especismo desde una posición centrada en los derechos. Se analizó la que ha alcanzado un mayor eco entre estas, la presentada por Regan. Vimos que este defiende que todos los seres dotados de valor inherente han de ser respetados como poseedores de derechos. Tal valor sería poseído por los que denominará sujetos de una vida, aquellos que pueden tener un bienestar experiencial, de manera que su

vida puede ir mejor o peor para ellos. Una vez estudiada la posición de Regan examinamos la de otras autoras y autores, como Ryder, Fox, Franklin, Korsgaard y Pluhar. Y a continuación, pasamos a analizar las objeciones que comúnmente se plantean a la idea de que los animales no humanos puedan tener derechos morales (dejando de lado aquellas dirigidas al lenguaje de los derechos como tal, así como la cuestión de la relación entre derechos morales y legales). Vimos, de esta forma, que la posesión de derechos no constituye una cuestión de todo o nada (esto es, distintos sujetos pueden tal vez poseer distintos derechos en función de sus necesidades). Asimismo, comprobamos que no es preciso tener la capacidad de reclamar un derecho para poseerlo. Descartamos también la objeción de que los derechos animales no podrían ser defendidos. E igualmente rechazamos como inválida la idea de que los animales no humanos no pueden poseer derechos por no tener posesiones de tipo alguno, así como la de que la posesión de derechos no depende del hecho de tener intereses. Finalmente, tuvimos también que desechar (de acuerdo con lo indicado en el capítulo 4) la oposición a la posesión de derechos por los animales basada en posiciones especistas combinadas.

c) Contractualismo. A continuación, se examinó lo que cabría decir sobre la cuestión de adoptarse una posición que cabría encuadrar dentro del anterior punto, pero que por el gran eco que ha alcanzado y por lo específico de su planteamiento se optó aquí por tratar aparte: el contractualismo. Comenzamos para ello dando cuenta del punto de vista adoptado por Carruthers. Este se ha opuesto a que los animales no humanos puedan ser tenidos en cuenta, sobre la base de una concepción contractualista de la moral de acuerdo con la cual solo habrían de ser considerados los agentes racionales. Hemos visto que una posición así se encuentra abierta a serias objeciones que hacen de ella una alternativa muy poco atrayente. En contraste con esto, comprobamos que Rowlands ha mostrado de qué manera podemos llegar a una conclusión muy diferente mediante la adopción de un enfoque rawlsiano consistente. Su argumento procede como sigue: si todos los atributos inmerecidos deben ser escondidos bajo el velo de ignorancia, circunstancias como la pertenencia a la especie y las capacidades intelectuales han

de ser también mantenidas ocultas en la posición original. Siendo esto así, en tal situación imparcial dejaríamos de admitir una posición que discriminase a alguien sobre tal base. El antropocentrismo sería, pues, inaceptable.

d) Enfoques aristotélicos. Posteriormente, comprobamos que conclusiones similares podían ser también defendidas desde un punto de vista muy distinto, inspirado en la ética aristotélica. Teóricos como Clark, Hursthouse, Dombrowski o Nussbaum han mostrado que una ética de la virtud no tiene por qué implicar que solo los agentes racionales humanos son considerables moralmente. En ocasiones se ha asumido que desde una perspectiva de este tipo habría de deducirse una posición forzosamente antropocéntrica, debido a que la ética aristotélica se centra en el modo en que los agentes morales humanos han de actuar para tener una buena vida. Sin embargo, parece que una conclusión diferente puede y debe ser alcanzada desde tal premisa. Esto es así no solo porque no todos los humanos son agentes morales, sino también porque la propia autorrealización de estos no puede ser conseguida sino de forma virtuosa. Y, dado que los animales no humanos pueden también autorrealizarse, parece que el modo más consistente de interpretar cuál debería ser un comportamiento virtuoso tendría que ser uno en el que la autorrealización del agente fuese conseguida en armonía con la de los sujetos a su alrededor. Una vez indicado esto echamos mano del análisis efectuado por Bernard Rollin, que nos mostró que también en el caso de los animales no humanos podemos reconocer la existencia de un *télos* susceptible de realización y, en consecuencia, la posibilidad de florecer desarrollando su propia naturaleza. De modo que, en definitiva, la conducta virtuosa de los agentes morales incluiría el respeto por la realización del *télos* de los sujetos que les rodean, sean estos humanos o no.

e) Ética del cuidado. Finalmente, analizamos qué es lo que cabría indicar de la cuestión desde una ética del cuidado. Vimos que esta ha surgido a partir de distintos desarrollos dentro del feminismo, y que, en particular, ha sido asumida por una serie de autoras que han dicho estar encuadradas dentro del ecofeminismo

para defender la consideración moral de los animales (aun cuando, como vimos en el capítulo anterior, hay una oposición entre las posiciones ecologistas y las que defienden la consideración moral de los seres sintientes). Se apuntó a este respecto que no puede reconocerse un punto de vista único que quepa etiquetar con el nombre no ya de "feminismo", sino tampoco de "ecofeminismo". Se han presentado formas de analizar la cuestión de la discriminación de las mujeres, así como los posibles vínculos entre esta y la alteración del medioambiente, defendida por las ecofeministas, de modos muy diferentes y a menudo contrapuestos entre sí. Las propuestas normativas resultantes han sido, por ello, enormemente variadas, de manera que no se puede reconocer un planteamiento claramente definido con el que aproximarnos a la cuestión aquí tratada. Se indicó que, de hecho, dentro del ecofeminismo se han defendido posiciones opuestas al respecto (algunas de las cuales han asumido netamente el antropocentrismo, mientras otras han sido críticas con este). Y se plantearon, por otra parte, distintas objeciones a la hora de pensar en subordinar la cuestión del antropocentrismo a la del androcentrismo. El obstáculo fundamental para ello surge si entendemos que la alusión al cuidado implica la imposibilidad de universalizar la consideración moral, limitándola así a las entidades con las que mantenemos una relación. Sin embargo, vimos, a manos de Donovan, que es posible edificar sobre el cuidado una ética que no esté aquejada de tal problema. De tal modo se puede llegar a conclusiones semejantes a las que vimos que se desprendían de las perspectivas anteriormente presentadas.

A la vista de lo concluido en el caso de cada punto de vista normativo, pudimos comprobar que las conclusiones a las que llegamos en los capítulos anteriores no se encuentran comprometidas con una teoría ética particular, pudiendo ser asumidas desde posiciones normativas de distinto signo. El último obstáculo para su aceptación se ve así salvado.

8.2. Conclusión final

A lo largo de esta investigación se ha mostrado que la pertenencia al grupo humano no es un criterio de resolución válido en caso de conflicto entre intereses de distintos sujetos. Esto nos permite ya dar una respuesta a la cuestión planteada en la introducción, que ha guiado nuestro trabajo a lo largo de los capítulos posteriores: la clase de evaluación que se ha de llevar a cabo del uso en el ámbito de la investigación biomédica de animales no humanos y la consideración divergente que este recibe en comparación con la dada en tal campo al uso de seres humanos. Con respecto a esto, parece que estamos en condiciones de afirmar que la tesis presentada al inicio de esta investigación ha sido demostrada. Parafraseando su formulación inicial, hemos de concluir que no es justificable la radical divergencia dada en el campo de la bioética entre el modo en que actualmente se consideran intereses del mismo peso en función de si son humanos o no. Se debe a un prejuicio que cabe tildar de especista. Este ha de ser abandonado a favor de un enfoque que, dejando de lado cualquier clase de parcialismo de tipo especista, tenga en cuenta exclusivamente el peso de los intereses implicados en cada conflicto moral.

Hasta el momento, dadas las premisas antropocéntricas comúnmente aceptadas, una valoración de si resulta moralmente aceptable el daño ocasionado a los animales no humanos mediante su utilización ha sido inexistente o desvirtuado en función de racionalizaciones contrarias a los intereses de los animales no humanos. Pero una vez que tales premisas son rechazadas, la consideración de esta cuestión se debe llevar a cabo dejando de lado si quienes padecen sus consecuencias son humanos o animales de otras especies, y tomando en cuenta exclusivamente el peso de los intereses de cada parte. Las conclusiones que saquemos en el caso de seres con intereses coincidentes no pueden divergir. Si en caso de conflicto entre intereses de seres humanos e intereses de miembros de otras especies los primeros tienen un mayor peso, serán los que deban ser atendidos con prioridad. Pero no ha de ser así si ocurre a la inversa.

En términos prácticos, esto conlleva prescripciones para los ámbitos biomédico y bioético. En el primero de estos, implica la necesidad de que el uso de animales no humanos como herramientas para la investigación sea sometido a una profunda revisión. En el segundo, que esta cuestión pase a cobrar una atención palpablemente más notable que la que actualmente recibe, que, como se indicó al inicio de esta investigación, es no ya reducida, sino prácticamente nula.[1549]

Es importante apuntar aquí que una prescripción como esta no apelaría a deberes supererogatorios. Por otra parte, en lo que toca al caso concreto de la investigación con animales, las consecuencias que se siguen de lo que hemos visto hasta aquí no tendrán que ver propiamente con deberes de asistencia a los animales no humanos en una forma u otra, sino más bien con el abandono de prácticas que les infligen un daño.[1550] Con todo, en muchas otras situaciones sí tendrán que ver con dichos deberes de asistencia. Esto ocurre, por ejemplo, en el caso de los animales que padecen daños en situaciones en las que de hecho serían ayudados sin duda si fuesen humanos. En tales situaciones, la actitud procedente hacia los animales una vez rechazamos el especismo consistirá en darles ayuda.

Cabe, finalmente, hacer un apunte sobre los compromisos teóricos a los que esta conclusión nos lleva. Y es que la magnitud del cambio de actitudes que

[1549] Y no debemos perder de vista aquí los datos aportados en el primer capítulo relativos al número de animales utilizados anualmente en el ámbito de la experimentación, cifras millonarias que aclaran toda duda respecto de la magnitud de los intereses involucrados.

[1550] En este caso lo que estaría en cuestión sería, más que las acciones en positivo a favor de los y las demás, el no causarles daños. Este enfoque es el que ha considerado Colin McGinn al indicar "it is not an argument that asks us to reduce our standards of living for the sake of animals that may be suffering quite independently of our actions. We have a strict duty not to cause harm to animals unnecessarily, whereas it is merely generous of us to relieve the sufferings of remote animals" (McGinn, Colin, "Our Duties to Animals and the Poor", in Jamieson, (ed.), *Singer and His Critics*, 150-61, p. 160). Con todo, este punto de vista, de forma más general, resulta cuestionable. Si la razón para no dañar a alguien consiste en los intereses que posee, no se ve claro por qué estos no han de ser considerados cuando podemos impedir que se frustren acuando en positivo.

requiere una justa consideración de los animales no humanos seguramente llame la atención, y puede parecer que este se asienta en una filosofía radicalmente nueva y rupturista. A este respecto hay que reconocer que la idea de que los intereses de los seres de otras especies deben ser considerados de modo totalmente serio resulta, al menos en nuestro contexto, novedosa. Ahora bien, es de justicia reconocer asimismo que su defensa, si bien propone cambios notablemente profundos en la moral actualmente vigente, no implica tener que adoptar una nueva ética. Lo que hace es mostrar que la idea de que podemos o incluso debemos infravalorar los intereses de los animales no humanos entra en contradicción con ciertas convicciones que sostenemos de un modo mucho más firme (debemos recordar cómo se nos ha mostrado la contradicción entre la discriminación de los animales no humanos y la idea de que todos los seres humanos deben ser tratados de un modo igualitario). Así, lo que aquí hemos podido concluir no supone abandonar las convicciones en ética normativa que hasta el momento sosteníamos, sino ver hasta dónde llega su alcance y eliminar inconsistencias que detectamos en su seno.[1551] Ello implica la contrariedad de tener que renunciar a algunas de las ideas que sosteníamos inicialmente, lo cual no tiene que ser necesariamente algo a celebrar, pero debe ser aceptado si efectivamente buscamos guiar nuestra práctica conforme a una teoría ética consistente.

Pudimos observar en un apartado de esta investigación que Nozick argumentaba contra esta conclusión indicando que una filosofía moral que prescribiese planteamientos distintos a los presentes en la moralidad vigente corría el riesgo de no ser tomada en serio. El problema que aquí surge es que el precio a pagar para evitarlo será quedarnos con una filosofía moral que no se tome en serio a sí misma.

[1551] Se apuntó ya con anterioridad que esto no implicaba un compromiso con una teoría racionalista de la motivación.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

9

GENERAL OVERVIEW AND CONCLUSIONS*

9.1. Introduction

Nonhumans are commonly used as resources in several manners. One of the fields in which such use takes place more prominently is biomedical research. Yet bioethics is but very marginally concerned with this issue. This seems puzzling, given the extremely high number of procedures which involve the use of nonhumans.[1552] What is more: these procedures are far more common than the practices with which bioethical studies are usually concerned (such as euthanasia, abortion, human cell cloning, research on embryos, on humans, etc.) The reason for

* Most of the references included in this chapter have been already specified in previous chapters. See bibliography for details.

[1552] See the data in Commission of the European Communities, European Union, *Fourth Report from the Commission to the Council and the European Parliament on the Statistics on the number of animals used for experimental and other scientific purposes in the member states of the European Union {SEC(2005) 45}*; Home Office, United Kingdom, *Statistics of Scientific Procedures on Living Animals, Great Britain, 2005*; Animal and Plant Health Inspection Service, *Animals Used in Research, 2004.* All these documents show that the number of nonhuman animals used for research raises annually to dozens of millions both in European countries and in the United States.

such dissimilarity in the attention that these problems receive rests on the very different way in which the interests of humans and nonhumans are commonly considered nowadays.

9.1.1. Thesis

It is necessary to find out whether such different consideration is justified. If that were the case, current approaches in bioethics would be right. Otherwise, they would need to be deeply revised. The latter option is the one that has been defended in this investigation. The thesis that has been maintained in it is the one that follows:

> *The disparity between the way in which human and nonhuman animals are considered in the field of bioethics is based on a speciesist bias. Therefore, it must be abandoned. As a result of it, bioethics must adopt a different approach: one that assesses the moral conflicts that may arise within its domain by means of an equal consideration of the weight of the interests of all those who are involved, irrespectively of the species to which each individual belongs.*

9.1.2. General Outline

In order to reach this conclusion the following points have been addressed:

i) Firstly, it has been necessary to clarify what speciesism is. This implied choosing a proper definition for this term.

ii) Secondly, once that definition was found, the following task was to discover whether the anthropocentric view of nonhumans can be regarded as speciesist. Solving this problem entailed inquiring what kind of criteria for moral

consideration could be judged to be sound. The conclusion that was reached was that the ability to have positive and negative experiencies should be determinative for being morally taken into account, and that anthropocentrism was a form of speciesism.

iii) Thirdly, in order to bear out the results achieved by following the two previous steps it has been necessary to deal with other problems:

a) Is the intensity with which a moral exclusion is drawn something that may determine whether or not such an exclusion is justified?
b) Does the question of death alter the results we may reach in an investigation of this sort?
c) Are there any sound alternatives to the ability to have positive or negative experiences as a morally relevant criterion?
d) Is this a conclusion we can only reach if we depart from a very particular moral theory?

All these questions have been explored and found to have a negative answer.

The way in which these matters have been examined is explained below in more detail.

9.2. What Is Speciesism?

9.2.1. Defining Speciesism

There are several different options available in order to characterize speciesism. But it seems that a good way to define it is as *an unjustified moral*

differentiation (i.e. a discrimination) against those who are not members of a certain species.[1553]

According to this definition, a position is speciesist if it defends considering disadvantageously those that are not members of a certain species for reasons that are not morally justified.[1554] This characterization is informed by the meaning that other similar terms currently have, at least in practice. Expressions such as "racism" or "sexism" are used in such a way that they do not only refer to discriminations on the basis of skin color and physical features or sex alone. If someone claims that women, or, say, orientals, should not be considered equally by arguing that they are mentally inferior, that would be (nowadays) defined as sexism or racism. Whether this is accurate or not, it seems that it must be the reference for a proper definition of speciesism. On the other hand, it is interesting to note that this definition only depicts as speciesist those species-related moral differentiations that are unjustified. If a distinction between how members of different species are considered is justified it would not be considered speciesist according to it.

Other points to clarify concerning what is speciesism are the following ones:

i) Firstly, it is not the species, but the individuals who are members of them, that are discriminated against by speciesism (as it has been pointed out by Linzey and Johnson).[1555] There is a common confusion regarding this point. This may be due to linguistic expression (as we sometimes refer to "species" in an irreflective way when we want to mean its members). Often, however, this also shows what

[1553] The very idea of "species" is far from being an uncontroversial one. It has not been disputed here for the sake of the argument. But see Dupré, *Humans and Other Animals.*

[1554] Other possible definitions that were considered but rejected are: speciesism as i) the disadvantageous consideration of those who do not belong to a certain species, ii) the disadvantageous consideration of those who do not belong to a certain species due to reasons other than individual capacities, iii) the disadvantageous consideration of someone based on species membership alone.

[1555] Linzey, "Speciesism," p. 788; or Johnson, "Animal Liberation against the Land Ethic," p. 267.

seems to be an anthropocentric bias by virtue of which nonhuman animals usually are considered not as individuals but as mere live exemplifications of a species.

ii) Secondly, speciesism should not be confused with the acknowledgment that animals of different species have different needs (something which seems somehow obvious).[1556] There is no reason why different needs should imply different consideration in the sense of *less* consideration.

iii) Thirdly, speciesism should not be confused with *moral anthropocentrism*[1557] (the idea that the interests of human beings must take preference over those of other individuals).[1558] We want to find out whether anthropocentrism is a form of speciesism (which will be the case if it is not morally justified).[1559] If it is, then surely the most common type of speciesism will be its anthropocentric version. Nonetheless, speciesism can also occur as a discrimination favoring individuals who are members of species other than the human one.[1560] It will be speciesist if we arbitrarily decide to take into account the interests of, say, birds, and fail to do so when other animals' interests are at stake.[1561] As a matter of fact, when we analyze the various forms of moral differentiation between nonhuman beings, we can discover that, even if they are not strictly anthropocentric, they often seem to have their root in an anthropocentric attitude.[1562] The reason to consider this is not only that they include within its realm

[1556] But see Midgley, *Animals and Why They Matter*, pp. 98-99.

[1557] Ryder, *Victims of Science*, p. 5; Waldau, *The Specter of Speciesism*, p. 38.

[1558] This view should not be confused with other forms of anthropocentrism, such as the epistemic one.

[1559] By this we are assuming that the term "anthropocentrism" just refers a moral differentiation that favors humans, not necessarily an unjustified one, unlike what happens in the case of speciesism.

[1560] As pointed out in Dunayer, *Speciesism*, p. 5.

[1561] Contrast with this the view expressed in Hettinger, "The Responsible Use of Animals in Biomedical Research," p. 125.

[1562] See for instance Bekoff, "Deep Ethology, Animal Rights, and the Great Ape/Animal Project," p. 269.

those nonhuman animals whose characteristics resemble those that are commonly regarded as typically human, but also that they are based on the same criteria that are usually referred to by those who intend to justify anthropocentrism.[1563] Therefore, there are reasons to believe that such views are the result of what we can characterize as a sort of *extended anthropocentrism*.

It is also important to note that anthropocentrism does not necessarily imply an attitude of loathing of those animals that are not members of the species we have chosen as particularly significant. Therefore, it cannot be identified with what Mason has called misothery (which, in his own words, would mean "hatred and contempt for animals").[1564] The use of nonhuman animals in biomedical research does not necessarily imply hating or disliking them, but simply considering that their interests are not to be considered as humans' are (just as it could happen in the case of a stone or a machine). Similarly (as Nelson and Battaglia have defended)[1565] rejecting anthropocentrism does not necessarily imply love for nonhumans (although in practice they often come together). It may be related to feeling empathy for nonhumans, though perhaps we can also respect others without feeling empathy for them. Moreover, empathy and love are not synonyms. So love for nonhuman animals is not a requirement for rejecting discrimination against them.

Once these conceptual clarifications have been made, we can address the question of whether moral anthropocentrism can be considered a morally acceptable position or a form of speciesism.

[1563] This could be a possible criticism against some of Steven Wise's views. See Wise, *Rattling the Cage*; and *Unlocking the Cage*.

[1564] Mason, *An Unnatural Order*.

[1565] See for instance Nelson, *System of Ethics*, p. 142; or Battaglia, "Esiste un'etica per gli animali?"

9.2.2. Different Ways in Which Anthropocentrism Can Be Defended

In order to consider whether anthropocentrism is justified it is first necessary to distinguish the various ways in which it can be defended. These are the following ones:

1) Definitional anthropocentrism

Anthropocentrism is sometimes maintained without any justification of it being attempted (this is Posner's and Diamond's position).[1566] We can call this position definitional anthropocentrism, since it is based on a mere definition. It simply states that being human is morally relevant *per se*.

2) Defenses of anthropocentrism by means of reasoned argumentation

In many other cases, though, anthropocentrism is defended by means of reasons that are taken to be morally relevant. These can be very different in each case, depending on the criterion on which they are based. Such positions can be classified as follows:

2.1) Defenses of anthropocentrism that appeal to metaphysical reasons that are not open to corroboration

Some views have rested on the idea that humans' interests are more important than those of others for reasons that have to do with certain metaphysical

[1566] Posner, "Animal Rights"; Diamond, "The Importance of Being Human"; and "Eating Meat and Eating People."

assumptions regarding their ontological status. Some of these are based on religious beliefs (as the ones held by Reichmann, Ballesteros, Vidal or Harrison),[1567] others are grounded on the idea that there is an axiological order in the universe in which humans occupy a place higher than the one in which other animals belong (as it has been defended by Aristotle, Ferré or Machan).[1568] According to these views having such status does not necessarily entail the display of certain capacities. For this very same reason, the question of whether humans actually possess it remains open.

2.2) Defenses of anthropocentrism that appeal to individual abilities

Several views have defended anthropocentrism by arguing that only humans have certain abilities that are necessary in order to be morally considerable. Examples of these are complex intellectual capacities, linguistic command, freedom, moral agency or the possibility of having positive and negative experiences, among others (defenders of this view include Descartes, Frey, Leahy, Ferry and Narveson).[1569]

2.3) Defenses of anthropocentrism that appeal to relational factors

Finally, some positions have not been based on the idea that we should regard human interests more valuable than others'. They have rather defended that we

[1567] Reichmann, *Evolution, Animal 'Rights' and the Environment*; Ballesteros, "Exigencias de la dignidad humana en Biojuridica"; Vidal, "Bioética de la experimentación con animales"; Harrison, "Theodicy and Animal Pain."

[1568] Aristotle, *Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1998, 1254a-1256b; Ferré, "Moderation, Morals and Meat"; Machan, *Putting Humans First.*

[1569] Descartes, *Discours de la méthode*; Frey, *Interests and Rights*; Leahy, *Against Liberation*; Ferry, *Le nouvel ordre écologique;* Narveson, Jan, "On a Case for Animal Rights."

have reasons to give priority to the satisfaction of human interests because of the relation that we, as humans, have with other fellow humans. This is sometimes defended by claiming that we are emotionally tied to humans in a way in which we cannot be tied to other animals. Other examples of this kind of view appeal to possibilities for interaction, biological relations, social reproduction or our situation in the web of power relationships (as defended by Whewell, Becker, Scanlon, Gray, Benson, Wenz, Petrinovich, Goldman, Williams, Spinoza or Hume).[1570] An instance of this position that combines it with an appeal to capacities is the one that defends the relevance of belonging to a species whose members usually have certain individual capacities (although this criterion appears to refer to individual capacities, it is ultimately defined by a certain relation: mere species membership – as defended by Scruton, White or Bookchin).[1571]

Some of these approaches have defended that anthropocentrism is relevant in a universal and neutral way, i.e. independently of our particular situation. They defend that if a moral agent from a different planet landed on Earth, she would have to accept humans' interests as more important than those of other animals. Others claim that the criteria presented to defend anthropocentrism are important to us simply because we are humans.

[1570] Whewell, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*; Becker, "The Priority of Human Interests"; Scanlon, *What We Owe to Each Other*; Gray, "In Defense of Speciesism"; Benson, "Duty and the Beast"; Wenz, *Environmental Justice*; Petrinovich, *Darwinian Dominion:* Goldman, "A Trascendental Defense of Speciesim"; Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Spinoza, Baruj, *Ethics*, Dent, London, 1989; Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*.

[1571] Scruton, *Animal Rights and Wrongs*; White, "Why Animals Cannot Have Rights"; Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*.

9.3. An Assessment of the Defenses of Anthropocentrism

Once we are acquainted with the different ways in which anthropocentrism can be defended we can analyze whether or not they are justified:

9.3.1. An Assessment of Definitional Anthropocentrism

A merely definitional defense of speciesism can be rejected since the very fact that a position of this sort is not defended by means of any further argumentation makes its case very weak. Since it is clearly question-begging,[1572] it can only be successful if everyone agrees with it, which is not the case.

As for the other defenses of anthropocentrism, we must note another difference between them. According to what we have seen, there is a clear difference concerning the kind of criteria they refer to. This has to do with whether the satisfaction of such criteria can be confirmed or not. In the case of those that appeal to individual capacities or relational factors it is possible to check up whether someone fulfills them or not. But this is not what happens when it comes to those views that allude to certain metaphysical reasons. This means that these views should be assessed separatedly.

9.3.2. An Assessment of the Defenses of Anthropocentrism Based on Individual Capacities or Relational Factors

The views that appeal to individual capacities and to relational factors have something in common. In order to be successful, the criteria on which these positions are based must meet two requirements:

[1572] As shown in Plumwood & Routley, "Against the Inevitability of Human Chauvinism," p. 105.

i) They have to be satisfied by *all* those who belong to a certain species, and *only* by them.

ii) They have to be morally relevant.

There are reasons to think that none of these conditions will be met by any of these criteria. Two arguments deny this possibility. The *argument from species overlap*[1573] proves that the first condition cannot be fulfilled. The *argument from relevance* reaches a similar conclusion as regards the second one.

a) The argument from species overlap

This argument shows that there are humans that fail to fulfill the mentioned criteria, either by lacking certain abilities or by failing to satisfy the needed relational requirements. Let us consider first those criteria that appeal to a certain individual ability (such as, for instance, intellectual capacities, linguistic command or the possibility for having moral or legal responsibilities or duties). There are a number of humans who do not have such capacities. This is the case of those with

[1573] This argument has often been called the "argument from marginal cases." Such a denomination, which was introduced by one of the defenders of anthropocentric speciesism, Jan Narveson, seems very inappropriate. It means taking as a reference a taxon of human being we would match in a higher or lesser degree. Those who fell beyond the limits set as paradigmatic would be called "marginal." The term "marginal cases" would accordingly refer to those humans that do not meet the paradigm of what is considered to be a "normal" human being. Since that stereotype of human would be defined by the possession of certain abilities which are taken as characteristic of such a standard, those who lack them would be the "marginal" ones. This not only means forgetting that the argument also applies when it comes to relations rather than individual capacities. It also sets aside the very reason why the argument is presented in the first place, which is to remember that the possession of certain capacities cannot be identified with membership to a certain species.

intellectual functional diversity or babies (thaft is, all humans at the beginning of their lives). But (although this has been largely forgotten by the theorists that have dealt with this question) similar conclusions can be drawn in the case of the appeal to relational factors (such as emotional links, possibilities for interaction or social relations). There are many humans to whom nobody is emotionally attached. It might be argued that humans have a universal emotional link between them, i. e., that all humans are fond of the rest of the humanity. However, although some may well have such feelings, it is not difficult to verify that they are not unanimously held by all humans: there are many who do not love all the other members of their species. Besides, we have no possibilities for interaction with most human beings. Just as there are some who may be excluded from social membership. They will be deprived of full moral consideration if we consider such criteria morally relevant.

In light of this, this argument can be formulated as follows:

1. We must justify our moral decisions on the basis of reasons that are valid in a universalizable way.
2. It is justified to consider disadvantageously nonhuman animals who can feel suffering and welfare on the basis that they do not meet a certain criterion *C* (where *C* may stand for the possession of certain cognitive or linguistic abilities, the possibility for having duties, or relational circumstances such as the fact of having emotional links with us or social membership or reproduction, among others requirements,).
3. It is justified to consider disadvantageously those humans who can feel suffering and welfare that do not meet a certain criterion *C*.

According to this, there are two possible ways in which we may proceed regarding the criteria that have been maintained so far to consider or treat nonhuman animals disadvantageously and not grant them full moral consideration:

a) We can still maintain them. This means that we will defend that neither nonhumans nor those humans that do not meet the mentioned requirements will be fully morally considerable.

b) We can reject them, which implies discarding that all these human and nonhuman beings can be disconsidered and used as resources in the described manner.

Some replies have been given to this argument (by theorists such as Paske, Nozick, Francis & Norman, Paton, Wetlesen, Anderson, Devine, Dworkin, Rawls or Krebs).[1574] These have been examined, and none of them have been found to be successful. Some of them simply refuse to actually assess what the argument presents and therefore either beg the question or turn back to a definitional stance. This is the case of those responses that claim that this argument does not take into account the specialness of being human. Other replies fail to accept that there are no differences between humans as regard the aforementioned criteria, which means departing from a false premise. Finally, others try to introduce some sort of proviso which may grant that all humans will be considered (by claiming, for instance, that we have a duty to act in a benevolent manner toward all humans). Such responses fail to distinguish between humans and nonhumans: no justification is given of why humans, but not other animals, should be given such a benevolent treatment. Their argumentation is thus circular.

[1574] See Paske, "In Defense of Human 'Chauvinism' "; Nozick, "Do Animals Have Rights?"; Francis & Norman "Some Animals Are More Equal than Others"; Rodman, "The Liberation of Nature?"; Paton, *Man and Mouse*; Wetlesen, "The Moral Status of Beings Who Are Not Persons"; Anderson, "Animal Rights and the Values of Nonhuman Life"; Devine, "The Moral Basis of Vegetarianism"; Dworkin, *Life's Dominion*; Rawls, *A Theory of Justice*; Krebs, *Ethics of Nature*.

b) The argument from relevance

This argument is instrumental in discovering what we should take into account in those decisions that we can define as moral, and who should thus be morally considered. It points out that for any question there are some circumstances that are relevant and others that are not. According to this, we can postulate the idea that every justified differentiation must be based on a factor that is relevant for the distinction it draws. *If* we accept this principle, then, in the same way, we will have to conclude that only the criteria that are morally relevant can justify moral differentiations between the way different individuals are considered. Given this premise, the argument goes as follows:

1. Any morally justified differentiation must be based on a criterion that is relevant for it being drawn.
2. Neither features such as linguistic abilities or intellectual complexity, nor relational circumstances such as having certain emotional links with others are what determines that someone can suffer harm or enjoy benefits.
3. Therefore, in those decisions in which what it is at stake is whether someone may suffer a harm or enjoy a benefit, a justified differentiation cannot be made on the basis of features such as linguistic abilities or intellectual complexity, or relational circumstances such as having certain emotional links with others.

When it comes to deciding how our actions can affect others and ourselves in a positive or negative way, it seems that only what will be derived from those actions must be relevant.[1575] Now, circumstances such as being emotionally related to someone are not what determines whether we can be subjects with the ability to experience benefits or harms. Neither do other factors such as the possession of

[1575] See Bernstein, *On Moral Considerability*.

abilities such as rationality, using a language or the possibility of having moral or legal responsibilities. These capacities may determine that we be harmed or benefited in a particular way, but they are not necessary conditions for being harmed or benefited in absolute terms. Therefore, features such as these are not relevant in those decisions that have to do with the way in which that very decision will affect others and ourselves. Of course, we do not need to accept this conclusion if we do not assume the premises on which the argument is based. But that means rejecting that when we have to make a decision we have to take into account what would be derived from such decision, which, in moral terms, means taking into account how those who will be affected by our moral decisions (ourselves and others) will be harmed or benefited by them.[1576]

The relevance of having positive and negative experiences

The argument we have just examined thus shows that only the capacity for having positive and negative experiences appears to satisfy the requirement for relevance. In fact, we have good reasons to consider that having this capacity is a criterion both necessary and sufficient for being morally considered. Hence, if this was an ability that all humans and no other animal had, then it would certainly provide an adequate justification for anthropocentrism. However, this does not seem to be the case:

[1576] Note that this argument does not imply accepting any particular conception of the good, and it just assumes a formal view of harm and benefit as relevant. In particular, it does not assume a hedonist stance, nor an eudaimonist one. It is compatible both with a preferentialist and an experientialist viewpoint. Suppose we adopt a preference satisfaction theory rather than one centered on the value of experiences. In that case, for our theory to be plausible we must hold that every time we have any positive and negative experiences we develop a preference for it to continue or stop. Given this, the criterion for being harmed or benefited according to a theory based on preferences will be the same as the one defended by an experientialist theory: being sentient.

i) Firstly, there are some humans that fail to satisfy it (recall the argument from species overlap).

ii) Secondly, many nonhuman animals do satisfy it (as theorists such as Dawkins, Griffin, Rollin or Robinson have argued).[1577] There is a strong cumulative argument based on behavior, evolutionary logic and, particularly, physiology, to conclude that this is the case. The charge of anthropomorphism against this conclusion actually back-fires. For the claim that all the expressions of suffering and welfare have to be human-like has no good reason to support it and betrays an anthropomorphic viewpoint itself.

9.3.3. An Assessment of the Defenses of Anthropocentrism Based on Metaphysical Criteria Whose Satisfaction Is Not Open to Corroboration

Finally, there are some defenses of anthropocentrism that are based on the idea that humans have a particular status that makes them ontologically superior. This would be so due to their possession of a certain property such as "dignity" or another similar one. There are two problems with this line of reasoning:

i) The presence of such alleged properties (or other similar conditions which determine the possession of such status) cannot be discovered anywhere. They cannot be identified with any individual capacity (otherwise, there would be humans who would lack them). The available evidences actually indicate that there is no such property that distinguishes humans from nonhumans and thus no rational belief can bear out such a view.

ii) There is no consensus concerning the kind of solution that should be given to this question, not only between different religions, but often also between those

[1577] Dawkins, *Animal Suffering*; and *Through Our Eyes Only?*; Griffin, *The Question of Animal Awareness*; *Animal Thinking*; Rollin, *The Unheeded Cry*; Robinson, "Some Nonhuman Animals Can Have Pains in a Morally Relevant Sense."

who share some common religious beliefs. For instance, among Western theologists, although many have denied any consideration to nonhuman animals, others have defended the opposite view.[1578] And something similar happens in the case of the defense of anthropocentrism from a metaphysical viewpoint. All this clearly undermines the plausibility of a position of this sort. This is also an interesting point because it means that those who do not accept anthropocentrism do not have to deny their religious or metaphysical beliefs in order to maintain such a position.

9.3.4. A Provisional Conclusion

At this point it can be concluded, at least for the moment, that all the defenses of anthropocentrism have been found to be unsuccessful. Anthropocentrism must thus be rejected as an unacceptable position. The idea that humans must be favored over other sentient beings must be considered a speciesist one.

9.4. Simple and Combined Speciesist Positions

It is sometimes claimed that considering nonhumans disadvantageously is unjustified only if it means depriving them of all consideration. If this is the case, our previous conclusion should be abandoned. Therefore, we need to address this issue.

In some views, only humans are to be taken into account at all, whereas others regard nonhumans as morally considerable yet do not grant equal consideration to their interests. According to this, theorists such as Rachels and VanDeVeer have tried to show that there are different forms of speciesism, from a "mild" to a

[1578] Contrast the theological defenses of anthropocentrism with the views in Linzey, *Animal Theology*; or Fuchs, "Enhancing the Divine Image."

"radical" or "extreme" position.[1579] These analyses appear to confuse the issue, though. What defines the differences that can be found between these positions is not the criterion on which speciesism is based. Rather, it is the fact that they can be combined or not with other criteria.[1580] This is why the distinction we should draw is one between those positions that simply hold a speciesist principle and those that combine it with other different criteria.

a) *Simple speciesist positions.* A view of this sort is present when there is no recognition of any criteria, beyond those on which speciesist discrimination is based, as morally relevant. This means that only the interests of the members of that chosen species will be taken into account. This is the kind of position that has been held by, among others, theorists such as Descartes or, nowadays, Harrison. Also the so-called "indirect duties" view (defended by Aquinas, Kant and Wilson, among others) is one position of this sort.[1581]

b) *Positions that combine speciesism with other criteria.* Most theorists accept a stance which is different from the simple speciesist one. They view those individuals that are not members of a given species as morally considerable, but

[1579] VanDeVeer, "Interspecific Justice"; Rachels, *Created from Animals*.

[1580] Of course we must bear in mind that many different combinations could be actually possible. It is assumed here that the criteria with which speciesism is combined in these cases are ones that warrant some consideration to the beings that speciesism discriminates against. Speciesism could also be combined with other criteria (such as intrahuman racism, for instance) which would not imply any consideration for those who are excluded by speciesist positions. In cases such as these we can assume that the speciesist views that are being held are simple ones (since the consequences that are derived from them have not been modified by the other premises with which we have combined them). Even though they combine different views, they do not modify their interspecies moral assumptions.

[1581] Kant, Immanuel, *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; Aquinas, *Summa contra gentiles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1976; Wilson, "Indirect Duties to Animals."

fail to give these interests the significance they are due when measured against the ones of the members of another species. Hence we can see that what has been adopted here is a pluralistic approach, as two or more principles have been accepted as morally relevant (species membership being one of them). This criterion is, therefore, combined with others. As a result, we can, for instance, regard sentience as a relevant criterion, but, arbitrarily, give preference to the satisfaction of human interests solely for being human.

This being so, it is clear that within this second class we will find a considerable number of different positions (consider for instance the views of Midgley, Mosterín, Mary Anne Warren, or Dolan).[1582] The consideration that they may give to those individuals who are not members of the privileged species will depend on two factors: a) the number of principles accepted in addition to species membership, and b) the relevance of the species membership criterion compared to the other criteria. Most of those who follow this view adopt an "animal welfare" position, (which has been analyzed by Francione).[1583]

9.5. The Issue of Death

9.5.1. The Harm of Death

It is sometimes claimed that although nonhuman animals have an interest in living free from suffering, they do not have an interest in living as such. According to this view, death does not harm them as it can harm humans. If this position is right, killing nonhuman animals painlessly would be acceptable from a nonanthropocentric view. This would entail that the revision of the current

[1582] See Midgley, *Animals and Why They Matter*; Mosterín, *¡Vivan los animales!*; Warren, *Moral Status*; Dolan, *Ethics, Animals and Science.*

[1583] Francione, *Animals, Property and the Law*; *Rain without Thunder*; and *Introduction to Animal Rights.*

treatment of nonhumans in the field of biomedical research should be carried out as far as procedures that cause them pain and distress are concerned, but not in the case of those practices that only entail their death.

In order to assess this claim it is necessary to examine the reasons why death can be a harm. Due to this, an examination of both the ancient and the contemporary approaches to the issue has been carried out in this investigation, (accounting for the views of Aristotle, Epicurus, Nagel, Williams, Silverstein, Feldman, McMahan and Sumner, among others).[1584]

Epicurus claimed that death cannot be a harm, since we cannot experience it. Those who disagree usually point out that death at a certain time *t* is a harm *if* the life of the one who dies would have been better if she did not die at that moment *t*. This is, of course, just a guess we can do by virtue of our expectations, since we can never know whether her life would have been worth living if death at *t* had not occurred. Death could be a benefit if only suffering awaited her. Therefore, it is the quality of a life that determines whether its end can be harmful. Given this, it seems that in order to be harmed by death it is sufficient to be able to have a life that is worth living. This means that death is an evil for all the beings who can have positive experiences, which refutes the idea that nonhumans cannot be affected by it. Some possible objections to this conclusion, such as the argument from the asymmetry of our attitutes toward our future and past inexistence, the question of *when* is death a harm and the question of whether there can be *posthumous* harms were also considered (by examining the views of theorists such as Lucretius,

[1584] See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, 1115a; Epicurus, *Letter to Menoeceus*, in *Letters principal doctrines and vatican sayings*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1964, 53-59; Nagel, "Death"; Williams, "The Makropoulos Case"; Silverstein, "The Evil of Death"; Feldman, *Confrontations with the Reaper*; McMahan, "Death and the Value of Life"; and *The Ethics of Killing*; and Sumner, "A Matter of Life and Death."

Kamm, Parfit, Persson, Feinberg and Levenbook).[1585] The results of their examination did not alter the conclusion that had been previously reached.

Singer has claimed that in order to be harmed by death one needs to be able to conceive of oneself in the future self-conscious.[1586] He has defended that in the case of beings that are conscious but not self-conscious the harm of death can be restored by bringing to life another being who will enjoy as the dead one would. This argument is questionable. The evil that death is does not seem to be eliminated by bringing about an allegedly equivalent good. Besides, there is no sound basis to accept inter-lives aggregation and replaceability only in the case of merely conscious beings and not when self-conscious ones are involved.

9.5.2. Lives-Conflict Cases

It could be the case, however, that nonhumans' interest in living, though valuable, were to be discarded when it clashes against humans' similar interests. According to consequentialist approaches (although probably not if we assume a deontological or a virtue ethics one) this could be used as a justification of animal experimentation, even if it were the case that nonhumans have a significant interest in living. To analyze this matter we need to scrutinize what are the possible views that can be held when it comes to lives-conflict cases – in other words: when the lives of several individuals are at serious risk and we have to decide whom to save. In situations such as these there are several criteria that may be taken into account (several proposals have been made regarding this by theorists such as Taurek,

[1585] See Lucretius, *On the Nature of Things*, Dover, New York, 2004; Kamm, *Morality, Mortality. Vol. I*; Parfit, *Reasons and Persons*, Persson, *The Retreat of Reason*; Feinberg, *Harm to Others*; and Levenbook, "Harming Someone after His Death."

[1586] Singer, *Practical Ethics*, 2nd ed. A similar, though more radical view was also considered: the one that can be found in Cigman, Ruth, "Death, Misfortune and Species Inequality."

Cavalieri, Regan and Rowlands).[1587] We can either hold a comparative or a non-comparative view, both at an individual and at a supraindividual level:

i) At a supraindividual level, the comparative view may consider two factors: the number of those involved and the future effects that the rescue of each one of them would entail. A non-comparative view would reject that these considerations be taken into account.

ii) At an individual level, a non-comparative view would claim that the value of different lives is either incommensurable or at least normatively undesirable. From a comparative view this is not the case: comparisons are possible between different lives, and they should be carried out in order to reach the best possible outcome. Several criteria may be taken into account for doing so, such as the quality of life, the quantity of life and psicological unity. Other principles could also be applied, such as merit or compensation to the one who has been worse-off so far.

The point to be stressed here is that species membership as such is not a sound criterion for making such comparisons. Hence, whether we accept a non-comparative or a comparative approach, this view must be consistently maintained regardless of who are the ones that are involved in the life-conflict case. If we do not find it acceptable to adopt a comparative view when only humans are concerned, there is no reason why we should accept it when nonhumans are, and viceversa.

[1587] See Taurek, J.M., "Should the Numbers Count?"; Cavalieri, *The Animal Question*; Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*; Rowlands, *Animals like Us*.

9.6. Nonanthropocentric Alternatives to the Sentience Criterion

At this point it seems we have enough reasons to regard anthropocentrism an unjustified position. However, it has been sometimes maintained that other nonanthropocentric criteria different from the ability to experience suffering and welfare should be the basis for moral considerability. If these claims are right, then the revision within bioethics that has been called for here should be a different and probably more significant one.

These views have been defended basically by those who have worked in the field of environmental ethics. There are basically two perspectives that they have proposed as an alternative to the criterion that those to be considered are those who can have positive and/or negative experiences: biocentrism and ecocentrism.

a) Biocentrism is the position that the entities that are morally considerable are living beings.

b) Ecocentrism affirms that it is not individuals (whether they are humans, sentient animals or living beings) that are morally relevant, but, rather, ecosystems.

There are two possible lines of criticism against these views:

9.6.1. The Lack of a Sound, Morally Relevant Criterion

Defenders of the moral consideration of living beings (such as Taylor or Varner)[1588] have claimed that things can go good or ill to them. According to this, they would possess "inherent worth" or "a good of their own". However, it seems that the mere fact of being alive is not in itself what we consider to be valuable. We do not find it meaningful to have a life if we lose the possibility of enjoying it, and

[1588] Taylor, *Respect for Nature*; Varner, *In Nature's Interests?*

in situations in which someone's body is still alive but she is irreversibly unconscious we consider that there is no point on sustaining that organism's life.

Defenses of ecocentrism (Callicott being its most prominent champion)[1589] usually appeal to the fact that if individuals can survive at all is only to the extent that the communities to which they belong to do not disappear. Also, if we value nature, proponents of this view argue, the best way in which we can conserve it is by focusing on natural systems as such, rather than on the elements that are present in them. These arguments do not prove why we should shift from a concern for individuals to one for communities as such. It seems that respect for communities can be something to be valued only if it is useful or necessary for the sake of its individual members (or others who may benefit from the existence of a certain community). Otherwise, since communities as such are not conscious beings, they cannot experience any good or bad. As for concern for nature, it begs the question regarding what is the reason for defending ecosystems (since respect for individuals does not imply such concern). If anything, it must be ecocentrism (or any other theory of value) that may give us reasons for caring for nature. But that view has not been proved right.

9.6.2. Problematic Consequences

These two views have consequences that very few would consider acceptable.

Biocentrism as such, if not combined with other principles, cannot tell the difference between the value of the life of a conscious being and that of a living microorganism, such as a bacteria. The practical consequences to be implied from this are very serious ones. In addition, it is interesting to note that according to this view our life is no longer ours in the same sense we believe it to be now. If we are living in hell we do not have the right to kill ourselves: suicide is a form of murder. These two conclusions are highly unpalatable, to say the least. No wonder those

[1589] Callicott, *In Defense of the Land Ethic*; *Beyond the Land Ethic.*

who claim to defend biocentrism usually end up withdrawing their claims when humans' interests are threatened by the consequences of their biocentric viewpoint. The view they ultimately hold, then, is a combination of anthropocentrism and biocentrism, being the latter subordinate in relation to the former. In a pluralistic fashion, they accept anthropocentrism unless only very trivial human interests are at stake, or when it is only nonhuman interests that are involved.

Similarly disagreeable consequences will be derived if we hold a purely ecocentric stance. According to this view, it is ecosystems, i.e. wholes, that matter, and not the individuals that are part of them. These can only be considered instrumentally. This entails that in a case of conflict, if the good of the ecosystems requires it individuals should be "culled" out, even in high numbers if necessary. This also seems hardly acceptable. It is not strange that, as a consequence of it, the alleged defenders of ecocentrism also end up modifying their view (as biocentrists do). They will maintain an ecocentric approach only when the satisfaction of humans' interests is not in jeopardy as a result of it. Their view will also be a pluralistic combination of anthropocentrism and ecocentrism in which the former will take normative priority.

According to this, it seems that none of these two positions can constitute an acceptable alternative to the sentience criterion. Moreover, we should bear in mind that no theorist has appeared to defend any of these views as such: all of them have done so by means of their combination with another criteria (in most of the cases, anthropocentrism).

Other views among environmental ethics adopt a similar anthropocentric stance. Deep ecology, for instance, has been usually presented as an environmentalist alternative to anthropocentrism. But this is a mistake that rests, in part, on a linguistic confusion. This arises because a central problem with which environmental ethicists have dealt is what is the source of the value that nonhuman entities may have. Some of these theorists have affirmed that such entities have value or worth in themselves, whereas others have defended that they have it because humans assign them such value. They have referred to these positions respectively as nonanthropocentric and anthropocentric ones. But in this way the

meaning these terms are ascribed is one significantly different from the one we have seen here. One can be a nonanthropocentrist in the sense these environmentalists have presented and yet adopt an anthropocentric speciesist stance. This is shown by the fact that albeit the "eight points platform" (which defines the deep ecology stance) defends the consideration for nonhuman entities, it does not question the priority of human interest. In fact, its most prominent defenders (such as Næss, Sessions, Devall or Warwick Fox)[1590] have not adopted a nonspeciesist viewpoint. As regards social ecology (which has been represented basically by Bookchin),[1591] it has stated more explicitly that it is human interests that primarily matter. Apart from these theorists, there are several other environmental philosophers who do not fit any of these two categories (social or deep ecology) and defend anthropocentric stances (such as Norton, Hargrove, Rolston or Eckersley).[1592]

All this seems to confirm that there is no sound alternative to an approach based on the ability to have positive and negative experiences.

9.7. What Different Normative Stances Have to Say on the Matter

It could be considered that the adoption of a nonanthropocentric stance implies holding a particular ethical theory. If this is so, the conclusions we have reached would be compelling only for those who accept such normative view. In order to analyze whether this is the case an overview of what can be said on the issue from different normative positions has been carried out.

[1590] Næss, *Ecology, Community and Lifestyle*; Devall & Sessions, *Deep Ecology*; Fox, *Toward a Transpersonal Ecology*.

[1591] Bookchin, *Remaking Society*; *Which Way for the Ecology Movement*.

[1592] Norton, *Why Preserve Natural Variety?*; Hargrove, "Foundations of Wildlife Protection Attitudes"; Rolston, *Environmental Ethics*; Eckersley, *Environmentalism and Political Theory*.

9.7.1. Utilitarianism

Bentham has been repeatedly quoted for claiming that when it comes to nonhumans and ethics "the question is not, can they *reason*? Nor, can they *talk*? But, can they *suffer*?"[1593] It is worth noting, though, that his actual opinion on the matter was not one which granted nonhumans significant protection. He just considered that they should be spared suffering while being used as resources by humans, in the belief that they do not have an interest in living. Nevertheless, his brief remarks were sufficient to show that utilitarianism is necessarily a species-neutral approach. This point was lately put in even more explicit terms by Mill (whose comments on the issue may deserve being quoted at least as much as Bentham's) and Sidgwick. [1594] Maximizing utility requires maximizing all utility, not just some individuals' (for instance, humans'). Otherwise, utility is simply not maximized. Singer has also shown this idea to be implied by a preference utilitarian view.[1595]

9.7.2. Deontology (1)

Several theorists have argued against speciesism from a rights view. The best known among them is Regan.[1596] He defends that all beings who have inherent value are to be respected as rights holders. Such value would be possessed by all the beings who qualify as subjects of a life (that is, beings who have –as he puts it– an *experiential welfare*, so that their life can fare well or ill for them). But Regan is

[1593] Bentham, *Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, p. 282n.

[1594] See Mill, *Utilitarianism*; and especially "Whewell on Moral Philosophy"; as well as "The Law of Assault"; and "The Case of William Burn"; Sidgwick, *The Methods of Ethics.*

[1595] Singer, Peter, *Animal Liberation*, 2nd ed., Random House, New York, 1990; *Practical Ethics*.

[1596] Regan, *The Case for Animal Rights.*

not the only theorist who has defended the idea that nonhuman animals should be considered rights holders. Franklin and Korsgaard have done it as well from a Kantian approach, and Pluhar from a Gewirthian one.[1597] Other defenders of an animal rights view include Ryder and Michael Allen Fox.[1598]

9.7.3. Deontology (2): Contractarianism

Carruthers[1599] has denied that nonhumans may be considerable by holding a contractarian account of morality according to which only rational agents deserve to be taken into account. However, Rowlands[1600] has shown that a very different conclusion must be reached by means of a consistent Rawlsian approach. His argument goes as follows: if all undeserved traits must be kept under the veil of ignorance, then species membership and features such as intellectual capacities must also be conveiled at the original position. This being so, in such an impartial situation we would not admit a view that considered someone worse on such a basis. Anthropocentrism would be thus unacceptable.

9.7.4. An Aristotelian Approach

Similar conclusions can also be defended from a very different view, such as one inspired by Aristotelian ethics. Theorists such as Clark, Hursthouse or

[1597] Franklin, *Animal Rights and Moral Philosophy*; Korsgaard, "Fellow Creatures"; *The Sources of Normativity*; Pluhar, *Beyond Prejudice.*

[1598] Ryder, *Animal Revolution*, Fox, "Anthropocentrism"; *Deep Vegetarianism*.

[1599] Carruthers, Peter, *The Animal Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

[1600] Rowlands, *Animal Rights*.

Dombrowski[1601] have shown that a virtue ethics approach needs not entail that only human agents are morally considerable.[1602] This is an idea that has been sometimes defended due to the role that Aristotelian ethics give to moral character. However, it seems that a different conclusion can be reached from such premise. This is so because our own development as moral rational agents is achieved, among other things, by respecting others' fulfillment as well. This would include nonhumans, since they also have the possibility of flourishing and performing what is in their nature.

9.7.5. Ethics of Care

Finally, several theorists have approached the issue from a different perspective. They have opposed a rationalist viewpoint in ethics, claiming that the role of sympathy should be central in ethics (in line with the views of Gilligan and Noddings).[1603] Notwithstanding this, it has been defended (by theorists such as Donovan or Adams)[1604] that the practical conclusions that can be reached from this position also entail that nonhuman animals should be fully morally considered, as in the case of those theoretical frameworks such as the utilitarian and deontological ones.

This perspective has been identified by their followers as a feminist one, and indeed as an ecofeminist one. The question here arises as to whether ecofeminism

[1601] In spite of Clark's explanation of an Aristotelian argument for the moral consideration of nonhuman animals, it must be noticed that he has in fact defended a pluralistic approach, not necessarily restricted to an Aristotelian view.

[1602] Clark, *The Moral Status of Animals*; Hursthouse, *Beginning Lives*; Dombrowski, *Vegetarianism*.

[1603] See Gilligan, *In a Different Voice*; Noddings, *Caring.*

[1604] See particularly the texts in Adams & Donovan (eds.), *Animals and Women*; Donovan & Adams (eds.), *Beyond Animal Rights*; as well as Adams, *Neither Man Nor Beast*; Donovan, "Feminism and the Treatment of Animals."

as such can be considered a perspective opposed to anthropocentrism. The issue was examined and it was found out that there is a significant disparity here. Some theorists (such as Shiva) have focused on human interests.[1605] Others (like Karen Warren and Plumwood) do not limit their concerns to human-related issues alone, but do not address as a central problem the question of whether the use of nonhuman animals can be morally acceptable.[1606] Finally, there is a third group of theorists (among which there are Adams and Donovan) who do address this problem. Given this disparity within (eco)feminist philosophies, it is not possible to identify a normative viewpoint which is representative of ecofeminism as such.

9.8. Final Conclusion

In light of what has been said in the previous points, it seems that the current double standard to consider human and nonhuman interests is no longer tenable. The present paradigm of biomedical investigation based on research conducted on nonhumans shows a speciesist bias. This prejudice is also clearly reflected in current studies in bioethics. Nonhuman issues are usually considered not worthy of significant attention (which means they are not properly examined).

Bioethics should not be biased. Hence, it should not take into account species membership as a reason to consider which topics are important, let alone the way in which they are appraised.

[1605] Shiva, *Staying Alive*; Mies & Shiva, *Ecofeminism.*

[1606] Warren, *Ecofeminist Philosophy*; Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*.

10

APÉNDICE: CONSIDERACIÓN MORAL, DIFERENCIACIÓN MORAL Y DISCRIMINACIÓN

10.1. Consideración moral

10.1.1. Una aproximación general

Diariamente realizamos elecciones de lo más variado. En algunos casos, nuestras decisiones van exclusivamente dirigidas a elegir el mejor modo de conseguir un fin determinado, de manera que los distintos factores que entramos a considerar en ellas nos resultan relevantes como meros medios. De acuerdo con esto, podríamos decir que los vemos como objetos de consideración instrumental. Pero hay otras situaciones en las que las variables conforme a las que efectuamos nuestras deliberaciones son relevantes en sentidos distintos al anterior. En otros casos, a la hora de tomar una decisión pasamos a tener en cuenta únicamente cómo esta puede afectarnos positiva o negativamente tanto a nosotros mismos o mismas como a otros que puedan verse afectados o afectadas por tales elecciones, al margen de su posible relación instrumental en función de fines ulteriores.[1607]

[1607] Podría decirse que en ocasiones tomamos decisiones adecuadas a la definición aquí dada que no son realmente decisiones morales. Un funcionario al cargo de

Pues bien, podemos apuntar de manera general que las decisiones de este último tipo, en las que lo que valoramos son los últimos fines, los fines en sí mismos de nuestras deliberaciones, son decisiones en las que se pone en acción la consideración moral. Podemos llamarlas, en un sentido abreviado, decisiones morales (si bien sería posible también llevar a cabo deliberaciones y acciones morales, relativas a nuestros fines últimos, diferentes, si, en contra de lo que se ha defendido en esta investigación, consideramos que hay razones para asumir fines últimos distintos de la salvaguarda de los intereses de los individuos). A buen seguro, el modo en que estas deban ser llevadas adelante será entendido de forma muy diferente dependiendo del tipo de teoría ética que asumamos. Pero no nos comprometeremos aquí con ninguna concepción en particular, sino con un enfoque general que pueda resultar coherente con distintas teorías éticas en tanto en cuanto se ocupen del modo en que nuestras decisiones pueden afectar a los intereses de distintos individuos.[1608]

---

responsabilidades técnicas puede tomar decisiones en las que el factor para optar por una alternativa u otra sería igualmente el modo en que, como resultado de ella, los ciudadanos y ciudadanas de un país (incluyendo a quien toma la decisión) puedan verse afectados y afectadas para bien o para mal. Y no parece que se trate, sin embargo, de una decisión moral, sino técnica. Podría darse el caso de que la decisión conllevase una dimensión moral, pero ello no tendría por qué ocurrir necesariamente. No obstante, no está claro que este ejemplo resulte convincente. Puede que el fin del funcionario no sea el de tener en cuenta como resultan afectados los intereses de distintos individuos, sino, por ejemplo, cobrar un sueldo. Ahora bien, si esto es así, entonces es que está tomando esa decisión de modo instrumental. El funcionario estará así procediendo conforme a otros objetivos ulteriores (por ejemplo, su propio bienestar gracias al sueldo que cobrará). Y, por otra parte, puede tomar una decisión u otra por diferentes motivos morales (incluidos aquellos que le pueden llevar a considerar que debe cumplir con lo que se espera que sea su deber, además de los que tengan que ver con la búsqueda de una cierta situación social por medio de su decisión).

[1608] Podría indicarse que con esto no terminamos de dar una definición completa de lo que es una decisión moral. Entre las diferentes objeciones que cabría plantear (dependiendo de la clase de concepción que defendiésemos), podríamos indicar que una decisión moral no

se define (o no se define únicamente) por su objeto. De este modo, cabría afirmar que una alusión al componente subjetivo presente en este tipo de decisiones resultaría indispensable. Para poder llamar "moral" a una decisión tendríamos que mostrar que se lleva a cabo con una determinada intención o de acuerdo a un determinado impulso o condicionante de nuestro carácter. Podríamos así defender, por ejemplo, que son morales aquellas decisiones en las que actuamos de acuerdo a una idea de lo bueno y lo correcto, o en función de una prescripción autodirigida dependiente de una concepción de lo que debemos hacer o, en otro sentido, de acuerdo con lo que un carácter formado conforme a un patrón de excelencia nos dicte, etc. A su vez, otro tipo de objeción plantearía que la forma en la que se debe definir una decisión moral sería, de forma más adecuada, en función del requisito de universabilidad al que hemos de esperar que la solución que a ella demos se adecue.

No se entrará aquí a valorar si estas formas de entender qué es una decisión moral son o no correctas y si, por tanto, los requisitos que plantean son necesarios para que una decisión sea moral. Hay fuertes razones para considerar que no es así, y que morales son, simplemente, las decisiones acerca de nuestros fines últimos. En cualquier caso, aquí únicamente se dirá sobre esto lo siguiente. Un gran número de teorías han defendido que nuestras obligaciones morales no van en función de los perjuicios y beneficios que podemos ocasionar. Ahora bien, lo que resulta innegable es que la consecuencia de su aplicación implica forzosamente que habrá individuos que se verán afectados positiva o negativamente. Puede ser que al tomar una decisión en la que la satisfacción de diferentes intereses se ve implicada optemos por una solución guiada, por ejemplo, por una concepción metafísica cuya formulación no deje espacio alguno a la consideración de tales intereses. Pero lo que ocurrirá es que en un caso así, irremediablemente, de un modo u otro, tales intereses serán satisfechos o frustrados.

El hecho es que, independientemente del motivo por el que se lleven a cabo, las decisiones de este tipo tienen como objeto la ponderación de los intereses de distintos sujetos. El objeto de este trabajo orbita en torno a estas decisiones. Consideraremos que las distintas concepciones morales resultarán objeto de nuestra atención en la medida en que se ocupen de esta cuestión. Esto es perfectamente compatible tanto con la idea de que las decisiones morales son aquellas sobre nuestros fines últimos como con posiciones que no aceptan esto.

10.1.2. Consideración y considerabilidad moral

De acuerdo con la definición de interés que aquí se dio en su momento, encontramos que las decisiones que buscamos examinar en este trabajo son aquellas en las que lo que poderamos es la posibilidad de actualizar unos eventos posibles u otros en la medida en que distintos individuos se encuentren en una posición u otra ante estos. Cuando en una decisión tenemos en cuenta esto último, de manera que consideramos un motivo para actuar de cierto modo la satisfacción de los intereses de un individuo (esto es, la actualización de los eventos posibles que conllevarán un resultado beneficioso para este), estamos considerando moralmente a tal individuo.

Podemos así decir que entendemos por consideración moral el hecho de ser considerado, de ser tenido en cuenta en aquellas decisiones que cabe denominar como morales. Así, como se ha apuntado arriba, cuando se indica que alguien es merecedor de consideración moral se está diciendo simplemente que deberíamos tener en cuenta sus intereses en aquellas decisiones que puedan resultar relevantes para su satisfacción o frustración. Ahora bien, cuando tomamos estas decisiones podemos estar teniendo en cuenta a alguien o algo no por el hecho de que estimemos que debemos tener en cuenta sus intereses, sino de manera instrumental, en función de los intereses de otros sujetos. En casos así, los que son realmente tenidos en cuenta en un sentido moral serán aquellos y aquellas que en último término buscamos beneficiar mediante tal consideración derivada. Pues bien, el término "consideración moral" será aplicable solo en el caso de aquellas entidades que tomemos en cuenta de manera directa, no en función de los intereses de otros. Tomemos, por ejemplo, el caso de una obra de arte. Hay quien puede defender que esta debe ser considerada por sí misma, esto, es, que sería un objeto por el cual deberíamos tener consideración incluso aunque no existiese nadie que pudiese apreciar su belleza (u otras cualidades estéticas que le quepa atribuir). De ser esta nuestra visión, mantendríamos que tal pieza debe ser objeto de consideración moral. Ahora bien, podemos por el contrario entender que en realidad el motivo por el que debemos procurar que nada le ocurra a tal obra artística es el hecho de que

un gran número de individuos estima en gran medida su apreciación estética (lo que resulta, de hecho, mucho más factible). Si sostenemos esta segunda posición, no mantendremos ya que la obra de arte sea objeto de consideración moral incluso aunque midamos muy mucho nuestros actos en la medida en que estos puedan afectarla de algún modo. En realidad, quienes estarán siendo considerados moralmente serán aquellos o aquellas cuyos intereses estamos teniendo en cuenta al tener cuidado por la obra: esto es, quienes aprecian esta.

De acuerdo con esta caracterización de lo que es la consideración moral, cabrá definir la considerabilidad moral.[1609] Con esta definimos la posibilidad de que en

[1609] Se toma aquí la terminología de la considerabilidad moral de Kenneth Goodpaster. Ver Goodpaster, "On Being Morally Considerable". Ahora bien, no se comparte aquí la distinción que establece Goodpaster entre considerabilidad moral y *significación moral*. En opinión de este teórico, la considerabilidad moral se trata de una faceta que cabrá atribuir a cualquier ente a partir de que se da en él la más mínima particularidad relevante a tales efectos; algo que le atribuimos a partir de que entendemos que debe entrar a ser tenido en cuenta, por poco que sea. Por significación moral, en cambio, habría que entender algo distinto: el grado de importancia que las razones para tener en cuenta moralmente a una entidad puedan tener, según nos sea indicado por los criterios éticos que sigamos.

¿Cuál es el motivo por el que Goodpaster traza esta distinción? Tal vez, atendiendo a los términos empleados, podría pensarse que la idea de significación alude a una suerte de valor moral objetivo, mientras que el de consideración apela, como la propia palabra indica, a la atención subjetiva dada a este por parte de aquellos que tienen la posibilidad de percibir tal valor. Sin embargo, la razón para esta distinción radica, más bien, en la intención de distinguir entre el hecho de deber ser tenido en cuenta y el de deber serlo en un cierto grado. Defiende este autor: "It is consistent with acknowledging the moral considerability of all life forms to go on to point out differences of moral significance among these life forms" (ibid., pp. 322-23).

La perspectiva subyacente (que hemos repasado ya en detalle) es la de que aunque habrá algún criterio o criterios para tener en cuenta a toda una serie de individuos o entidades, existirán otros criterios que trazarán una distinción posterior entre estos, de forma que la consideración que unos y otros deban recibir será diferente. De esta manera, se puede

cada caso en concreto una entidad determinada pueda ser objeto de consideración moral efectiva.[1610] No es una definición muy compleja: un ente que puede ser considerado moralmente será considerable moralmente. Como vemos, pues, el

---

llevar adelante una reivindicación de la considerabilidad moral de ciertos entes que no implique la posibilidad de dejar a un lado los posibles intereses que puedan tener apelando a la significación moral.

Una doble terminología como esta, sin embargo, parece poco adecuada. Da la impresión de que lo que se da en este caso es una multiplicación innecesaria de conceptos por motivos estratégicos relativos al tipo de posición sostenida. La base más fuerte para la diferenciación entre significación y considerabilidad podría ser quizás la señalada antes (alusiva a una distinción entre las dimensiones objetiva y subjetiva de la cuestión). Sin embargo, incluso esta parece poco apropiada. El término "consideración", como hemos comprobado, es de particular utilidad por servir de manera general para expresar de manera común una idea presente en diferentes concepciones éticas (y metaéticas). Sin embargo, la idea de significación moral es mucho más controvertida, pues exige un compromiso con las concepciones que asumen los entes que la poseen tienen alguna cualidad que los hace objetivamente merecedores de respeto.

Por otra parte, el término "consideración" puede conllevar también una idea de gradualidad. Ciertamente, el que dos entes sean considerados no implica que ambos lo sean por igual: alguien o algo puede ser más o menos considerado (y ello puede estar justificado o no).

Finalmente, cabe indicar que la propia idea de que pueda haber distintos criterios para la diferenciación moral, que puedan trazar diferentes dominios, va a resultar cuestionable, como ya hemos visto.

De modo que, por todos estos motivos, tendremos que rechazar aquí el concepto de significación moral. Hablaremos exclusivamente de consideración moral (o considerabilidad moral).

[1610] Bernstein la define como "capacity to absorb moral consideration" (Berstein, *On Moral Considerability*, p. 9). No obstante, hablar de posibilidad resulta más neutral que introducir el lenguaje de las capacidades, que podría interpretarse (en función de la acepción del término capacidad) como un compromiso con los motivos por los que ser considerable moralmente.

significado respectivo de los términos "considerabilidad moral" y "consideración moral", aunque puede ser confundido por su similitud, resulta, ciertamente, diferente. Podríamos pensar que los riesgos de confusión hacen que la introducción de la idea de considerabilidad junto a la de consideración moral sea inconveniente. Sin embargo, hay que indicar que resulta de utilidad, pues nos ayuda a establecer distinciones útiles. Pues cabe preguntar de manera general: ¿quiénes pueden ser objeto de consideración moral? Y la respuesta será: aquellas entidades que satisfacen los criterios que desde un punto de vista moral resultan relevantes para ser tenido en cuenta. Un ente que no satisfaga tales criterios es un ente que bajo ninguna circunstancia cabe suponer que habrá de ser considerado moralmente. No podrá ser, por tanto, considerable moralmente. De esta forma, al hablar de considerabilidad moral podemos pasar a considerar las condiciones generales en función de las cuales cabe establecer distinciones relevantes para el tipo de decisiones que estamos tratando.[1611] Así, este concepto nos ayuda a preguntar de

[1611] A menudo se presenta esta cuestión planteando que de lo que se trata en este punto es de resolver qué entidades podrán disfrutar de un "estatuto moral" o "estatus moral". A primera vista podría entenderse que este término vendría a denotar lo mismo que el de "considerabilidad moral". Sin embargo, las diferencias entre ambos son claras. La noción de estatuto o estatus viene a jugar el rol de un atributo cuya posesión puede como mucho ser postulada, pero de ninguna forma comprobada. De esta manera, su asunción supone, o bien un compromiso metafísico con la existencia de entidades cuya existencia no es percibible, o bien la apelación a una herramienta conceptual que se puede considerar útil. La primera opción implica una posición inaceptable. La segunda podría ser una alternativa válida. Sin embargo, implica dar un paso innecesario. De todo lo que cabe explicar mediante la noción de estatus se puede dar cuenta con la idea de considerabilidad, que no implica unos supuestos tan problemáticos. La considerabilidad únicamente implica que la entidad que sea considerable podrá ser tenida en cuenta en las decisiones morales que se lleven a cabo. En este sentido, puede aplicarse de forma relativa a un agente moral, o, de manera más precisa, en el marco de una posición ética determinada, de forma que tendríamos, de acuerdo a los principios normativos de esta, que tener en cuenta a la entidad referida.

manera general quién puede cumplir los criterios para ser tenido en cuenta sin necesidad de apelar a categorías ontológicas cuestionables como la de "estatuto moral", "valor moral" u otras semejantes.

10.1.3. Ámbito de consideración moral

El concepto de considerabilidad moral implica la delimitación de un *ámbito de consideración moral*. (O bien, para usar términos que para la cuestión pueden resultar equivalentes, de un *dominio o* una *esfera de consideración moral*).[1612] Un

[1612] Podemos definir con estas nociones –ámbito, dominio y esfera moral– la extensión que tendrá nuestra consideración moral. Esto es, la delimitación de la cobertura que esta dará. (Por supuesto, además del modo en que son utilizados aquí tales términos, estos podrían, en contextos diferentes, ser utilizados para referir otras ideas, como el "asunto" o "tema" propio de la moral, o el momento en el que esta hace entrada; frente a otros "ámbitos", "dominios" o "esferas", como el legal, el estético, etc. La diferencia semantica es clara y no parece que haya razón para temer confusiones. En el caso de los términos que aquí han sido introducidos, el adjetivo "moral" viene a ser una abreviación de la expresión completa "de consideración moral"). Podemos, así, aceptar tales términos como sinónimos, y de hecho en muchos casos serán utilizados indistintamente en el texto. Pero es de destacar que cada uno de ellos posee un sentido propio y distintivo.

La noción de ámbito, en primer lugar, connota una idea territorial: alude al espacio comprendido dentro de unos determinados límites, lo separa, lo distingue del exterior. Así, en referencia a la presente cuestión, apelaría al campo trazado por los parámetros que definamos como moralmente relevantes; a los criterios que, una vez satisfechos, implican la posibilidad de ser considerados moralmente.

Por otra parte, cuando hablamos de dominio, lo que pasamos a tener en mente son más bien los objetos que tienen cabida dentro de aquel espacio moral. Por dominio moral entenderemos el conjunto compuesto por aquellos elementos de los que podremos predicar el hecho de ser considerables moralmente (en el contexto del sistema constituido por cada teoría ética). La idea tiene, por tanto, un cierto contenido extra –ya que la mera noción de ámbito no requería pensar el modo en que este era colmado–.

concepto como este resultará especialmente útil por su generalidad, que nos permite quedar libres de compromisos con los criterios particulares para la considerabilidad moral que tengan las distintas concepciones éticas (para algunas radicará en la posesión de intereses; para otras, en la de valor inherente; para otras la de poseer una finalidad propia cuya satisfacción nos beneficia, etcétera).[1613]

Finalmente, la idea de esfera introduce ya, de alguna manera, otra serie de presupuestos a mayores, relativos al modo en que tal ámbito o dominio moral se constituye. Una esfera es trazada a partir de un determinado radio, cuya longitud en todo momento debe continuar constante. De lo contrario no es simplemente que aquella se deforme: es que deja de ser una esfera. Pues bien, del mismo modo, cuando hablamos de esfera en sentido moral estamos recordando que el ámbito moral que describamos deberá estar diseñado sobre la base de principios universalizables. Ha de carecer de bultos o huecos en sus límites: su superficie se deberá encontrar perfectamente pulida. Lo cual, obsérvese, constituirá un requisito independiente de la longitud del radio elegido: no se nos pide que delimitemos un ámbito en concreto, incluso podemos concebir toda una serie de esferas morales lógicamente plausibles y aceptables en principio; lo único que se nos está exigiendo, en este punto, es coherencia en la aplicación de los principios morales elegidos.

[1613] A menudo se presentan propuestas de combinación de distintas esferas de consideración moral. Así, por ejemplo, William Frankena distinguió una serie de siete distintas posibles esferas de este tipo, según el dominio que estas cubran se extienda a uno mismo o misma, la humanidad, los seres con la capacidad de sufrir y disfrutar, los seres vivos, todo lo existente, alguna combinación de los anteriores o un enfoque naturalista que acepte lo presente de forma sistemática en la naturaleza como aquello a cuidar moralmente (véase Frankena, William, "Ethics and the Environment", in Goodpaster, & Sayre, (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, 3-20, pp. 5-6). En realidad, estos ejemplos son arbitrarios. Y muy básicos: cada una de estas posiciones podría ser matizada de un modo u otro (según incluyésemos, por ejemplo, solo a entes actualmente existentes en el presente o a posibles entidades futuras). Y habría, desde luego, muchas otras posibles esferas morales que podrían ser trazadas (por ejemplo, las que pueda delimitar alguien racista, un mafioso, o cualquiera que propusiese alguna diferenciación moral arbitraria diferente a estas).

Todo lo que hemos estado viendo en este apartado implica otra idea que es preciso repasar en profundidad, y que resultará central en la investigación que se lleve aquí a cabo: la de diferenciación moral. Serán diferenciaciones morales las que delimiten un ámbito de consideración moral determinado. Pasaremos a continuación a dar cuenta de estas. A partir de tal explicación podremos ya pasar directamente a dar cuenta de qué es una discriminación.

10.2. Diferenciaciones morales y discriminación

Podemos llamar diferenciación moral de manera general a una diferenciación respecto de la clase de consideración moral que se debe dar a alguien o algo. Ahora bien, la clase de decisiones en las que podemos establecer distinciones de este tipo son muy variadas, al ser formulables en base a distintos posibles eventos en situación de satisfacer intereses (en otras palabras: los beneficios). Para saber con precisión qué es lo que resulta de establecer una diferenciación moral hemos de conocer, pues, dos cosas: cómo se diferencia entre entidades susceptibles de ser beneficiadas y a respecto de qué beneficios se establece tal distinción. Veremos a continuación un posible modo de dar cuenta de esto.

10.2.1. Dos factores en cada distinción: una concepción de las diferenciaciones morales

Conforme a los requisitos arriba descritos, una diferenciación moral puede ser formulada de acuerdo a un modelo que incluya dos factores: a) un cierto criterio en el que la distinción se basa, que acota el dominio que esta delimita; y b) una variable indicando el tipo de beneficio con respecto al que se establece la distinción. Podemos así presentar esta formulación del modo siguiente:

(D) *Quienes no satisfacen* C *no deben disfrutar de* B.

De acuerdo con esta concepción de lo que es una diferenciación moral a la que aquí se ha dado el nombre de (D), *C* es el criterio de acuerdo al cual la distinción tendrá lugar; y *B* los beneficios de los que unas entidades disfrutarán y otras no conforme entren o no en el ámbito de consideración moral establecido por la distinción en cuestión. Esto nos muestra qué consecuencias se derivarán, como resultado de tal distinción, tanto para quienes son objeto de consideración como resultado de ella como para quienes no lo son. Podemos, así, conocer una diferenciación moral si conocemos ambas variables.

Las diferenciaciones morales implican necesariamente posiciones de ventaja o desventaja

Se observará que hemos estado asumiendo todo este tiempo que una diferenciación moral conlleva, de algún modo, una posición desigual para las entidades diferenciadas una vez trazada. Algunas de estas disfrutarán de beneficios como consecuencia de las distinciones trazadas, otras no. Ahora bien, ante esto podría considerarse que las diferenciaciones morales en las que quienes caen en un lado determinado reciben como consecuencia una privación de beneficios son solo un tipo de diferenciaciones morales, pues otras distinciones no conllevan tal privación, sino un reparto de beneficios para unas y otras entidades (quienes caen en un grupo a la hora de llevarse adelante la distinción reciben determinados beneficios, y quienes no, reciben otros). En realidad, cuando esto ocurre parece más bien que lo que se dan son dos asignaciones de beneficios: para la primera hay que satisfacer un requisito *C* y para la segunda un requisito *C'*. Y es el caso que: a) el cumplimiento de *C'* implica necesariamente el no cumplimiento de *C* y viceversa; y b) el cumplimiento de *C* conlleva el disfrute de cierto beneficio *B* y el de *C'* de otro beneficio *B'* (la incompatibilidad de *B* y *B'* sería ya una cuestión abierta, distinta de esta).

10.2.2. Qué es una discriminación

Sabemos ya, pues, en qué consiste una diferenciación moral. Es hora ya de pasar a analizar qué es una discriminación. Pero antes, veremos un apunte aclaratorio.

Dimensiones del fenómeno que llamamos discriminación

El análisis de las discriminaciones puede abordarse desde distintas perspectivas. Podemos aproximarnos a ella desde un punto de vista sociológico. Los individuos nacen en un contexto social determinado, y toman las actitudes socialmente vigentes como aquellas que han de tener, reforzándolas, además con su propia conducta. Lo que es más, la existencia de un cierto tipo de discriminación se expresa en la vida diaria en la existencia de toda una serie de prácticas institucionalizadas, que pueden ir desde la segregación o una diferente protección legal al propio uso como recursos de quienes sufren una discriminación. Así, la discriminación constituye no solo una actitud personal, sino también un fenómeno social. Lo que es más, en tanto implica un uso económico de quienes sufren una discriminación, se convierte en un fenómeno socio-económico, que por lo tanto precisa, para ser adecuadamente estudiado, un enfoque igualmente socio-económico.

Además, la discriminación deviene también un fenómeno político. Esto puede pasar, por supuesto, si algunos individuos que podrían tomar parte en las decisiones políticas son discriminados y, como resultado de ello, excluidos del ámbito de la acción política. Pero esa no es la única forma en la que la discriminación en un sentido político puede tener lugar. Hay individuos que carecen de las capacidades para participar en las decisiones políticas y que pueden, no obstante, verse afectados por ellas (esto es lo que ocurre en el caso de los animales no humanos). Su discriminación puede conllevar que sus intereses no sean contemplados en la arena política, lo cual tendrá serias consecuencias para ellos o ellas.

Más aun, la discriminación tiene también una dimensión legal. De acuerdo con esto, puede examinarse si en un sistema legal encuentran acomodo las leyes discriminatorias, y si estas son consistentes con los principios fundamentales que tal sistema tiene. Por otra parte, puede ocurrir que la discriminación esté legalmente sancionada: en tal caso surgirán, en relación a ello, cuestiones de distinto tipo, que tendrán que ver, por ejemplo, con qué se considerará legalmente que es una discriminación y qué tipo de normas serán establecidas de acuerdo con ello. O puede de hecho existir un vacío legal, radicando la cuestión en el modo en que se deben aplicar las leyes existentes y qué nuevas leyes deberían ser creadas.

Junto a todo esto, las discriminaciones pueden ser también analizadas desde el punto de vista de la ética normativa, planteándonos la cuestión de su justificación. Y es que, independientemente de la existencia en un sentido socio-económico que las discriminaciones en tanto fenómenos y del reflejo que puedan tener en la política y la ley, encontramos que una discriminación es también una posición moral. Nuestro interés, a tal respecto, será el de saber si una posición que establece una diferencia en el modo en el que son considerados los intereses de diferentes seres puede estar o no moralmente justificada.

Es importante no dejar nunca de lado que estas dimensiones de la discriminación son diferentes. Se refieren a distintas categorías, por lo que cada una de ellas debe ser abordada desde una perspectiva diferente (la sociología y la economía, la ciencia y la filosofía política, el derecho y la ética normativa), incluso aunque todas ellas sean dimensiones de un único hecho poliédrico. Un enfoque multidisciplinar podrá ser probablemente de gran utilidad llegado el momento, pero este será posible únicamente en tanto podamos efectuar un análisis correcto desde cada disciplina. Y ello requiere que empleemos las categorías apropiadas, y las herramientas para el estudio que de manera distintiva pertenecen a cada una (sin confundir el ámbito de aplicación específico que tienen).[1614]

[1614] Cabe a este respecto hacer un apunte importante. En la presentación hecha aquí se ha obviado otra distinción. Podríamos diferenciar el enfoque que estamos adoptando, característico de la ética normativa, de una perspectiva centrada en examinar los

De acuerdo con esto, es necesario dejar claro que la definición inicial de qué es la discriminación arriba dada debe ser situada en el nivel moral, en el sentido indicado. Es importante, por tanto, precisar que nuestra tarea aquí será únicamente dar cuenta de la cuestión de la discriminación en su sentido moral, esto es, desde un enfoque propio de la ética normativa. De este modo, el análisis aquí efectuado no explicará necesariamente cómo operan las discriminaciones en otros campos; al igual que las categorías y análisis que podamos llevar adelante en otras disciplinas resultarán insuficientes para comprender las discriminaciones desde el punto de vista de la ética normativa.

---

mecanismos psicológicos que entran en funcionamiento a la hora de discriminar a alguien. Sería posible entonces diferenciar el objeto de cada uno de estos dos enfoques: uno de ellos trataría de posiciones morales y se encargaría de analizar su justificación; el otro de disposiciones psicológicas, y examinaría su génesis y el modo en que se harían ocurrentes, no su justificación. En el segundo caso intentaríamos descubrir, entre otras cosas, las razones por las que alguien puede manifestar distintas actitudes hacia diferentes individuos, qué factores influyen en ello, y cómo tales actitudes condicionan el modo en que se trata a estos. Ahora bien, aunque estos dos enfoques son distintos, podemos también plantear que nuestra reflexión sobre razones morales activa también nuestras disposiciones psicológicas. En tal sentido, al dar cuenta de la cuestión de la justificación estaríamos ya diciendo algo relevante en el plano de lo psicológico. Podría decirse que ello debería ser sostenido, de un modo u otro, por quienes defiendan el internismo de la motivación moral (quienes sostienen la idea de que mantener una posición implica actuar con la intención de hacer aquello que esta prescribe). En cualquier caso, no llevaremos más adelante esta discusión. Llega con dejar claro cuál será el enfoque que se lleva adelante en la presente investigación. Para ver pertinente una separación conceptual de este tipo no es preciso, de hecho, asumir una posición externista con respecto al tema de la motivación moral (esto es, creer que una cosa es asumir una posición moral y otra tener una disposición a actuar en consecuencia). Incluso aunque seamos internistas podemos defenderla sobre la base de la distinción entre ética y moral: como mucho, una investigación psicológica arrojaría luz sobre nuestra psicología moral, pero no podría aportar un análisis en términos de justificación como el que aquí nos interesa.

Sentidos en los que podemos entender a primera vista qué es una discriminación

Podríamos aquí decir que podemos entender por "discriminación" tanto "discriminación entre" como "discriminación contra". En tanto que "discriminación entre", este término denotaría una separación o clasificación de entidades en distintos grupos (que podemos reducir a dos, siendo en todo caso las diferenciaciones más complejas agregaciones de estas más básicas). Así, al efectuar una discriminación de este tipo cada uno de los entes discriminados va cayendo en un lado u otro en función de la distinción efectuada. Mientras, "discriminación" como "discriminación contra" denotaría una diferenciación en la que ciertas entidades son excluídas de una determinada categoría (motivo este por el que a veces se puede hablar también de "exclusión" como sinónimo de discriminación en este sentido). Como resultado de ello, estas entidades pasan a verse privadas de ciertas ventajas o beneficios que disfrutan aquellas que no son excluidas (de manera que hay una zona "superior" y una "inferior" de acuerdo con la diferenciación trazada).

Así, el segundo sentido aquí señalado puede ser visto como simplemente un caso particular del primero: la "discriminación contra" es primeramente una "discriminación entre". Pero no así a la inversa: una "discriminación entre" no implica necesariamente que un trato sea mejor que el otro en función del lado en que se cae, aunque ello puede también ocurrir. En realidad, esta forma de ver las cosas parece cuestionable, por un motivo que hemos aclarado ya: las diferenciaciones morales, en el sentido presentado, implican una referencia a ciertos beneficios. En función de tal esquema conceptual, las "discriminaciones entre" distintos individuos en un sentido moral serían siempre reducibles a diferenciaciones morales en las que habrá algunas entidades que disfrutarán de beneficios y otras que no (pudiéndose tratar de dos discriminaciones ligadas: si dependiendo del grupo en que un individuo caiga recibirá un beneficio u otro). Ahora bien, ¿significa esto que las "discriminaciones entre" son reducibles a "discriminaciones contra"? En otras palabras: ¿son todas las diferenciaciones

morales casos de "discriminaciones contra"? En principio, dadas las definiciones hasta aquí dadas, parece que podría ser así. Sin embargo, en este punto hay que añadir un factor nuevo que va a llevarnos a revisar lo que podamos indicar al respecto.

Discriminaciones y justificación

En función de la variable *B* de la concepción (D), las posibles diferenciaciones morales que podamos efectuar serán ilimitadas. Podemos, por ejemplo, trazar una distinción de acuerdo con el siguiente criterio: "quienes no satisfagan *C* no se licenciarán en historia", donde *C* significa "el tener un cierto nivel de conocimiento de la historia". O podemos trazar otra diferente afirmando: "quienes no satisfagan *C* no tendrán el derecho legal de votar", donde *C* significa "ser un varón". En principio, ambos ejemplos responden a un modelo común. Su forma es la misma, y solo cambia el sentido asignado en cada caso a *C* y a *B*. Ahora bien, parece que entendemos que hay algo que difiere entre ellos. Esto se debe al hecho de que muy posiblemente nos parezca que la consideración que ambas distinciones deberían recibir es diferente. En el primer caso parece que podemos pensar que estamos ante un criterio bastante razonable. Podemos diferir sobre qué clase de conocimientos históricos debe tener alguien que se licencie en esta disciplina, o sobre cómo deberían adquirirse estos. Incluso podemos pensar que la historia no tiene interés, o que el actual sistema educativo y su sistema de titulaciones debería ser transformado, desapareciendo la categoría de "licenciatura". Pero, en cualquier caso, en la medida en que hay un título de licenciatura en historia, parece razonable poner como requisito para obtenerlo el saber de historia. Sin embargo, muchos y muchas mantendremos una postura muy diferente en el caso de la segunda distinción. Habrá quizás quien encuentre que el criterio en el que se basa es ciertamente adecuado, pero, en contraste, para la mayoría parece que resulta arbitrario. En consecuencia, estimaremos de modo muy diferente ambas distinciones. La primera parece corresponderse más a lo que sería

una discriminación como "discriminación entre", mientras la segunda se adecua más a lo que llamaríamos un caso paradigmático de discriminación como "discriminación contra". Parece, pues, que no se da una identificación entre diferenciación moral y discriminación como "discriminación contra". Incluso aunque técnicamente pudiésemos entender que no hay necesariamente nada incorrecto en esta, la mayoría entiende que hay algo más que distingue a las discriminaciones (en el sentido de "discriminación contra") de otras diferenciaciones morales. Esto, que es a lo que los ejemplos apuntan, no es otra cosa que su falta de justificación moral. Ante esto, podemos simplemente obviar esta valoración que comúnmente se lleva a cabo en función de la justificación y centrarnos en la definición formal anteriormente dada. Ahora bien, si queremos obrar así, ¿para qué hemos introducido, entonces, el propio término "discriminación"? ¿Por qué no hablar simplemente de diferenciaciones morales? Parece que realmente lo que este término denota es de interés. Efectivamente, viene a cuento que exista un término como "discriminación" que refiera algo que no coincida exactamente con lo que la voz "diferenciación moral" denota, y que introduzca el sentido al que hemos hecho referencia: el relativo a la justificación. Nos interesa dar cuenta aquí de este sentido. Por ello, en nuestra definición de discriminación deberemos incluir una referencia a este hecho.[1615] De este modo, por discriminación (como "discriminación contra") entenderemos una diferenciación moral *injustificada*.[1616] Otras diferenciaciones morales (que podrían ser en todo caso "discriminaciones entre", pero no "discriminaciones contra") implican que algunos seres pueden verse perjudicados como consecuencia de ellos.

[1615] No entramos aquí en una valoración del modo en que podemos afirmar que una posición se encuentra justificada o no. Por supuesto, de acuerdo a lo que se considere una justificación adecuada se entenderá que una posición es discriminatoria o no, con lo que una vez tengamos una definición de discriminación como esta podemos pasar ya a discutir cuándo estamos frente a posiciones discriminatorias y cuando no.

[1616] Se entiende así el motivo por el que, en correspondencia con esto, al buscar una definición de "especismo" satisfactoria se optó por una que hacía referencia a su ausencia de justificación.

Pero en tanto esto no haya de ser considerado injustificado (como ocurría en el caso de la licenciatura en historia que vimos arriba) no se trata de discriminaciones en el sentido explicado que las "discriminaciones contra" tienen.

Cabe todavía indicar aquí algo más. De hecho, el sentido de discriminación como "discriminación contra" es de uso mucho más común que el de "discriminación entre". La propia palabra discriminación es generalmente identificada con una discriminación injustificada contra alguien (o algo). En la medida en que parece deseable buscar una definición clara y sencilla, parece que es pertinente que se haga eco de esto. De acuerdo con todo esto, podemos dar la siguiente definición:

Una discriminación es una diferenciación moral injustificada.

10.2.3. Una concepción de la discriminación

Hemos llegado a un punto, a esta altura, en el que entendemos que las discriminaciones son diferenciaciones morales (de un determinado tipo, esto es, injustificadas). Siendo esto así, la formulación (D) que antes presentamos resultará aplicable aquí también. Así, diremos que para saber en qué consiste una discriminación tendremos que conocer dos factores: a) un criterio *C* en el que la discriminación se encuentra basado; y b) una variable *B*, que indicará el tipo de privación que tendrán que padecer quienes sufran una discriminación. Seguimos aquí el mismo modelo general de las diferenciaciones morales (esto es: quienes no satisfacen *C* no deben disfrutar de *B*).

10.2.3.1. El criterio distintivo (*C*)

Dada la formulación (D), tenemos que toda discriminación traza una distinción entre entidades de acuerdo al criterio en el que se encuentra basada. Como resultado de ello, las entidades quedarán agrupadas como sigue:

1) Aquellas que cumplen un cierto criterio *C*, que no serán discriminadas.
2) Aquellas que no cumplen un cierto criterio *C*, que serán discriminadas.

Este puede ser considerado un modelo universal, válido para toda discriminación. Ahora bien, a este respecto debe tenerse en cuenta que algunas discriminaciones son ciertamente arbitrarias y no parecen estar basadas en ningún criterio claro. Sin embargo, esto no tiene por qué implicar que no haya un criterio que defina tal discriminación. Supongamos, por ejemplo, que discriminamos a alguien simplemente por ser él mismo y por nada más, esto es, por tratarse de ese individuo concreto *i* en concreto y por ningún otro motivo. En tal caso estamos estableciendo una discriminación cuyo criterio sigue el mismo patrón que hemos presentado: "quienes no satisfacen *C* no deben disfrutar de *B*". Podemos indicar que *B* significará aquello de lo que privaremos a tal individuo *i*. Y, en cuanto a *C*, denotará aquí lo siguiente "ser cualquier entidad excepto *i*" (un criterio que ese individuo, *i*, no satisface). Por otra parte, podemos tal vez discriminar a alguien de manera puramente irracional, sin que podamos distinguir con claridad un criterio claro conforme al cual efectuamos tal discriminación. Tal vez, en tal sentido, lo que hayamos de decir es que discriminamos igualmente en función de un criterio *C*, significando *C* "ser cualquier entidad que el sujeto que defiende su discriminación quiera discriminar". Debemos tener en cuenta que una cosa es que una discriminación se base en un criterio y otra diferente que tal criterio sea razonable o incluso consistente (aunque esto sea relevante posteriormente para el tipo de juicio que podamos llevar a cabo sobre ella). Es importante que no olvidemos que para

conocer según qué criterio se formula una discriminación no necesitamos preguntar sobre qué base cabe a su vez defender el criterio en el que esta descansa. Solo precisamos saber de qué criterio se trata.[1617] Tengamos en cuenta que en este punto no estamos todavía examinando estas posiciones desde una perspectiva normativa: únicamente queremos saber, de momento, como se encuentran construidas.

Podemos así entender que los criterios en los que se encuentran basadas pueden resultar arbitrarios, e incluso descansar en supuestos erróneos.[1618]

Posiciones morales y prejuicios

Al llegar a este punto, es necesaria una clarificación para evitar confusiones que es muy posible que surjan. Cada cual puede discriminar a alguien por razones que solo uno o una tiene o conoce. Alguien puede discriminar a aquellos que se llamen Simón, por ejemplo, simplemente porque no le guste ese nombre. Pero este no es ciertamente el caso de aquellas discriminaciones que son más comunes, como el especismo, el sexismo o el racismo. A lo largo de su vida, mucha gente ha ido aprendiendo la idea de que quienes pertenecen a ciertos grupos no tienen que ser objeto de pleno respeto. Ello ha sido el producto de un proceso de socialización en un contexto en el que tales ideas se encuentran ampliamente extendidas. A quienes han pasado por tal proceso tales ideas les han sido enseñadas tanto de modo explítico como implícito. Y las han interiorizado, las han asumido como ideas

[1617] Los motivos que alguien puede tener para trazar una discriminación pueden ser irracionales y arbitrarios, pueden incluso surgir de repente sin reflexión alguna. El enfoque aquí defendido para su análisis no se compromete en este sentido con ninguna explicación particular del modo en el que esto puede ocurrir, y es compatible con distintas opciones al respecto.

[1618] El racismo, por ejemplo, se basa en la idea de la pertenencia a "razas" determinadas. Sin embargo, existen fuertes razones para rechazar la verosimilitud de la idea de "raza" así asumida para ello, como se ha criticado desde posiciones antirracistas. Esto es así aun cuando el racismo sería igualmente condenable aunque tal idea no fuese cuestionable.

propias. De este modo, mantienen actitudes discriminatorias no como resultado de un análisis crítico sobre cuáles deberían ser las razones en función de las cuales tomar sus decisiones morales, sino, más bien, porque ese es el modo en que creen que las cosas deben ser, sin que haya una mayor reflexión al respecto. Estas actitudes se encuentran basadas en lo que podemos denominar *prejuicios*.

Por "prejuicio" entenderemos aquí una disposición particular contra alguien o algo que es previa a una consideración racional de los motivos que la puedan sostener. Constituye a menudo el motivo subyacente por el que una discriminación es sostenida. Juega así el papel, como su nombre indica, de un pre-juicio, que ocupa el lugar que una consideración equilibrada de la cuestión, un verdadero juicio, debería jugar.

Hay ciertamente una relación entre prejuicios y posiciones morales, pero no son la misma cosa. La diferencia no estriba en que las posiciones morales se encuentren justificadas y los prejuicios no (el término "moral" no se está usando aquí como antónimo de "inmoral"). Un prejuicio podría dictar algo que se diese el caso que constituyese una posición bien fundamentada moralmente. Y una posición moral podría encontrarse injustificada. La diferencia radica en que una posición moral es un cierto tipo de solución a la que cabe llegar a la hora de tomar decisiones morales.[1619] Un prejuicio sería en cambio una cierta disposición psicológica, aunque lo que dicte constituya una actitud en correspondencia con una posición moral.[1620]

Como se ha apuntado ya, este análisis tiene que ver con cuestiones éticas normativas relativas a la justificación de las distintas posiciones éticas que podemos sostener. No estamos considerando otras dimensiones de la cuestión. En

[1619] Una posición moral es pensable incluso aunque no la sostengamos. Podemos de hecho ponderar distintas posiciones morales y optar por una de ellas, lo que implica que entendemos no solo aquellas que podemos aceptar, sino también las que rechazamos. Hasta podemos concebir posiciones morales que nadie sostenga.

[1620] Esta distinción es expresada por Ryder con respecto a la discriminación trazada en función de la especie cuando indica que el especismo "denotes not merely discrimination but prejudice" (Ryder, *Animal Revolution*, p. 242).

concreto, no estamos tratando la cuestión de los mecanismos mediante los cuales se desarrolla el carácter moral. Por lo tanto, el hecho de que una posición moral sea fruto de un prejuicio nos interesa en la medida en que hace sospechar de su imparcialidad y consistencia. Pero ello no será realmente lo que nos interese analizar aquí.

10.2.3.2. Los beneficios en cuestión (*B*)

Las consecuencias que ha de afrontar alguien que sufre una discriminación pueden ser muy distintas. Su discriminación puede implicar una privación de consideración moral de varias formas diferentes. En concreto, puede ser una discriminación que prive de consideración total o parcialmente. Y si lo hace de forma parcial, ello puede ocurrir reduciendo la consideración dada de forma general o acabando con aquella susceptible de ser otorgada en lo tocante a una cuestión específica. Así, encontramos que hay varios modos posibles en los que podemos entender que una discriminación puede tener lugar con relación a la variable *B*. Un primer factor tendrá que ver con la intensión de la discriminación, con el "grado de fuerza". El segundo, con su extensión, con la clase de cuestiones sobre las que se aplica.

Intensión de las discriminaciones: de los "grados de fuerza" a las combinaciones

De acuerdo a la intensión de las discriminaciones, podemos distinguir entre dos tipos de estas:

i) En primer lugar, puede ser que estemos ante discriminaciones que implicarían que quienes son discriminados o discriminadas fuesen menos tenidas en cuenta que quienes no lo son.

ii) En segundo lugar, podemos hallarnos ante discriminaciones que implicarían que quienes son discriminados o discriminadas no fuesen tenidas en cuenta en absoluto, de modo que solo quienes no son discriminados son considerados o consideradas.

Para dar cuenta de esta disparidad cabe dar tres posibles soluciones:

i) Dos tipos de discriminaciones

La primera solución posible es la que aparentemente resulta más simple, y es de hecho asumida a menudo (como vimos en su momento en el caso de las posiciones especistas combinadas). Pasa por afirmar que en los casos referidos estamos realmente ante dos tipos de posiciones. La diferencia habrá de ser expresada, en cada caso, en la asignación de sentido que se dé a la variable *B*.

ii) Introducción del grado como tercer factor en cada discriminación

La segunda solución toma en cuenta el hecho de que, en el caso de las discriminaciones en las que se priva solo parcialmente de consideración, el grado en que esta es dada a quienes sufren una discriminación puede variar mucho. Ante esto, parece que la formulación que define (D) resultaría insuficiente para dar cuenta de los distintos tipos de discriminación. Pese a que seguiría resultando parcialmente válida, tendría que ser complementada: habría que incluir un factor más, que podríamos denominar el factor de grado *G* que complementaría el factor *B*. De acuerdo con esto, habría que modificar la formulación (D) arriba presentada. La nueva formulación (D') resultante sería como sigue:

> (D') *Quienes no satisfagan* C *no deben disfrutar de* B *en un cierto grado* G.

Según esta nueva fórmula, tanto las discriminaciones en las que se priva totalmente de consideración como aquellas en las que tal privación resulta parcial serían consideradas conforme a un esquema común.

iii) Discriminaciones combinadas

La segunda solución puede parecer satisfactoria a primera vista. Parece que, frente a la primera explicación, resulta preciso dar cuenta de manera integrada en una sola formulación de las diferencias entre distintas discriminaciones. La segunda solución lleva esto adelante mediante una asunción de las discriminaciones que privan de toda consideración dentro de la clase de aquellas que privan de esta parcialmente. Veremos a continuación que una solución así, sin embargo, deja de lado lo que nos apunta un análisis en más detalle de la lógica que subyace a cada una de estas formas de discriminación. Esta nos llevará a concluir que la integración que debemos llevar a cabo entre todas estas discriminaciones adoptará precisamente la forma opuesta a la que acabamos de presentar: serán las discriminaciones en las que la privación de consideración sea parcial las que en realidad resulten reducibles a aquellas en las que tal privación sea total.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta que, de ser esto así, no solo podríamos hablar de combinaciones de discriminaciones. Una discriminación no tiene por qué poder ser combinada únicamente con otra discriminación. Puede también ser combinada con una diferenciación moral justificada.

Distintos criterios implican distintas diferenciaciones morales

No parece problemático comprobar que las discriminaciones que dejan sin protección alguna a quienes discriminan se encuentran basadas en un solo criterio. Quienes lo satisfacen son tenidos o tenidas en cuenta, mientras que quienes no lo hacen carecen de consideración. Sin embargo, las cosas son distintas en el caso de

las discriminaciones en las que tal privación es parcial. Estas estarán basadas necesariamente en (al menos) dos criterios:

1) Un criterio (*c*) determina por qué algunos son excluidos o excluidas. Este será el requisito que establece la diferencia que la discriminación traza: quienes lo satisfagan serán favorecidos, quienes no lo hagan sufrirán la discriminación en cuestión.

2) Un segundo criterio (*d*) determina por qué quienes son excluidos o excluidas en función de *c* deben ser, sin embargo, recibir consideración.

Esta idea debería resultar clara. Si solo aceptásemos el primer criterio, si este fuese el único criterio moral asumido, entonces la posición que estaríamos manteniendo implicaría una privación total de consideración, pues no introduciríamos ninguna razón por la que los intereses de quienes sufren una discriminación deberían ser tenidos en cuenta. Inversamente, si solo tuviésemos en cuenta el criterio *d*, es claro que no discriminaríamos a quienes no satisficiesen *c*.

Pues bien, no debemos dejar de tener en cuenta algo bastante obvio: que, de hecho, la satisfacción de *c* es diferente de la satisfacción de *d*. Más aun: el hecho de no satisfacer *d* no implica no satisfacer *c*. Alguien puede sufrir una discriminación por no cumplir *c* y tanto cumplir como no cumplir *d*.

De este modo, según asumamos solo un criterio *c* o aceptemos también otro *d* encontraremos que el número de tipos de entidades que podemos encontrar será distinto. En el caso de la primera clase de diferenciación moral las posibles entidades se agrupan en dos tipos:

a) Aquellas que satisfacen cierto criterio *c*
b) Aquellas que no satisfacen cierto criterio *c*

Mientras tanto, de acuerdo con las diferenciaciones morales de la segunda clase, habrá, en lugar de dos, tres tipos de entidades (asumiendo que satisfacer *c* supone satisfacer *d*):

a) Aquellas que satisfacen cierto criterio *c*

b) Aquellas que no satisfacen cierto criterio *c* pero satisfacen otro criterio diferente *d*

c) Aquellas que no satisfacen ni el criterio *c* ni el criterio *d*

(Asimismo, de modo acorde con esto, si adoptamos una posición que no asuma solo uno o dos criterios, sino tres o más, estaremos ante cuatro o más tipos de entidades).

Lo que todo esto pone de manifiesto es algo que no debería haber pasado desapercibido: el hecho de tener en cuenta dos criterios de diferenciación moral implica que no estamos ya estableciendo una sola diferenciación, sino dos. Como hemos visto, habrá quienes resulten aptos en relación a uno de los criterios asumidos, quienes no satisfagan este pero, sin embargo, resultarán aptos con respecto al otro criterio y quienes no satisfagan ninguno de los dos.[1621]

[1621] Una posible objeción a esta idea puede pasar por afirmar que en el caso de diferenciaciones morales de la segunda clase el mismo criterio podría ser utilizado para excluir a quienes no son aptos o aptas conforme a él y garantizarles, a la vez, alguna consideración. Tomemos, por ejemplo, la posición siguiente. Supongamos que pensamos que experimentar sufrimiento y bienestar es un criterio para la consideración moral, de modo que quienes lo satisfacen deben ser tenidos en cuenta. Sin embargo, imaginemos que consideramos que algunos seres son capaces de experimentar un sufrimiento y un bienestar más intensos, y que decidimos que, por ello, la satisfacción de sus intereses debe resultar prioritaria. Podríamos decir que el mismo criterio está justificando en este caso que efectuemos una diferenciación moral que haga que quienes pueden experimentar sufrimiento y bienestar de forma menos intensa sean, por una parte, tenidos y tenidas en cuenta, a la vez que, por otra parte, lo sean menos que quienes pueden experimentar sufrimiento y bienestar de forma más intensa.

Este argumento, sin embargo, parece rebatible. Allí donde hay realmente una discriminación tiene que haber una línea que separe a quienes la sufren de quienes no la sufren. En el ejemplo dado, o bien hay de hecho dos criterios o no hay una diferenciación moral real entre aquellos que pueden experimentar sufrimiento y bienestar con distintos grados de intensidad. Veamos ambas posibilidades:

a) Lo que puede ocurrir es que aceptemos como un principio en nuestras decisiones morales que la intensidad con la que experimentemos sufrimiento o bienestar constituirá una diferencia relevante. En este caso, no estableceremos una barrera entre dos tipos de individuos que recibirán un trato visiblemente diferente. Únicamente tendremos un principio con el que podemos llevar a cabo comparaciones posibles de acuerdo con la presencia de un continuo en el grado de intensidad de la capacidad mencionada. No se trazará ninguna línea que corte tal continuo. Podría parecer que las discriminaciones que en este punto estamos analizando se adecuan a este modelo. En realidad, no es así, precisamente por lo que estamos viendo: los continuos no establecen barreras.

b) Podemos, por otra parte, aceptar de hecho un criterio que corte tal continuo, y establecer un umbral que serviría para separar a quienes se encuentran en las posiciones superior e inferior con respecto a él. En este caso estaremos, ciertamente, introduciendo una diferenciación, que si está injustificada será una discriminación. Pero para establecer tal umbral se necesita demarcar dónde ha de ser localizado. La idea de que quienes tienen experiencias más intensas deberían estar en un lugar superior es demasiado indefinida: es necesario saber dónde vamos a trazar la línea en función de la cual, si estamos arriba recibiremos un beneficio y si estamos abajo no. Necesitaríamos especificar con mayor claridad que es lo que queremos decir al hablar de "un grado intenso", de lo contrario no es ya que nuestro criterio resultaría vacío a este respecto, sino que no tendríamos aquí ya realmente un criterio. Por tanto, tenemos que si queremos efectivamente defender una posición de este tipo debemos introducir un criterio que permita que una diferenciación moral como esta sea posible. Cabría formular este como "ser capaz de experimentar sufrimiento y bienestar en un grado intenso" (independientemente de la forma concreta en la que determinemos que debemos entender que quiere decir "un grado intenso"). Por lo tanto, no tenemos ya un solo criterio, sino dos. Tenemos un primer criterio *d* ("ser capaz de experimentar sufrimiento y bienestar") y un segundo criterio *a* que consistiría, como acabamos de ver, en "ser capaz de experimentar sufrimiento y bienestar en un grado intenso". A pesar de su similitud, estos dos criterios no son coincidentes. Establecen umbrales diferentes y delimitan dominios distintos (si estuviésemos ante un mismo criterio en ambos casos, el umbral y el dominio resultantes en cada uno de ellos sería el mismo).

En definitiva: si defendemos que son instancias de un criterio único en distinto grado, debemos abandonar la idea de que podemos excluir a quienes no tienen las capacidades

No hay discriminaciones moderadas, sino combinaciones de discriminaciones con otras diferenciaciones morales

A la luz de lo que acabamos de ver, parece que es inexacta la indicación de que hay dos tipos de discriminación dependiendo de si quienes son discriminadas o discriminados son privados total o parcialmente de consideración. De hecho hay un solo tipo de discriminación (el que resulta trazado en función de si el criterio *C* es satisfecho o no), que es el mismo en ambos casos. Lo que ocurre en el primer caso (en el que quienes son discriminados continúan recibiendo una cierta consideración) es que este criterio *C* no es el único tenido en cuenta. Como resultado de ello, no estamos ante una, sino ante dos diferenciaciones morales (por lo menos) distintas: una que coincide con la que tiene lugar en el segundo caso (cuando se priva totalmente de consideración a quienes se excluye) y otra que distingue entre quienes no son considerables moralmente y quienes sí lo son. En otras palabras, las diferenciaciones del primer tipo no son más que una combinación de dos (o más) diferenciaciones de esta segunda clase.

Las diferenciaciones morales son como puertas que nos permiten entrar o quedarnos fuera. En rigor, no hay posibilidad de solo entrar parcialmente. Cuando ello parece ocurrir es que hemos traspasado una puerta, pero no otra.

La necesidad de una variable P *que asigne prioridades*

Ahora bien, con todo esto, por supuesto, hay un punto que queda abierto. La adopción de más de un criterio necesariamente implica que en distintas situaciones hemos de optar por hacer valer o uno de ellos o el otro. ¿Cómo podemos

---

mencionadas en un grado intenso y adoptar la perspectiva del continuo; si queremos trazar una línea clara, entonces debemos adoptar el criterio del "grado intenso", y aceptar, por tanto, dos criterios. Los supuestos continuos en los que se trazan umbrales no son realmente continuos, sino continuos combinados con otras diferenciaciones morales.

determinar, en el caso de una combinación entre diferenciaciones morales, cuál de los criterios adoptados tiene prioridad, o en qué circunstancias ello ocurre? Parece claro que para ello precisaremos dar cuenta de una variable más: aquella, que podemos llamar *P*, conforme a la cual establecemos hasta qué punto cada una de las diferenciaciones morales asumidas se hace valer. Pero esta no puede tomar la forma de un factor que introduce el grado dentro de la formulación de cada diferenciación (posibilidad que contemplamos anteriormente). La variable *P* que opera aquí es necesariamente externa a las diferenciaciones morales, puesto que constituye un factor que arbitra entre estas. En realidad, lo que tal factor hace no es sino determinar hasta qué punto una diferenciación moral se hace valer. Resulta, de hecho, imprescindible a tales efectos, pues de lo contrario la combinación no resulta posible. La variable *P* será la que determine hasta qué punto una diferenciación ha de tomar prioridad sobre la otra o verse supeditada a esta.

El modo de definir cómo se asigna una prioridad de este tipo parece algo ciertamente complejo. ¿Qué es lo que posibilita que en una diferenciación moral distintos criterios puedan entrar en juego? Para poder analizar adecuadamente el problema parece que tenemos que dar cuenta de todas aquellas cuestiones que pueden entrar en juego cuando tiene lugar una diferenciación moral, y buscar, una vez hecho esto, las relaciones proporcionales presentes, lo cual no puede llevarse a cabo en detalle (en la medida en que no se puedan separar las diferenciaciones morales en aquellos elementos que las pueden constituir, sus componentes últimos, y cuantificar estos, lo que parece que no es posible).[1622] En cualquier caso, la forma que pueda tomar la variable *P* dependerá de la concepción que adoptemos con respecto a la cuestión de la ontología de los beneficios, así como de su asignación.

[1622] Esto implicaría la posibilidad de dividir la consideración total susceptible de darse a alguien con respecto a un determinado beneficio en fracciones asignadas al ámbito de aplicación de cada diferenciación moral. *P* establecería la proporción en que un criterio tomaría prioridad sobre los demás. Un modelo así no puede pasar de constituir una idealización muy burda de lo que en la realidad ocurre. En la práctica se dará prioridad a una diferenciación u otra de modo general y laxo.

Extensión de las discriminaciones: discriminaciones generales y particulares

A la vista de lo que hemos constatado hasta aquí podríamos tal vez objetar a la formulación (D), ya no de la discriminación, sino también de la diferenciación moral, que la variable *B* resultaría innecesaria en ella. Hay muchas formas de diferenciación moral que no definen con claridad en qué consistira aquello de lo que quienes se privados a quienes sufran una consideración desventajosa. Así, a menudo quienes pertenecen a un cierto grupo son excluidos de un modo que podríamos llamar general. Por ejemplo, quienes discriminan a las mujeres no necesitan limitar sus afirmaciones a la defensa de que estas no deberían poder participar en la vida pública como los varones. Pueden defender una exclusión contra ellas de una forma más lata, afirmando, por ejemplo, que los hombres deberían en general disfrutar de todo tipo de ventajas, a las que las mujeres no tendrían un acceso equitativo. O, para expresarlo de un modo más general, que las mujeres no deberían ser moralmente consideradas como lo son los hombres. Esta objeción, con todo, no termina de mostrar que la variable *B* sea prescindible. Las posiciones como la que acabamos de describir se adecuarían también a la formulación dada arriba. En el ejemplo presentado los defensores del sexismo defenderían una forma de discriminación como esta: “quienes que no satisfacen el criterio consistente en ser varón no merecerán tener acceso equitativo a todo tipo de ventajas”. O incluso, de manera más general: “quienes que no satisfacen el criterio consistente en ser varón no merecerán ser moralmente consideradas de manera equitativa”. En muchos casos, de hecho, las discriminaciones adquieren esta forma, puesto que quienes son víctimas de una discriminación lo son de manera general, no solo con respecto a una circunstancia específica.

Sin embargo, hay muchas otras situaciones en las que las discriminaciones entran en acción únicamente con respecto a situaciones particulares, que tendrán que ver con formas específicas en las que se nos puede tratar. De eso es de lo que da cuenta en la concepción (D) la variable *B*. Los beneficios en juego al considerar moralmente a alguien pueden variar, con lo que lo harán las discriminaciones que los asignen. Podemos sufrir una discriminación relativa a solo alguno de nuestros

intereses en particular. Por ejemplo, una cierta ley puede afirmar que quienes sean menores de edad y huérfanos o huérfanas recibirán cierto dinero del erario público, indicando, en consecuencia, que quienes no satisfacen la condición de ser menores de edad cuya madre y/o padre haya fallecido no serán susceptibles de recibir una cierta paga por parte del estado. O un club determinado puede restringir el uso de sus instalaciones a quienes sean miembros de él, implicando que quienes no lo son no podrán entrar en sus dependencias.[1623] Y tales beneficios pueden igualmente ser asignados o prohibidos en función de discriminaciones injustificadas. Así, la variable *B* distingue con respecto a qué valor a asignar se efectúa la discriminación.

Pues bien, además de todas esas distinciones particulares podemos también diferenciar la que sería una de carácter general, que resultaría aplicable en todo contexto. Es posible establecer una discriminación que cubra todo caso en el que alguien pueda recibir un daño o un beneficio. Si lo hacemos, la diferencia a trazar mediante tal discriminación será relevante para saber si alguien podría en algún momento ser tenido o tenida en cuenta moralmente o no. En otras palabras: tal tipo de diferenciación moral implica que quienes sufran una discriminación no serán considerados o consideradas moralmente bajo ninguna circunstancia.

Este tipo de discriminación para todos los casos tomará una forma como la que sigue:

[1623] Pueden darse infinidad de ejemplos de esto. Cabe suponer que una ley en concreto pueda prohibir que aquellos que no tengan ojos verdes puedan satisfacer algún interés particular como la consecución de un empleo, libertad de movimiento o acceso para beber de una fuente determinada, pero, aparte de ello, no poner ninguna otra restricción a aquellos que tengan los ojos de otro color puedan satisfacer cualquier otro interés que puedan tener. En tal caso, podemos decir que la discriminación toma la siguiente forma:

Quienes no satisfagan el tener ojos verdes no disfrutarán de la consecución de un empleo/libertad de movimiento/acceso para beber de esta fuente.

Estos ejemplos son, por supuesto, muy extravagantes, pero resultan útiles para ver los tipos de discriminaciones que pueden ser concebidos.

Quienes no satisfagan C no serán aptos para ser considerados o consideradas moralmente.

Lo cual equivale a decir:

Quienes no satisfagan C no serán considerables moralmente.[1624]

Podemos, por tanto, distinguir entre dos formas de discriminación en función del contenido de *B*:[1625]

a) Discriminaciones generales, que tienen lugar para toda circunstancia: estas son las que privan de cualquier consideración moral.

b) Discriminaciones particulares que tienen lugar de forma restringida a alguna circunstancia o circunstancias en concreto: estas se limitan a establecer privaciones determinadas a aquellos que son discriminados o discriminadas, sin afectar a lo que pueda ocurrir cuando hay otras cuestiones implicadas.

Peligro de confusión entre discriminaciones particulares y combinaciones de discriminaciones con otras diferenciaciones morales

Ahora bien, hay un riesgo claro de caer en una fácil confusión en este punto. La diferencia entre una discriminación general y una particular puede ser confundida con la que se daría entre una discriminación general y una posición de carácter pluralista que combine una discriminación general con otras discriminaciones distintas (sean estas parciales o generales). Veamos un par de ejemplos que pueden clarificar esta cuestión.

[1624] Podríamos decir aun de otro modo, quizás más directo: *Quienes no satisfagan* C *no merecerán, en un sentido moral, nada*.

[1625] Lo mismo cabría decir en general de las diferenciaciones morales.

Imaginemos que queremos asistir a una conferencia sobre un tema muy específico. Ahora bien, quienes han organizado el evento no permiten que asistan a este los miembros de una cierta sociedad científica hacia la cual, por motivos personales, sienten antipatía. Tendremos que decir que estarán, en consecuencia, discriminando a quienes pertenecen a tal sociedad. Pero, en la medida en que ello tiene lugar solamente en lo tocante a su asistencia a la conferencia, parece que la discriminación aquí se restringe a una circunstancia particular, y no es de tipo general. Podría ser el caso, sin embargo, que quienes organizan la conferencia discriminasen de manera general a los miembros de la referida sociedad, de modo que no tendrían problema, por ejemplo, en acabar con sus vidas si ello fuese en su beneficio, algo que no harían con nadie más (podemos suponer, como hipótesis para explicar tan anómala actitud, que sintiesen una animadversión exagerada hacia ellos por motivos de rivalidad científica llevada al plano personal). La diferencia entre ambos tipos de discriminación se puede ver aquí con claridad.

Consideremos ahora un caso distinto, el de alguien que defiende una discriminación racista. Podemos pensar, por ejemplo, el de un nostálgico del apartheid sudáfricano. Este individuo está en principio a favor de que los humanos de piel oscura disfruten del derecho a la vida. Sin embargo, cree que tal derecho resulta menos importante que el derecho a la vida de alguien de los humanos de ascendencia europea con piel clara y rasgos caucásicos. Y opina lo mismo en el caso de otros derechos (como, por ejemplo, el derecho a la sanidad, a la educación, a una vivienda digna, etc.). En un caso como este no parece que estemos ante una discriminación particular. Por el contrario, estamos ante una discriminación racista de carácter general, que determina que quienes no cumplen un determinado criterio (tener rasgos reconocidos como típicos caucásicos) sufrirán una consideración desfavorable. Lo que parece que ocurre es que esta se combina con otros principios morales, que son los que garantizan que los humanos que no cumplen tal criterio puedan ser objeto de una cierta consideración.

Diferencia entre combinaciones y discriminaciones parciales

La confusión que aquí comprobamos se da por el hecho de que las dos distinciones entre discriminaciones citadas se dan en el campo de la variable *B*. Hay, con todo, un modo de distinguir claramente entre lo que serían discriminaciones parciales y combinaciones de discriminaciones con otras diferenciaciones morales. En las de este segundo tipo hay una tensión entre dos diferenciaciones morales distintas por ver cuál de ellas predomina en lo que refiere a su intensión. Así, ocurre que, como resultado, se da una consideración a medias. En el caso de las discriminaciones parciales ello no tendría por qué ser así. La parcialidad en este caso se daría, no en la intensión, sino en la extensión de la discriminación. Así, para cada cuestión específica, o se es recibe consideración moral o no, pero no es preciso que haya medias tintas (si para un tema específico se distinguiese un grupo al que se daría una consideración reducida lo que se estaría dando es una combinación de discriminaciones en las que al menos una de ellas sería una combinación parcial).

Casos más complejos

Otros casos pueden ser un poco más complejos. Supongamos que otro nostálgico del apartheid mantiene una posición algo distinta de la del anterior. Este estaría dispuesto a garantizar un derecho a la vida igual para aquellos humanos que tienen unos rasgos considerados “caucásicos” y aquellos y aquellas que no tienen tales rasgos. Y defendería la misma posición en el caso de otros derechos básicos. Ahora bien, ocurre que en lo tocante a asuntos como el acceso a un puesto de trabajo, a responsabilidades públicas y otros semejantes, mantiene que quienes tienen los rasgos citados deberían tener prioridad sobre el resto. Diríamos que estamos ante un ejemplo como el primero que vimos, de manera que lo que se está haciendo es defender una discriminación con respecto a ciertas cuestiones en particular, en ciertas áreas específicas, pero no en general. Sin embargo, hay

motivos para matizar esta afirmación. La existencia de una estructura ideológica y social de carácter racista puede llevarnos a pensar que lo que ocurre es que lo que se está haciendo aquí es mantener una discriminación general racista, pero combinada con algunos otros criterios de diferenciación moral (por ejemplo, uno antropocéntrico, u otro basado en la posibilidad de poseer intereses). Lo que ocurre es que en este caso, el resultado, en lugar de ser una combinación que limita la intensión de la discriminación, lo que hace es acotar su extensión. De este modo, estos otros criterios harían posibles que quienes resultan discriminados por el racismo puedan ser considerados no ya en cierto grado, sino en ciertas áreas.[1626]

[1626] Puede haber casos en los que la evaluación del tipo de discriminación que está operando sea aun más difícil. Imaginemos, por ejemplo, el caso de otro individuo que ha cuestionado el sexismo en profundidad y ha llegado a la conclusión de que constituye una posición inaceptable. Pretende así abandonar los privilegios de los que disfruta por vivir en una sociedad que asume que es patriarcal e intenta reflexionar en las actitudes sexistas que puede todavía tener sin ser consciente de ello. Sin embargo, durante toda su vida se le ha dicho que un cierto trabajo requiere de algunas exigencias físicas que las mujeres no son capaces de cumplir por completo y, por lo tanto, no es un trabajo que puedan realizar con la misma aptitud que los varones. Este individuo ha reflexionado si tal posición no podría ser el resultado de un prejuicio sexista, pero, tras haber pensado en ello, llega a la conclusión de que el argumento de las capacidades físicas tiene sentido, y se pregunta si quizás está siendo demasiado receloso en relación a la extensión que los prejuicios sexistas pueden llegar a tener. Y así, finalmente, acepta la idea de que las mujeres no son aptas para tal trabajo como lo son los varones, y sinceramente cree que es una opinión que no tiene que ver con ningún prejuicio sexista. Ocurre que, sin embargo, su opinión sí es el producto de un prejuicio sexista socialmente imperante: las mujeres serían perfectamente capaces de hacer tal trabajo tal como lo podrían hacer los hombres. Pero este sujeto no está asumiendo que está adoptando una posición sexista, aunque está de hecho haciéndolo. ¿Es la posición que mantiene una combinación de un criterio sexista con otros principios? Podría ser. Por otra parte, quizás lo que ocurre es que ha sido capaz de abandonar sus prejuicios sexistas hasta cierto punto, pero, sin embargo, continúa manteniendo algunas posiciones sexistas particulares. El ejemplo es controvertido. Habrá quienes nieguen que este individuo haya llevado a cabo realmente una reflexión en profundidad de sus

En realidad, los problemas en los que nos vemos a la hora de distinguir si una posición constituiría una discriminación particular o una combinación de una discriminación general con otro principio pueden llevar a sospechar que hay una relación entre ambos casos. En efecto, parece que, al menos en el caso de una discriminación ampliamente extendida (como es el caso del sexismo o el especismo), la raíz de las posibles discriminaciones particulares sería la discriminación general que cabría formular en base al factor *C* que la caracterizaría. Nos encontramos en un contexto en el que determinadas discriminaciones generales son ampliamente asumidas. Estas son cuestionadas en ocasiones. Pero es comprensible que, dado su profundo enraizamiento en la sociedad en la que nos formamos desde que nacemos, incluso en los casos en los que son puestas en duda no lleguen a ser dejadas de lado en su totalidad. De este modo, es habitual que queden sin cuestionar algunos de los espacios en los que estas discriminaciones entran en juego, aun cuando de manera general sí lo sean. Así, las discriminaciones

---

actitudes, dirán que si continúa manteniendo su posición en el tema en particular al que nos hemos referido, entonces es que no se ha cuestionado su prejuicio sexista en absoluto. Parece, sin embargo, que en el caso que hemos examinado (que es ciertamente plausible) sería más adecuado decir que de hecho lo que se está sosteniendo es una discriminación particular, independientemente del modo en que estén operando los prejuicios que este individuo tenga a nivel psicológico. De hecho, en el caso de muchos de quienes formalmente rechazan el sexismo se dan a menudo posicionamientos semejantes, aunque puedan ser más sutiles y difíciles de detectar. Se puede, por ejemplo, rechazar conscientemente la discriminación de las mujeres y al mismo tiempo seguir manteniendo actitudes de desprecio ante determinados roles tradicionalmente tildados de femeninos, o dar de manera inconsciente más valor a la opinión expresada por un varón (algo que lo muestra con claridad meridiana es el hecho de que, en situaciones en las que mujeres y hombres aparecen por igual como potenciales interlocutores, se reconozca como tal por defecto al varón, lo cual ocurre en muchos casos de modo inconsciente). Y todo esto en el caso del especismo puede darse de forma mucho más notable, al tratarse de una discriminación mucho menos cuestionada, y ser sus consecuencias, por tanto, mucho menos apreciadas.

parciales serían, en estos casos, residuos de discriminaciones generales puestas en cuestión.

Ante lo que acabamos de ver podríamos tal vez considerar que, realmente, no resulta de recibo hablar de discriminaciones parciales y generales, pues las primeras no serían más que el resultado de la combinación de distintas discriminaciones generales. Esta idea se verá reforzada si consideramos el hecho de que una discriminación particular no puede por sí misma ofrecer una guía general para la toma de decisiones morales, como sí puede hacerlo una discriminación general (esto es así por motivos obvios: dado que su ámbito de operación resulta, por definición, restringido a una serie de casos específicos).

Hay razones para pensar que, sin embargo, esto no tiene por qué ocurrir en el caso de todas las discriminaciones. Tomemos el ejemplo, que vimos algo más arriba, de los organizadores de un evento que discriminan en un caso particular a quienes pertenecen a una determinada sociedad científica. No parece que lo que aquí ocurra sea que los primeros hayan discriminado a estos últimos o últimas de manera general y que la entrada en juego de un criterio distinto haya limitado tal discriminación al caso específico que hemos visto. No es que quienes quieren impedir que los miembros de la citada sociedad vayan a la conferencia defiendan un criterio que niegue que estos gocen de consideración moral alguna pero tengan en cuenta otros motivos que permitan que esto sea así. Parece, más bien, que desde el principio su discriminación se ha reducido al caso citado (o a otros semejantes en los que lo que estaría en juego serían cuestiones ligadas al motivo por el cual se establece tal discriminación, como podrán ser, en el ejemplo dado, aquellas ligadas a asuntos de carácter científico).

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

BIBLIOGRAFÍA

Aaltola, Elisa, "Other Animal Ethics and the Demand for Difference", *Environmental Values*, 11, 2002, 193-209.

———"The Moral Value of Animals: Three Versions Based on Altruism", *Essays in Philosophy*, 5, 2004, http://www.humboldt.edu/~essays/aaltola.html [visitado el 7 de octubre de 2004].

Adams, Carol J., "Feminism and the Eating of Animals", *Hypatia*, 6, 1991, 125-45.

———*The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York, 1991.

———"The Feminist Traffic in Animals", in Gaard, Greta (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, 195-218.

———*Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defence of Animals*, Continuum, New York, 1994.

———"Comment on George's 'Should Feminists Be Vegetarians?' ", *Signs*, 21, 1995, 221-25.

———"Caring about Suffering: A Feminist Exploration", in Donovan, Josephine & Adams, Carol J. (eds.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, New York, 1996, 170-96.

———"Extending Feminism to Animal Rights: An Interview with Carol J. Adams, Feminist-Vegetarian Author", *AV Magazine*, 113, 2005, 29-30.

Adams, Carol J. & Donovan, Josephine (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham, 1995.

Agar, Nicholas, "Biocentrism and the Concept of Life", *Ethics*, 108, 1997, 147-68.

Agarwal, Bina, "The Gender and Environment Debate: Lessons from India", *Feminist Studies*, 18, 1992, 119-158.

Agich, George J. & Jones, Royce P., "Personal Identity and Brain Death: A Critical Response", *Philosophy and Public Affairs*, 15, 1986, 267-74.

Aitken, Gill, "Conservation and Individual Worth", *Environmental Values*, 6, 1997, 439-54.

Allen, Colin, "The Discovery of Animal Consciousness: An Optimistic Assessment", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 10, 1998, 217-25.

———"Animal Concepts Revisited: The Use of Selfmonitoring as an Empirical Approach", *Erkenntnis*, 51, 1999, 33-40.

Allen, Collin & Bekoff, Marc, *Species of Mind: The Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*, MIT Press, Cambridge, 1997.

Allmark, Peter, "An Argument against the Use of the Concept of 'Persons' in Health Care Ethics", *Journal of Advanced Nursing*, 19, 1994, 29-35.

Almond, Brenda & Hill, Donald, *Applied Philosophy: Morals and Metaphysics in Contemporary Debate*, Routledge, London, 1991.

Altar, Ted, "The Diversionary Tactic of Plant Pain", *Animal Concerns*, http://articles./ar-voices/archive/plant_pain1.html [visitado el 5 de diciembre de 2004].

Altham, James Edward John & Harrison, Ross (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Alward, Peter, "The Naive Argument against Moral Vegetarianism", *Environmental Values*, 9, 2000, 81-89.

Anderson, Elizabeth, "Animal Rights and the Values of Nonhuman Life", in Sunstein, Cass & Nussbaum, Martha (eds.), *Animal Rights, Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford, 2004, 277-98.

Anderson, James C., "Species Equality and the Foundations of Moral Theory", *Environmental Values*, 2, 1993, 347-65.

Animal and Plant Health Inspection Service, United States Department of Agriculture, *Animals Used in Research, 2004*, Animal and Plant Health Inspection Service, 2005.

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret, *Intention*, Blackwell, Oxford, 1957.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999 [*Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000].

———*Política*, Tecnos, Madrid, 2004 [*Politics*, Oxford University Press, Oxford, 1998].

Armstrong, Susan J. & Botzler, Richard G. (eds.), *The Animal Ethics Reader*, Routledge, London, 2003.

Arneson, Richard, "Welfare Should Be the Currency of Justice", *Canadian Journal of Philosophy*, 30, 2000, 497-524.

———"What, if Anything, Renders All Humans Morally Equal", in Jamieson, Dale (ed.), *Singer and His Critics*, Blackwell, Oxford, 1999, 103-28.

Arrigoni, Alessandro & Ribezzo, Viviana (eds.), *Animali: nuovo millennio?*, Cosmopolis, Torino, 2001.

Attfield, Robin, "The Good of Trees", *Journal of Value Inquiry*, 15, 1981, 35-54.

———*The Ethics of Environmental Concern*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

———"Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance", *Philosophica*, 39, 1987, 47-58.

———*A Theory of Value and Obligation*, Croom Helm, London, 1987.

Auxter, Thomas, "The Right Not to Be Eaten", *Inquiry*, 22, 1979, 221-30.

Avery, Stephen, "The Misbegotten Child of Deep Ecology", *Environmental Values*, 2004, 13, 31-50.

Baccarini, Emilio; Cancrini, Tonia & Perniola, Mario (eds.), *Filosofie dell'animalita: contributi ad una filosofia della condizione animale*, Mimesis, Milano, 1992.

Baier, Annette C., "Knowing our Place in the Animal World", in Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, 1983, 61-77.

Baird, Robert M. & Rosenbaum, Stuart E. (eds.), *Animal Experimentation: The Moral Issues*, Prometheus Books, New York, 1991.

Ball, Matt & Norris Jack, "Beyond Might Makes Right", *Vegan Outreach*, http://www.veganoutreach.org/advocacy/beyond.html [visitado el 15 marzo de 2005].

Ballantyne, Angela, "Humans and Hybrids: A Critique of the Western Moral Framework", *Essays in Philosophy*, 5, 2004, http://www.humboldt.edu /~essays/ballantyne.html [visitado el 28 de septiembre de 2004].

Ballesteros Llompart, Jesús, "Exigencias de la dignidad humana en Biojuridica", in Aparisi Miralles, Angela & Ballesteros Llompart, Jesús (coords.), *Biotecnología, dignidad y derecho : bases para un diálogo*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, 43-77, http://www.bioetica web.com/comentarios_juridicos/exigencias_de_la_dignidad_humana.htm [visitado el 17 de diciembre de 2004].

Balzer, Philipp; Rippe, Klaus Peter & Peter Schaber, "Two Concepts of Dignity for Humans and Non-Human Organisms in the Context of Genetic Engineering?", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 13, 2000, 7-27.

Bass, Robert, "Undermining Indirect Duty Theories", *Between the Species*, 6, 2006, http://www.cla.calpoly.edu/%7Ejlynch/therealbass.htm [visitado el 2 de noviembre de 2006].

Battaglia, Luisella, *La questione dei diritti degli animali: una sfida per l'etica contemporanea*, Satyagraha, Torino, 1988.

———*Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma, 1999.

———*Alle origini dell'etica ambientale: uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*, Dedalo, Bari, 2002.

———"Esiste un'etica per gli animali?", *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche*, 1998, http://www.emsf.rai.it/grillo/trasmissioni.asp?d=210 [visitado el 3 de enero de 2006].

Baudouin, Jean Louis & Blondeaus, Danielle, *Éthique de la mort et droit à la mort*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.

Baxter, Brian H., "Ecocentrism and Persons", *Environmental Values*, 5, 1996, 205-19.

Beauchamp, Tom L., "Problems in Justifying Research on Animals", in Beauchamp, Tom L. & Walters, Leroy (eds.), *Contemporary Issues in Bioethics*, Wadsworth, Belmont, 1999, 465-73.

Becker, Lawrence C., "Human Being: The Boundaries of the Concept", *Philosophy & Public Affairs*, 4, 1975, 334-59.

———"The Priority of Human Interests", in Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, 1983, 225-42.

Beckerman, Wilfred & Pasek, Joanna, *Justice, Posterity and the Environment*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Bekoff, Marc, "Deep Ethology, Animal Rights, and the Great Ape/Animal Project: Resisting Speciesism and Expanding the Community of Equals", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 10, 1998, 269-96.

———"Social Cognition: Exchanging and Sharing Information on the Run", *Erkenntnis*, 51, 1999, 113-128.

Bekoff, Marc & Jamieson, Dale (eds.), *Readings in Animal Cognition*, MIT Press, Cambridge, 1996.

Bekoff, Marc & Meaney, Carron A., (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1998.

Belshaw, Christopher, "Death, Pain and Time", *Philosophical Studies*, 97, 2000, 317-41.

———"Later Death/Earlier Birth", in French, Peter A. & Wettstein, Howards K. (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Blackwell, Oxford, 2000, 69-83.

Benatar, David, "Why Is Better Never to Come into Existence", *American Philosophical Quarterly*, 34, 1997, 345-55.

Benatar, David, "Why the Naive Argument against Moral Vegetarianism Really Is Naive", *Environmental Values*, 10, 2001, 103-12.

Benson, John, "Duty and the Beast", *Philosophy*, 53, 1978, 529-49.

———"The Clouded Mirror: Animal Stereotypes and Human Cruelty", in Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, 1983, 79-90.

Bentham, Jeremy, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

Benton, Ted, "Animal Rights and Social Practices", in Thomasma, David C. & Kushner, Thomasine (eds.), *Birth to Death: Science and Bioethics*, Cambridge Univesity Press, 1996, 325-37.

———*Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso, London and New York, 1993.

Bernstein, Mark H., *On Moral Considerability: An Essay on Who Morally Matters*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

———"Marginal Cases and Moral Relevance", *Journal of Social Philosophy*, 33, 2002, 523-39.

———"Neo-Speciesism", *Journal of Social Philosophy*, 35, 2004, 380-90.

———*Without a Tear: Our Tragic Relation with Animals*, University of Illinois, Urbana, 2004.

———"On the Dogma of Hierarchical Value", *American Philosophical Quarterly*, 43, 2006, 207-20.

Birch, Charles & Cobb, John B. Jr., *The Liberation of Life: From the Cell to the Community*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Birke, Lynda, *Feminism, Animals and Science: The Naming of the Shrew*, Open University Press, London, 1994.

Birke, Lynda & Smith, Jane, "Animals in Experimental Reports: The Rhetoric of Science", *Society & Animals*, 3, 1995, 23-42.

Birkeland, Janis, "Ecofeminism: Linking Theory and Practice," in Gaard, Greta (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, 13-59.

Bishop, John, "More Thought on Thought and Talk", *Mind*, 89, 1980, 1-16.

Blackstone, William T. (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens, 1972.

Bodian, Stephan, " 'Simple in Means, Rich in Ends': An Interview with Arne Næss", in Sessions, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala, Boston, 1995, 26-36.

Bonnardel, Yves, "Quelques réflexions au sujet de la sensibilité que certains attribuent aux plantes", *Les cahiers antispécistes*, 5, 1992, http://www.cahiers-antispecistes.org/article.php3?id_article=40 [visitado el 15 de marzo de 2006].

———"De l'appropriation... à l'idée de Nature", *Les cahiers antispécistes*, 11, 1994, http://www.cahiers-antispecistes.org/article.php3?id_article=79 [visitado el 15 de marzo de 2006].

———"Contre l'apartheid des espèces: À propos de la prédation et de l'opposition entre écologie et libération animale", *Les cahiers antispécistes*, 14, 1996, http://www.cahiers-antispecistes.org/article.php3?id_article=103 [visitado el 15 de marzo de 2006].

Bookchin, Murray, *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal, 1980.

———*The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Black Rose Books, Montreal, 1990.

———*Remarking Society: Pathways to a Green Future*, South End Press, Boston, 1990.

———*Which Way for the Ecology Movement*, AK Press, San Francisco, 1994.

Bookchin, Murray & Foreman, Dave, *Defending the Earth. A Dialogue Between Murray Bookchin and Dave Foreman*, South End Press, Boston, 1991.

Bostock, Stephen, *Zoos and Animal Rights: The Ethics of Keeping Animals*, Routledge, London, 1993.

Bovenkerk, Bernice; Brom, Frans W.A. & Van den Bergh, Babs J., "Brave New Birds: The Use of 'Animal Integrity' in Animal Ethics", in Armstrong, Susan

J. & Botzler, Richard G. (eds.), *The Animal Ethics Reader*, Routledge, London, 2003, 351-58.

Boxall, Susanna Flavia, "Beyond Orthodoxy: A Pluralist Approach to Animal Liberation", *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, 3, 2005, http://www.cala-online.org/Journal_Articles_download/Issue_4/Beyond_Orthodoxy.pdf [visitado el 4 de enero de 2006].

Braddock, G., "Epicureanism, Death and the Good Life", *Philosophical Inquiry* 22, 2000, 47-66.

Bradley, Ben, "When Is Death Bad for the One Who Dies?", *Noûs*, 38, 2004, 1-28.

Brandt, Richard B., *Ethical Theory*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1959.

———*A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

Brecher, Bob, "Our Obligation to the Dead", *Journal of Applied Philosophy*, 19, 2002, 109-19.

Brennan, Andrew, "The Moral Standing of Natural Objects", *Environmental Ethics*, 6, 1984, 35-56.

———"Ecological Theory and Value in Nature", *Philosophical Inquiry*, 8, 1986, 66-96.

———*Thinking about Nature: An Investigation of Nature, Value and Ecology*, Routledge, London, 1988.

———"Moral Pluralism and the Environment", *Environmental Values*, 1, 1992, 15-33.

———(ed.), *The Ethics of the Environment*, Dartmouth, Vermont, 1995.

———"Comment: Pluralism and Deep Ecology", in Witoszek, Nina & Brennan, Andrew (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999.

Brink, David O., "Deliberative Utilitarianism", *Philosophy & Public Affairs*, 21, 1992, 67-103.

Brittan, Gordon G. Jr., "The Secrets of Antelope", *Erkenntnis*, 51, 1999, 59-77.

Broadie, Alexander & Elizabeth M. Pybus, "Kant's Treatment of Animals", *Philosophy*, 49, 1974, 375-85.

Broome, John, *Weighing Goods: Equality, Uncertainty and Time*, Basil Blackwell, Oxford, 1995.

———"Reasons and Motivation", *Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society*, 71, 1997, 131-46.

———*Ethics out of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

———*Weighing Lives*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Brophy, Brigid, "In Pursuit of a Fantasy", in Godlovitch, Stanley; Godlovitch, Rosalind & Harris, John (eds.), *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, Taplinger, New York, 1971, 125-45.

Brueckner, Anthony L. & Fischer, John Martin, "Why Is Death Bad?", *Philosophical Studies*, 50, 1986, 213-21.

Budiansky, Stephen, *If a Lion Could Talk: How Animals Think*, Nicolson, London, 1988.

Bull, William, "Rights and Duties under the Law of Nature: Contractarianism and the Moral Status of Animals", *Ethic@*, 4, 2005, 39-53.

Burgess-Jackson, Keith, "Doing Right by Our Animal Companions", *Journal of Ethics*, 2, 1998, 159-85.

Cahen, Harley, "Against the Moral Considerability of Ecosystems", *Environmental Ethics*, 10, 1988, 195-216.

Callahan, Joan C., "On Harming the Dead", *Ethics*, 97, 1987, 341-52.

Callicott, John Baird, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York, Albany, 1989.

———"The Case Against Moral Pluralism", *Environmental Ethics*, 12, 1990, 99-124.

———"Animal Liberation: A Triangular Affair", in Hargrove, Eugene C. (ed.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, State University of New York, Albany, 1992, 37-64.

———"Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again", in Hargrove, Eugene C. (ed.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, State University of New York, Albany, 1992, 249-61.

———"Moral Considerability and Extraterrestrial Life", in Hargrove, Eugene C. (ed.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, State University of New York, Albany, 1992, 137-50.

———"Rolston on Intrinsic Value: A Deconstruction", *Environmental Ethics*, 14, 2, 1992, 131-32.

———"Can a Theory of Moral Sentiments Support a Genuinely Normative Environmental Ethic?", *Inquiry*, 35, 1992, 183-97

———"On the Intrinsic Value of Nonhuman Species", in Armstrong, Susan & Botzler, Richard (eds.), *Environmental Ethics: Divergence and Convergence*, McGraw-Hill, New York, 1993, 66-70.

———*Earth's Insights: A Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*, University of California Press, Berkeley, 1994.

———"On Norton and the Failure of Monistic Inherentism", *Environmental Ethics*, 18, 1996, 219-21.

———"Whaling in Sand County: The Morality of Norwegian Minke Whale Catching", in Chappel, Timothy D.J. (ed.), *The Philosophy of the Environment*, Edimburgh University Press, Edimburgh, 1997, 156-79.

———" 'Back Together Again' Again", *Environmental Values*, 7, 1998, 461-75.

———*Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York, Albany, 1999.

———"The Land Ethic", in Jamieson, Dale (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2000, 204-17.

———"The Land Ethic: Key Philosophical and Scientific Challenges", *Ideas Matter Lecture Series: The Legacy of Aldo Leopold*, Oregon State University,

Corvallis, 1998, http://www.orst.edu/dept/philosophy/ideas/leopold/presentations/callicott/pres-03.html [visitado el 10 de agosto de 2000].

Campbell, Scott, "Animals, Babies and Subjects", *Southern Journal of Philosophy*, 39, 2001, 157-67.

Carruthers, Peter, "Brute Experience", *Journal of Philosophy*, 86, 1989, 258-69.

———*La cuestión de los animales: teoría moral aplicada*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 [título original: *The Animal Issue: Moral Theory in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992].

———"Replies to Critics: Explaining Subjectivity", *Psyche*, 6, 2000, http://psyche.cs.monash.edu.au/v6/psyche-6-03-carruthers.html [visitado el 2 de septiembre de 2003].

Carter, Alan, "Humean Nature", *Environmental Values*, 9, 2000, 3-38.

———"Can We Harm Future People?", *Environmental Values*, 10, 2001, 429-54.

———"Animals, Pain and Morality", *Journal of Applied Philosophy*, 22, 2005, 17-22.

Carter, W.R., "Will I Be a Dead Person?", *Philosophy and Phenomenological Research*, 59, 1999, 167-71.

Casal, Paula, "Is Multiculturalism Bad for Animals?", *Journal of Political Philosophy*, 11, 2003, 1-22.

Castiglione, Silvana, *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, Il Mulino, Bologna, 1988.

Cavalieri, Paola, "Principe de liberté, ou principe de dommage envers autrui ?", *Les cahiers antispécistes*, 1, 1991, http://www.cahiers-antispecistes.org/article. php3?id _article =6 [visitado el 15 de marzo de 2006].

———*The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

———"Silent Parties: A Problem for Liberalism?", *Essays in Philosophy*, 5, 2004, http://www.humboldt.edu/~essays/cavalieri.html [visitado el 28 de septiembre de 2004].

———"The Animal Debate: A Reexamination", in Singer, Peter (ed.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Blackwell, Malden, 2006, 54-68.

Cavalieri, Paola & Kymlicka, Will, "Expanding the Social Contract", *Etica & Animali*, 8, 1996, 5-33.

Cavalieri, Paola & Singer, Peter (eds.), *El Proyecto "Gran Simio": la igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998 [título original: *The 'Great Ape' Project: Equality Beyond Humanity*, Forth Estate Limited, London, 1993].

Cavalieri, Paola & Miller, Harlan B., "Automata, Receptacles, and Selves", *Psyche*, 5, 1999, http://psyche.cs.monash.edu.au/v5/psyche-5-24-cavalieri.html [visitado el 2 de septiembre de 2003].

Cebik, L.B., "Can Animals Have Rights? No and Yes", *The Philosophical Forum*, 12, 1981, 251-68.

Chan, Kai M.A., "The Golden Rules and the Potentiality Principle: Future Persons and Contingent Interests", *Journal of Applied Philosophy*, 21, 2004, 33-42.

Chappel, Timothy D.J. (ed.), *The Philosophy of the Environment*, Edimburgh University Press, Edimburgh, 1997.

———"Dominion", *Ratio*, 16, 2003, 307-18.

Cheney, Jim, "Callicott's Metaphysics of Morals", *Environmental Ethics*, 13, 1991, 311-25.

———"Intrinsic Value in Environmental Ethics", *The Monist*, 75, 1992, 227-35.

Churchill, John, "If a Lion Could Talk…" *Philosophical Investigations*, 12, 1989, 308-24.

Cicerón, Marco Tulio, *Conversaciones en Túsculo*, Asociación Española de Neuropsiquiatría, Madrid, 2005.

Cigman, Ruth, "Death, Misfortune & Species Inequality", *Philosophy & Public Affairs*, 10, 1981, 47-54.

Clark, Stephen R.L., *The Moral Status of Animals*, Claredon Press, Oxford, 1977.

———*The Nature of the Beast: Are Animals Moral?* Oxford University Press, Oxford, 1982.

———*Civil Peace and Sacred Order*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

———"Enlarging the Community: Companion Animals", in Almond, Brenda, *Introducing Applied Ethics*, Blackwell, Oxford, 1995, 318-30.

———*Animals and Their Moral Standing*, Routledge, New York, 1997.

———*The Political Animal: Biology, Ethics and Politics*, Routledge, London, 1999.

Cobb, John B., *Is It Too Late? A Theology of Ecology*, Bruce, Beverley Hills, 1972.

———*Matters of Life and Death*, Westminster/John Knox Presss, Louisville, 1991.

Cohen, Carl, "The Case for the Use of Animals in Biomedical Research", in Cahn, Steven M. & Mackie, Peter (eds.), *Ethics: History, Theory and Contemporary Issues*, Oxford University Press, Oxford, 1998, 829-36.

Cohen, Carl & Regan, Tom, *The Animal Rights Debate*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2001.

Cohn, Priscilla, "El punto de vista de Ferrater Mora respecto de cómo realizar juicios morales", in Giner, Salvador & Guisán, Esperanza (eds.), *José Ferrater Mora: el hombre y su obra*, SIEU, Santiago de Compostela, 1989, 213-30.

———"Una concepción inherentista de los animales", *Teorema*, 18, 1999, 85-101.

———(ed.), *Ethics and Wildlife*, Edwin Mellen, Lewiston, 1999.

Comisión de las Comunidades Europeas, Unión Europea, *Informe de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo: Cuarto informe sobre las estadísticas relativas al número de animales utilizados para experimentación y otros fines científicos en los estados miembros de la Unión Europea {SEC(2005) 45}*, COM(2005) 7, Bruselas, 2005.

Comstock, Gary, "The Moral Irrelevance of Autonomy", *Between the Species*, 8, 1992, 15-27.

Cooper, David E. & Palmer, Joy A., *The Environment in Question: Ethics and Global Issues*, Routledge, London, 1992.

Corbey, Raymond, "Simios ambiguos", in Cavalieri, Paola & Singer, Peter (eds.), *El Proyecto "Gran Simio": la igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998, 163-75.

Costall, Alvin, "Lloyd Morgan and the Rise and Fall of Animal Psychology", *Society & Animals*, 6, 1998, 13-29.

Cottingham, John, " 'A Brute to the Brutes'?: Descartes's Treatment of Animals", *Philosophy*, 53, 551-59.

Crisp, Roger, "Utilitarianism and Vegetarianism", *International Journal of Applied Philosophy*, 4, 1988, 41-49.

———*Mill on Utilitarianism*, Routledge, London, 1997.

———"Animal Liberation Is Not an Environmental Ethic: A Response to Dale Jamieson", *Environmental Values*, 7, 1998, 476-78.

Crittenden, Chris, "Pluhar's Perfectionism: A Critique of Her (Un)Egalitarian Ethic", *Between the Species*, 3, 2003, http://cla.calpoly.edu/~jlynch/Crittenden.html [visitado el 20 de agosto de 2004].

Crook, Seth, "Callicott's Land Communitarianism", *Journal of Applied Philosophy*, 19, 2002, 175-84.

Curnutt, Jordan, "How to Argue for and against Sport Hunting", *Journal of Social Philosophy*, 27, 1996, 65-89.

———"A New Argument for Vegetarianism", *Journal of Social Philosophy*, 28, 1997, 153-72.

Curtin, Deane, "Toward an Ecological Ethic of Care", *Hypatia*, 6, 1991, 60-74.

Curtis, Stanley E., "The Case for Intensive Farming of Food Animals", in Mickley, L.D. & Fox, Michael W. (eds.), *Advances in Animal Welfare Science*, HSUS, Washington, 1986, 245-55.

Cushing, Simon, "Against 'Humanism': Speciesism, Personhood and Preference", *Journal of Social Philosophy*, 34, 2003, 556-71.

Daly, Harman E., & Townsend, Kenneth N., *Valuing the Earth: Economics, Ecology, Ethics*, MIT Press, Cambridge, 1993.

Damásio, António R., *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Avon Books, New York, 1998.

———*The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, Harcourt, San Diego, 1999.

———*Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, Harvest Book, Orlando, 2003.

Dancy, Jonathan, *Moral Reasons*, Blackwell, Oxford, 1994.

———*Practical Reality*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

———*Ethics without Principles*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

———(ed.), *Reading Parfit*, Blackwell, Oxford, 1997.

Darwall, Stephen; Gibbard, Alan & Railton, Peter, "Towards Fin de Siecle Ethics: Some Trends", in *Philosophical Review*, 101, 1992, 115-189.

Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

———"Rational Animals", in LePore, Ernest & McLaughlin, Brian, *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, Oxford, 1989, 473-80.

———"The Emergence of Thought", *Erkenntnis*, 51, 1999, 7-17.

Davis, Dena S., "Is Life of Infinite Value?", *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 11, 2001, 239-46.

Davis, William H., "Man-Eating Aliens", *Journal of Value Inquiry*, 10, 1976, 178-85.

Dawkins, Marian Stamp, *Animal Suffering*, Chapman and Hall, New York, 1980.

———"From an Animal's Point of View: Motivation, Fitness, and Animal Welfare", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 1-61.

Dawkins, Richard, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

De Waal, Frans, *Bien natural*, Herder, Barcelona, 1997 [título original: *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge, 1996].

d'Eaubonne, Françoise, *Le Féminisme ou la mort*, Pierre Horay, Paris, 1974.

Deckers, Jan, "Why Current UK Legislation on Embryo Research Is Immoral: How the Argument from Lack of Qualities and the Argument from Potentiality Have Been Applied and Why They Should Be Rejected", *Bioethics*, 19, 2005, 251-71.

DeGrazia, David, "On Singer: More Argument, Less Prescriptivism", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 18.

———*Taking Animals Seriously: Mental Life & Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

———"Great Apes, Dolphins and the Concept of Personhood", *Southern Journal of Philosophy*, 35, 1997, 301-20.

———"Animal Ethics around the Turn of the Twenty-First century?", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 11, 1999, 111-29.

———"Identity, Killing, and the Boundaries of Our Existence", *Philosophy & Public Affairs*, 31, 2003, 413-42.

———*Human Identity and Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Descartes, René, *Discours de la méthode*, Vrin, Paris, 1930.

Devall, Bill & Sessions, George, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Gibbs Smith, Salt Lake City, 1985.

Devine, Phillip, "The Moral Basis of Vegetarianism", *Philosophy*, 53, 1978, 481-505.

Diamond, Cora, "How Many Legs?", in Gaita, Raimond (ed.), *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*, Routledge, London, 1990, 149-78.

———"The Importance of Being Human", in Cockburn, David (ed.), *Human Beings*, Supplement to *Philosophy* 29, Royal Institute of Philosophy, Cambridge, 1991, 35-62.

———*The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*, MIT Press, Cambridge, 1995.

Diamond, Irene & Orenstein, Gloria Feman, (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club, San Francisco, 1990.

Dizard, Jan E., *Going Wild: Hunting, Animal Rights and the Contested Meaning of Nature*, University of Massachussets Press, Amherst, 1994.

Dobson, Andrew, *Green Political Thought*, Routledge, London, 1994.

———*Justice and the Environment: Conceptions of Environmental Sustainability and Theories of Distributive Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Dolan, Kevin, *Ethics, Animals and Science*, Blackwell, Oxford, 1999.

Dolins, Francine L. (ed.), *Attitudes to Animals: Views in Animal Welfare*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Dombrowski, Daniel A., "Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry", *Journal of the History of Ideas*, 45, 1984, 141-43.

———*Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Diet*, Thorsons, London, 1984.

———*Hartshorne and the Metaphysics of Animal Rights*, State University of New York, Albany, 1988.

———*Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*, University of Illinois, Chicago, 1997.

———"Is the Argument from Marginal Cases Obtuse?", *Journal of Applied Philosophy*, 23, 2006, 223-32.

Doménech Pascual, Gabriel, *Bienestar animal contra los derechos fundamentales*, Atelier, Barcelona, 2004.

Domsky, Darren, "Evaluating Callicott's Attack on Stone's Moral Pluralism", *Environmental Values*, 10, 2001, 395-415.

Donovan, Josephine, "Animal Rights and Feminist Theory", *Signs*, 15, 1990, 350-75.

———"Reply to Noddings", *Signs*, 16, 1991, 423-25.

———"Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals", in Donovan, Josephine & Adams, Carol J. (eds.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, New York, 1996, 147-69.

———"Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue", *Signs*, 31, 2006, 305-29.

Donovan, Josephine & Adams, Carol J. (eds.), *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, New York, 1996.

Dower, Nigel (ed.), *Ethics and Environmental Responsibility*, Avebury, Aldershot, 1989.

Draper, Kai, "Disappointment, Sadness, and Death", *Philosophical Review*, 108, 1999, 387-414.

Dreckmann, Frank, "Animal Beliefs and Their Contents", *Erkenntnis*, 51, 1999, 93-111.

Drummond, William Hamilton, *The Rights of Animals and Man's Obligation to Treat Them with Humanity*, Edwin Mellen, Lewiston, 2005.

Dryzek, John S., *The Politics of the Earth: Environmental Discourses*, Oxford University Press, Oxford, 1997.

Dunayer, Joan, *Animal Equality: Language and Liberation*, Ryce, Derwood, Maryland, 2001.

———*Speciesism*, Ryce, Derwood, 2004.

Dupré, John, "The Philosophical Foundations of Animal Welfare", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 19-20.

———*Humans and Other Animals*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

Dworkin, Ronald, *Life's Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia*, Harper Collins, London, 1993.

Dyke, Heather (ed.), *Time and Ethics: Essays at the Intersection*, Kluwer, Dordrecht, 2003.

Eckersley, Robyn, *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, State University of New York, Albany, 1992.

———"Beyond Human Racism", *Environmental Values*, 7, 1998, 165-82.

Ehrenfeld, David, *The Arrogance of Humanism*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

Einar Himma, Kenneth, "Moral Biocentrism and the Adaptive Value of Consciousness", *Southern Journal of Philosophy*, 42, 2004, 25-44.

Eisnitz, Gail, *Slaughterhouse: The Shocking Story of Greed, Neglect, and Inhumane Treatment inside the U.S. Meat Industry*, Prometheus Books, Amherst, 1997.

Elliot, Robert, "Autonomy, Self-Determination and Rights", *The Monist*, 70, 1987, 83-97.

———*Faking Nature: The Ethics of Environmental Restoration*, Routledge, London and New York, 1997.

Elstein, Daniel, "Species as a Social Construction: Is Species Morally Relevant?", *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, 1, 2003, http://www.cala-online.org/Journal_Articles_ download/Issue_1/Elstein.PDF [visitado el 20 de junio de 2006].

Engelhardt, Jr., Hugo Tristam, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1986.

Ehnert, Jesse, *The Argument from Species Overlap*, tesis de maestría, Virginia Polytechnic Institute and State University, Blacksburg, 2002.

Epicuro, *Carta a Meneceo*, in *Obras*, Tecnos, Madrid, 1991, 57-65.

Farrell, Martín Diego, "Algunas ideas no utilitaristas en textos de John Stuart Mill", *Télos*, 11, 2002, 57-72.

FC, *The Unabomber Manifesto: Industrial Society and Its Future*, Jolly Roger, Berkeley, 1995.

Feinberg, Joel, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

———*Harm to Others*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

———*Offense to Others*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

———*Freedom and Fulfillment*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Feit, Neil, "The Time of Death's Misfortune", *Noûs*, 36, 2002, 359-83.

Feldman, Fred, "Some Puzzles About the Evil of Death", *Philosophical Review*, 100, 1991, 205-27.

———"On Dying as a Process", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 1989, 375-90.

———"F.M. Kamm and the Mirror of Time", *Pacific Philosophical Quarterly*, 71, 1990, 23-27.

———"The Enigma of Death", *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, 21, 1991-2, 163-81.

———*Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

———"The Termination Thesis", in French, Peter A. & Wettstein, Howards K. (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Blackwell, Oxford, 2000, 98-115.

———"Basic Intrinsic Value," *Philosophical Studies*, 99, 2000, 319-46.

Felipe, Sônia T., "Da igualdade: Peter Singer e a defesa ética dos animais contra o especismo", *Philosophica*, 17-18, 2001, 21-48.

———"Natureza e moralidade: igualdade antropomórfica, antropocêntrica ou ética?", *Philosophica*, 25, 2005, 43-75.

———"Rawls' Legacy: A Limited Possibility of a Non-*Speciesist* Environmental Justice", *Ethic@*, 4, 2005, 23-37.

Fellows, Roger, "Animal Belief", *Philosophy*, 75, 2000, 587-98.

Fernández-Crehuet Navajas, Joaquín, "Antropología al servicio de la bioética: el humanismo metafísico", *Cuadernos de Bioética*, 7, 1996, 462-69.

Ferrater Mora, José, "Animales (derechos de los)", in *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, 161-63.

———"Especieísmo", in *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, 1007-8.

———"Igualdad humana", in *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, 1617-18.

———"Liberación", in *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, 1967-68.

Ferrater Mora, José & Cohn, Priscilla, *Ética aplicada*, Alianza, Madrid, 1981.

Ferré, Frederick, "Moderation, Morals and Meat", *Inquiry*, 29, 1986, 391-406.

Ferry, Luc, *El nuevo orden ecológico: el árbol, el animal y el hombre*, Tusquets, Barcelona, 1994 [título original: *Le nouvel ordre écologique: l'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, Paris, 1992].

Fieldhouse, Heather, "The Failure of the Kantian Theory of Indirect Duties to Animals", *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, 2, 2004, http://www.cala-online.org/Journal/Issue3/The%20Failure%20of%20the%20 Kantian%20Theory.htm [visitado el 4 de enero de 2006].

Filice, Carlo, "Rawls and Non-rational Beneficiaries", *Between the Species*, 6, 2006, http://www.cla.calpoly.edu/%7Ejlynch/felice.htm [visitado el 2 de noviembre de 2006].

Fingarette, Herbert, *Death: Philosophical Soundings*, Open Court, Chicago, 1996.

Fink, Charles K., "The Predation Argument", *Between the Species*, 5, 2005, http://cla.calpoly.edu/~jlynch/fink.html [visitado el 21 de enero de 2006].

———"Animals and the Ethics of Domination", *Between the Species*, 6, 2006, http://www.cla.calpoly.edu/%7Ejlynch/fink06.htm [visitado el 25 de octubre de 2006].

Finsen, Lawrence & Finsen, Susan, *The Animal Rights Movement in America: From Compassion to Respect*, Twayne, New York, 1994.

Fischer, John Martin, "Epicurus and Annihilation", *Philosophical Quarterly* 39, 1989, 81-90.

———"Introduction: Death Metaphysics and Morality", in Fischer, John Martin (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford University Press, Stanford, 1993.

———(ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford University Press, Stanford, 1993.

Fischer, John Martin & Speak, Daniel, "Death and the Psychological Conception of Personal Identity", in French, Peter A. & Wettstein, Howards K. (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Midwest Studies in Philosophy XXIV, Blackwell, Oxford, 2000, 84-93.

Fjellström, Roger, "Equality Does Not Entail Equality across Species", *Environmental Ethics*, 24, 2002, 339-52.

———"Specifying Speciesism", *Environmental Values*,11, 2002, 63-74.

———"Is Singer's Ethics Speciesist?", *Environmental Values*, 12, 2003, 71-90.

Foltz, Bruce & Frodeman, Robert (eds.), *Rethinking Nature: Essays in Environmental Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2004.

Foot, Philippa, "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", *Philosophical Review*, 81, 1972, 305-16.

——" 'Is Morality a System of Hypothetical Imperatives?': A Reply to Mr. Holmes", *Analysis*, 35, 1974, 53-56.

——"A Reply to Professor Frankena", *Philosophy*, 50, 1975, 455-59.

Foreman, Dave, *Confessions of an Eco-Warrior*, Crown, New York, 1991.

———*Ecodefense: A Field Guide to Monkeywrenching*, Abzug Press, Chico, 1993.

Fox, Michael Allen, "Animal Liberation: A Critique", *Ethics*, 88, 1978, 106-18.

———*The Case for Animal Experimentation*, California University Press, Los Ángeles, 1986.

———"Taking Animals' Viewpoint Seriously", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 20-21.

———"Anthropocentrism", in Bekoff, Marc & Meaney, Carron A., (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1998, 67-68.

———*Deep Vegetarianism*, Temple University Press, Philadelphia, 1999.

Fox, Michael W., "Philosophy, Animal Welfare and the 'Rights' Question", in Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, 1983, 307-15.

———*Bringing Life to Ethics: Global Bioethics for a Humane Society*, State University of New York, Albany, 2001.

Fox, Warwick, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, State University of New York, Albany, 1995.

———"Deep Ecology: A New Philosophy of Our Time?", in Witoszek, Nina & Brennan, Andrew (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999, 153-65.

Francione, Gary Lawrence, *Animals, Property and the Law*, Temple University Press, Philadelphia, 1995.

———*Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Temple University Press, Philadelphia, 1996.

———"El error de Bentham (y el de Singer)", *Teorema*, 18, 1999, 39-60.

———*Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, Temple University Press, Philadelphia, 2000.

Francis, Leslie & Norman, Richard, "Some Animals Are more Equal than Others", *Philosophy*, 53, 1978, 507-27.

Frank, Joshua, "A Constrained-Utility Alternative to Animal Rights", *Environmental Values*, 11, 2002, 49-62.

Frankena, William K., "The Naturalistic Fallacy", *Mind*, 48, 1939, 464-77.

———"The Philosopher's Attack on Morality", *Philosophy*, 49, 1975, 345-56.

———"Ethics and the Environment", in Goodpaster, Kenneth E. & Sayre, Kenneth M. (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979, 3-20.

Free, Ann Cottrell, "Animals, Nature and Albert Schweitzer", http://www.animalwelfare.com/schweitzer/as-idx.htm [visitado el 15 de enero de 2001].

French, Peter A. & Wettstein, Howards K. (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Midwest Studies in Philosophy XXIV, Blackwell, Oxford, 2000.

French, William, "Against Biospherical Egalitarianism", *Environmental Ethics*, 17, 1995, 39-57.

Frey, Raymond Gillespie, "Interests and Animal Rights", *Philosophical Quarterly*, 27, 1977, 254-59.

———"Rights, Interests, Desires and Beliefs", *American Philosophical Quarterly*, 16, 1979, 233-39.

———*Interests and Rights: The Case against Animals*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

———*Rights, Killing and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

———"Autonomy and the Value of Animal Life", *The Monist*, 70, 1987, 50-63.

———"The Significance of Agency and Marginal Cases", *Philosophica*, 39, 1987, 39-46.

———"Animals, Science, and Morality", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 22.

Frey, Raymond Gillespie & Paton, William, "Vivisection, Morals and Medicine: An Exchange", in Regan, Tom & Singer, Peter (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989, 223-26.

Friedland, Julian, "Minds that Matter: Seven Degrees of Moral Standing", *Between the Species*, 4, 2004, http://www.cla.calpoly.edu/%7Ejlynch/Friedland.hmtl.htm [visitado el 7 de septiembre de 2004].

Fuchs, Rabbi Stephen, "Enhancing the Divine Image", in Armstrong, Susan J. & Botzler, Richard G., *The Animal Ethics Reader*, Routledge, London, 2003, 224-26.

Gaard, Great, "Living Interconnections with Animals and Nature", in Gaard, Greta (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, 1-12.

———(ed.), *Ecofeminism: Women, Animals and Nature*, Philadelphia, Temple University Press, 1993.

Gaard, Greta & Lori Gruen, "Comment on George's 'Should Feminists Be Vegetarians?' ", *Signs*, 21, 1995, 230-41.

Gaita, Raimond, *The Philosopher's Dog: Friendships with Animals*, Routledge, London, 2003.

García, Jorge L., "The Heart of Racism", *Journal of Social Philosophy*, 27, 1996, 5-45.

Gardner, Beatrix T. & Gardner, R. A., "Signs of Intelligence in Cross-Fostered Chimpanzees", in Weiskrantz, Lawrence, *Animal Intelligence*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

Garner, Robert, *Animals, Politics and Morality*, Manchester University Press, Manchester, 1993.

———*Animal Ethics*, Polity, Cambridge, 2005.

———*The Political Theory of Animal Rights*, Manchester University Press, Manchester, 2005.

———(ed.), *Animal Rights: The Changing Debate*, MacMillan Press, London, 1996.

Genova, A.C., "Death as a Terminus Ad Quem", *Philosophy and Phenomenological Research*, 34, 1973, 270-77.

George, Kathryn Paxton, *Animal, Vegetable, or Woman?: A Feminist Critique of Ethical Vegetarianism*, State University of New York, Albany, 2000.

Gewirth, Alan, *Reason and Morality*, Chicago University Press, Chicago, 1978.

———*Human Rights*, Chicago University Press, Chicago, 1982.

———*The Community of Rights*, Chicago University Press, Chicago, 1996.

Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

Gilman, Benjamin Ives, "Death Control", *International Journal of Ethics*, 31, 1921, 418-31.

Glannon, Walter, "Epicureanism and Death", *The Monist*, 76, 1993, 222-34.

———"Temporal Asymmetry, Life and Death", *American Philosophical Quarterly*, 31, 1994, 235-44.

———"Persons, Lives and Posthumous Harms", *Journal of Social Philosophy*, 32, 2001, 127-42.

———"Identity, Prudential Concern, and Extended Lives", *Bioethics*, 16, 2002, 265-83.

———"Reply to Harris", *Bioethics*, 16, 2002, 292-97.

Glover, Jonathan, *Causing Death and Saving Lives*, Penguin Books, London, 1977.

Godlovitch, Rosalind, "Animals and Morals", *Philosophy*, 46, 1971, 23-33.

Godlovitch, Stanley, "Utilities", in Godlovitch, Stanley; Godlovitch, Rosalind & Harris, John (eds.), *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, Taplinger, New York, 1971, 173-90.

Godlovitch, Stanley; Godlovitch, Rosalind & Harris, John (eds.), *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, Taplinger, New York, 1971.

Goldman, Michael, "A Trascendental Defense of Speciesim", *Journal of Value Inquiry*, 33, 2001, 59-69.

Gómez Pin, Víctor, *El hombre, un animal singular*, La esfera de los libros, Madrid, 2005.

———*Entre lobos y autómatas*, Espasa Calpe, Madrid, 2006.

Gompertz, Lewis, *Moral Inquiries on the Situation of Man and of Brutes*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1997.

Goodall, Jane, *The Chimpanzees of Gombe*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.

———*In the Shadow of Man*, Houghton Mifflin, New York, 2000.

Goodin, Robert E., *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of our Social Responsibilities*, The Chicago University Press, Chicago, 1985.

———*The Politics of the Environment*, Edward Elgar, Aldershot and Brookfield, 1994.

Goodpaster, Kenneth E., "On Being Morally Considerable", *Journal of Philosophy*, 75, 1978, 308-25.

———"From Egoism to Environmentalism", in Goodpaster, Kenneth E. & Sayre, Kenneth M. (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979, 21-35.

Goodpaster, Kenneth E. & Sayre, Kenneth M. (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979.

Graft, Donald, "Against Strong Speciesism", *Journal of Applied Philosophy*, 14, 1997, 107-18.

Graham, David, "A Libertarian Replies to Tibor Machan's 'Why Animal Rights Don't Exist' ", http://www.strike-the-root.com/4/graham/graham1.html, 2004 [visitado el 19 de mayo de 2005].

Grandstrand Gervais, Karen, *Redefining Death*, Yale University Press, New Haven, 1986.

Gray, Jeffrey A., "In Defense of Speciesism", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1980, 22-23.

Green, Michael & Winkler, Daniel, "Brain Death and Personal Identity", *Philosophy & Public Affairs*, 9, 1980, 105-33.

Green, O.H., "Fear of Death", *Philosophy and Phenomenological Research*, 43, 1982, 99-105.

Grey, William, "Epicurus and the Harm of Death", *Australasian Journal of Philosophy*, 77, 1999, 358-64.

Griffin, Donald R., *The Question of Animal Awareness*, William Kaufman, Los Altos, 1981.

———*Animal Thinking*, Harvard University Press, Cambridge, 1984.

———*Animal Minds*, Chicago University Press, Chicago, 1992.

Griffin, James, *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

———*Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

———"Discrepancies between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, 2000, 1-28.

Gruen, Lori, "Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals", in Gaard, Greta (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, 60-90.

Gruzalski, Bart, "The Ability to Be Moral Fails to Show Humans to Be Superior to Nonhuman Animals", *Essays in Philosophy*, 5, 2004,

http://www.humboldt. edu/~essays/gruzalski.html [visitado el 28 de septiembre de 2004].

Guerrini, Anita, *Experimenting with Human and Animals: From Galen to Animal Rights*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2003.

Guisán Seijas, Esperanza, *Los presupuestos de la falacia naturalista: una revisión crítica*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1981.

———*Cómo ser un buen empirista en ética*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1985.

———*Razón y pasión en ética: los dilemas de la ética contemporánea*, Anthropos, Barcelona, 1990.

Gunn, Alastair S., "Traditional Ethics and the Moral Status of Animals", *Environmental Ethics*, 5, 1983, 133-54.

Hadley, John, "Using and Abusing Others: A Reply to Machan", *Journal of Value Inquiry*, 38, 2004, 411-14.

———"Nonhuman Animal Property: Reconciling Environmentalism and Animal Rights", *Journal of Social Philosophy*, 36, 2005, 305-15.

———"The Duty to Aid Nonhuman Animals in Dire Need", *Journal of Applied Philosophy*, 23, 2006, 445-51.

Haji, Ishtiyaque, "Pre-Vital and Post-Vital Times", *Pacific Philosophical Quarterly*, 72, 1991, 171-80.

———"Death and Asymmetries in Normative Appraisals", in French, Peter A. & Wettstein, Howards K. (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Blackwell, Oxford, 2000, 135-50.

Haksar, Vinit, "Collective Rights and the Value of Groups", *Inquiry*, 41, 1998, 21-43.

Hanfling, Oswald, *The Quest for Meaning*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.

———(ed.), *Life and Meaning: A Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.

Hare, Richrad Mervyn, *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1952.

———*Freedom and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1963.

———*Moral Thinking*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

———*Essays in Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

———"Moral Reasoning about the Environment." In Almond, Brenda & Hill, Donald, *Applied Philosophy: Morals and Metaphysics in Contemporary Debate*, Routledge, London, 1991, 1-20.

———"The Abnormal Child: Moral Dilemmas of Doctors and Parents", in Kuhse, Helga & Singer, Peter (eds.), *Bioethics: An Anthology*, Blackwell, Oxford, 1999, 269-72.

———"Why I Am Only a Demi-Vegetarian", in Jamieson, Dale (ed.), *Singer and His Critics*, Blackwell, London, 1999, 233-46.

Hargrove, Eugene C., *Foundations of Environmental Ethics*, Environmental Ethics Books, Denton, 1989.

———"Weak Anthropocentric Intrinsic Value", *The Monist*, 75, 1992, 183-207.

———"Foundations of Wildlife Protection Attitudes", in Hargrove, Eugene C. (ed.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*, *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, State University of New York, Albany, 1992, 151-83.

———(ed.), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, State University of New York, Albany, 1992.

Harris, John, *The Value of Life*, Routledge & Kegan Paul, London, 1985.

———*Wonderwoman and Superman: The Ethics of Human Biotechnology*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

———"A Response to Walter Glannon", *Bioethics*, 16, 2002, 284-91.

Harrison, Peter, "Theodicy and Animal Pain", *Philosophy*, 64, 1989, 79-92.

———"Do Animals Feel Pain?", *Philosophy*, 66, 1991, 25-40.

———"Descartes on Animals", *Philosophical Quarterly*, 42, 1992, 219-27.

Hartshorne, Charles, "The Rights of the Subhuman World", *Environmental Ethics*, 1, 1979, 49-60.

———"A Reply to My Critics", *The Philosophy of Charles Hartshorne*, Open Court, La Salle, 1991, 569-731.

Hart, Herbert Lionel Adolphus, *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Hayward, Tim, "Anthropocentrism: A Misunderstood Problem", *Environmental Values*, 6, 1997, 49-64.

Heeger, Robert & Brom, Frans W.A., "Intrinsic Value and Direct Duties: From Animal Ethics Towards Environmental Ethics?", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 14, 2001, 241-52.

Hermerén, Göran & Sahlin, Nils-Eric (eds.), *The Value of Life*, Konferens 46, Royal Academy of Letters, History and Antiquities, Stockholm, 1999.

Hetherington, Stephen, "Lucretian Death: Asymmetries and Agency", *American Philophical Quarterly*, 42, 2005, 211-19.

Hettinger, Edwin Converse, "The Responsible Use of Animals in Biomedical Research", in Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, 1983, 115-27.

Hill, John Lawrence, *The Case for Vegetarianism: Philosophy for a Small Planet*, Rowman and Littlefield, London, 1996.

Himma, Kenneth Einar, "Moral Biocentrism and the Adaptative Value of Consciousness", *Southern Journal of Philosophy*, 42, 2004, 25-44.

Hinchman, Lewis P., "Is Environmentalism a Humanism?", *Environmental Values*, 13, 2004, 3-29.

Thomas, Hobbes, *Leviathan*, Penguin, London, 1981.

Hoel, Helga & Shiva, Vandana, "An Interview with Vandana Shiva, made in Trondheim, Norway, March 1997", http://home.online.no/~helhoel/shiva.htm [visitado el 14 de octubre de 2006].

Holland, Alan, "On Behalf of Moderate Speciesism", *Journal of Applied Philosophy*, 20, 1984, 281-91.

Holland-Cunz, Barbara, *Ecofeminismos*, Cátedra, Madrid, 1996 [título original: *Soziales Subjekt Natur: Soziales Subjekt Natur. Natur- und Geschlechter*, Campus, Frankfurt am Main, 1994].

Hollands, Clive, *Compassion is the Bugler: The Struggle for Animal Rights*, MacDonald Publishers, Edinburgh, 1980.

Home Office, United Kingdom, *Statistics of Scientific Procedures on Living Animals, Great Britain, 2005*, Her Majesty's Stationery Office, London, 2006.

Horn, Eric B., "On Callicott's Second-Order Principles", *Environmental Ethics*, 27, 2005, 411-28.

Horta, Oscar, "Tipología del especismo: criterios distintivos y significación moral", in Riechmann, Jorge (coord.), *Ética ecológica*, Nordan, Montevideo, 2004, 145-62.

———"La experimentación con animales: cuestiones morales implicadas", in Román, Begoña & Palazzi, Cristian, *Hacia una sociedad responsable: reflexiones desde las éticas aplicadas*, Prohom, Barcelona, 2006, 59-67.

Horta, Oscar & Morales Vera, Yolanda, "Bienestar contra derechos animales: dos movimientos sociales diferenciados. El caso español", *The Doubt: Transnational Review of Political and Social Analysis*, 3, 2004, 41-52.

Hottois, Gilbert & Missa, Jean-Noël (dirs.), *Nova enciclopedia de bioética*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2005 [título original: *Nouvelle encyclopédie de bioétique*, De Boeck-Université, Bruxelles, 2001].

Huber, Peter, *Hard Green: Saving Environment from the Environmentalists: A Conservative Manifesto*, Basic Books, New York, 1999.

Hubrecht, Robert C.; Kirkwood, James; Jennings, Maggy & Hawkins, Penny, "Examination of Witnesses (Questions 580-599), Tuesday 20 November 2001; Select Committee on Animals In Scientific Procedures: Minutes of Evidence", http://www.parliament.the-stationery-office.co.uk/pa/ld200102/ldselect/ldanimal/999/1112003.htm [visitado el 15 de marzo de 2005].

Hume, David, *Treatise on Human Nature*, Scientia Valag Aalen, London, 1964.

———*Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press, Oxford, 1978.

Hurka, Thomas, "Value and Population Size", *Ethics*, 93, 1983, 496-507.

Hursthouse, Rosalind, *Beginning Lives*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.

———*Ethics, Humans and Other Animals*, Routledge, London, 2000.

Irvin, Sherri, "Capacities, Context and the Moral Status of Animals", *Journal of Applied Philosophy*, 21, 2004, 61-76.

Jamieson, Dale, "Rational Egoism and Animal Rights", *Environmental Ethics*, 3, 1981, 167-71.

———"Killing Persons and Other Beings", in Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, 1983, 135-46.

———"Utilitarianism and the Morality of Killing", *Philosophical Studies*, 45, 1984, 209-21.

———"Rights, Justice and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights", *Ethics*, 100, 1990, 349-62.

———"Science, Knowledge and Animal Minds", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 48, 1998, 79-102.

———"Animal Liberation Is an Environmental Ethic", *Environmental Values*, 7, 1998, 41-57.

———*Morality's Progress: Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

———(ed.), *Singer and His Critics*, Blackwell, London, 1999.

———(ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2000.

Jamieson, Dale & Regan, Tom, "On the Ethics of the Use of Animals in Science", in Regan, Tom & Van DeVeer, *And Justice for All*, Rowan and Littlefield, Totowa, 1982, 169-95.

Jarvis Thomson, Judith, "The Time of a Killing", *Journal of Philosophy*, 68, 1971, 115-132.

———*The Realm of Rights*, Harvard University Press, Cambridge 1990.

Jeffrey, Paul (ed.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford, 1982.

Johnson, Edward, "Animal Liberation against the Land Ethic", *Environmental Ethics*, 4, 1981, 265-73.

———"Life, Death and Animals", in Regan, Tom & Singer, Peter (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989, 139-49.

Johnson, Lawrence E., "Do Animals have an Interest in Life?", *Australasian Journal of Philosophy*, 61, 1983, 172-84.

———*A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics*, Cambridge University Press, New York, 1991.

Kagan, Shelly, *The Limits of Morality*, Clarendon University Press, Oxford, 1989.

Kamm, F.M., *Morality, Mortality. Vol I: Death and Whom to Save From It*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981 [*Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996].

———*Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988 [*Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997].

———*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996 [*Practical Philosophy*].

———*La Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1999 [*Practical Philosophy*].

Kappeler, Susanne, "Speciesism, Racism, Nationalism… or the Power of Scientific Subjectivity", in Adams, Carol J. & Donovan, Josephine (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham, 1995, 320-52.

Karcher, Karin, "Les animaux, la mort, et l'acte de tuer", *Les cahiers antispécistes*, 7, 1993, http://www.cahiers-antispecistes.org/article.php3?id_article=52 [visitado el 15 de marzo de 2006].

Karcher, Karin; Olivier, David; Vidal, Léo & Regan, Tom; "Interview de Tom Regan", *Les cahiers antispécistes*, 2, 1992, http://www.cahiers-antispe cistes.org/article. php3?id_article=12 [visitado el 2 de noviembre de 2006].

Kaufman, Frederik, "Speciesism and the Argument from Misfortune", *Journal of Applied Philosophy*, 15, 1998, 155-63.

———"Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence", *American Philosophical Quarterly*, 36, 1999, 1-19.

———"Thick and Thin Selves: Reply to Fischer and Speak", in French, Peter A. & Wettstein, Howards K. (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Midwest Studies in Philosophy XXIV, Blackwell, Oxford, 2000, 94-97.

Kemmerer, Lisa, "Innocent Threats", *Between the Species*, 5, 2005, http://cla.calpoly.edu/~jlynch/kemmerer.html [visitado el 22 de enero de 2006].

———*In Search of Consistency: Ethics and Animals*, Brill, Leiden, 2006.

Kheel, Marti, "The Liberation of Nature: A Circular Affair", *Environmental Ethics*, 7, 1985, 135-49.

———"Ecofeminism and Deep Ecology: Reflection on Identity and Difference", in Diamond, Irene & Orenstein, Gloria Feman, (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club, San Francisco, 1990, 128-37.

———"License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse", in Adams, Carol J. & Donovan, Josephine (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke University Press, Durham, 1995, 85-125.

Kiegel, Uriah, "Consciousness and Self-Consciousness", *The Monist*, 87, 2004, 182-205.

King, Ynestra, "Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism", in Diamond, Irene & Orenstein, Gloria Feman, (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club, San Francisco, 1990, 106-21.

Kistler, John M., *Animal Rights: A Subject Guide, Bibliography and Internet Companion*, Greenwood Press, London, 2000.

Kittay, Eva Feder, "At the Margins of Moral Personhood", *Ethics*, 116, 2005, 100-31.

Knowles Morris, Richard & Fox, Michael W. (eds.), *On the Fifth Day: Animal Rights and Human Ethics*, Acropolis Books, Washington, 1978.

Kleinig, John, *Valuing Life*, Princeton University Press, Princeton, 1991.

Korsgaard, Christine, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

———"Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals", *The Tanner Lectures on Human Values*, 25/26, 2005, 77-110.

Korsgaard, Christine & al., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Krebs, Angelika, *Ethics of Nature*, de Gruyter, Berlin, 1999.

Kretz, Lisa, "Peter Carruthers and Brute Experience; Descartes Revisited", *Essays in Philosophy*, 5, 2004, http://www.humboldt.edu/~essays/kretz.html [visitado el 28 de octubre de 2004].

Kuhse, Helga, *The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

Kuhse, Helga & Singer, Peter, "Should All Seriously Disabled Infants Live?", in Scarre, Geoffrey (ed.), *Children, Parents and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 168-81.

———"Individuals, Humans and Persons: The Issue of Moral Status", in Singer, Peter; Kuhse, Helga; Buckle, Stephen; Dawson, Karen & Kasimba, Pascal, *Embryo Experimentation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, 65-75.

———(eds.), *Bioethics: An Anthology*, Blackwell, Oxford, 1999.

Kwiatkowska, Teresa & Issa, Jorge (comp.), *Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*, Plaza y Valdés, México D. F., 2001.

———*Los caminos de la ética ambiental: una antología de textos contemporáneos*, vol. II, Plaza y Valdés, México D. F., 2003.

LaFollete, Hugh, "Animal Rights and Human Wrongs", in Dower, Nigel (ed.), *Ethics and Environmental Responsibility*, Avebury, Aldershot, 1989, 79-90.

LaFollette, Hugh & Shanks, Niall, "The Origin of Speciesism", *Philosophy*, 71, 1996, 41-61.

———*Brute Science: Dilemmas of Animal Experimentation*, Routledge, New York, 1997.

Lamont, Julian, "A Solution to the Puzzle of When Death Harms its Victims", *Australasian Journal of Philosophy*, 76, 1998, 198-212.

Lamb, David, *Death, Brain Death and Ethics*, Avebury, Aldershot, 1996.

Langley, Gill (ed.), *Animal Experimentation: The Consensus Changes*, MacMillan, London, 1990.

Lara, Denis, "Kant's Conception of Duties regarding Animal: Reconstruction and Reconsideration", *History of Philosophy Quarterly*, 17, 2000, 405-23.

Lara, Francisco, "Derechos de los animales y utilitarismo", *Télos*, 13, 2004, 145-61.

Lawrence, Haworth, "Rights, Wrongs and Animals", *Environmental Ethics*, 2, 1988, 95-105.

Leahy, Michael P.T., *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*, Routledge, London, 1991.

Lee, Keekok, "An Animal: What Is It?", *Environmental Values*, 6, 1997, 393-410.

Leffingwell, Albert, "The Vivisection Problem: (A Reply)", *International Journal of Ethics*, 15, 1905, 221-31.

Leopold, Aldo, *Una ética de la tierra*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2000 [título original: *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, Oxford, 1949].

Leslie, John, "The Need to Generate Happy People", *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, 19, 1989, 29-33.

Li, Huey-li, "A Cross-Cultural Critique of Ecofeminism", in Gaard, Greta (ed.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, 91-117.

Libell, Monica, *Morality beyond Humanity: Schopenhauer, Grysanowski, and Schweitzer on Animal Ethics*, Lunds Universitet, Lund, 2001.

Light, Andrew, "Contemporary Environmental Ethics: From Metaethics to Public Philosophy", *Metaphilosophy*, 33, 2002, 426-49.

Linzey, Andrew, *Christianity and the Rights of Animals*, SPCK, London, 1987.

———*Animal Theology*, SCM Press, London, 1994.

———"Speciesism", in Linzey, Andrew & Clarke, Paul Barry (eds.), *Dictionary of Ethics, Theology and Society*, Routledge, London, 1996, 788-91.

———" 'The Powers That Be': Mechanisms that Prevent us Recognising Animal Sentience", *Essays in Philosophy*, 5, 2004, http://www.humboldt.edu/~essays/ linzey.html [visitado el 28 de septiembre de 2004].

Linzey, Andrew & Clarke, Paul Barry (eds.), *Dictionary of Ethics, Theology and Society*, Routledge, London, 1996.

———(eds.), *Political Theory and Animal Rights*, Pluto Press, London, 1990.

Lo, Yeuk-Sze, "Natural and Artifactual: Restored Nature as Subject", *Environmental Ethics*, 21, 1999, 247-66.

———"The Land Ethic and Callicott's Ethical System (1980-2001): An Overview and Critique", *Inquiry*, 44, 2001, 331-58.

Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, Dent, London, 1968.

———*The Second Treatise of Government: An Essay concerning the True Original Extent and End of Civil Government*, Basil Blackwell, Oxford, 1976.

Lockwood, Michael, "Singer on Killing and the Preference for Life", *Inquiry*, 22, 1979, 157-69.

Lockwood, Randall, & Ascione, Frank R. (eds.), *Cruelty to Animals and Interpersonal Violence*, Purdue University Press, West Lafayette, 1998.

Lora, Pablo de, *Justicia para los animales: la ética más allá de la humanidad*, Alianza, Madrid, 2003.

Lovejoy, Arthur O., *The Great Chain of Begin: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

Lucas, Sheri, "A Defense of the Feminist-Vegetarian Connection", *Hypatia*, 20, 2005, 150-77.

Lucrecio Caro, Tito, *De la naturaleza*, Bosch, Barcelona, 1976 [*On the Nature of Things*, Dover, New York, 2004].

Lund, Vonne & Olsson, Anna S., "Animal Agriculture: Symbiosis, Culture, or Ethical Conflict?", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 19, 2006, 47-56.

Luper-Foy, Steven, "Annihilation", *Philosophical Quarterly*, 37, 1987, 233-52.

Lyle, Munro, *Compassionate Beasts: The Quest for Animal Rights*, Praeger, Westport, 2001.

Lynch, Joseph J., "Theodicy and Animals", *Between the Species*, 4, 2004, http://www.cla.calpoly.edu/%7Ejlynch/Lynch_Theodicy.html [visitado el 8 de septiembre de 2004].

Lynch, Tony & Wells, David, "Non-Anthropocentrism? A Killing Objection", *Environmental Values*, 7, 1998, 151-63.

Llorente, Renzo, "Utilitarianism and Vegetarianism Reconsidered", *Télos*, 13, 2004, 163-76.

MacIntyre, Alasdair, *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Paidós, Barcelona, 2001 [título original: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, 1999].

MacKinnon, Catharine "Of Mice and Men: A Feminist Fragment on Animal Rights", in Sunstein, Cass & Nussbaum, Martha (eds.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford, 2004, 263-76.

Machan, Tibor, "Do Animals Have Rights?", *Public Affairs Quarterly*, 5, 1991, 163-73.

———"Why Humans May Use Animals", *Journal of Value Inquiry*, 36, 2002, 9-14.

———*Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorite*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2004.

Mackie, John L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, New York, 1977.

Magel, Charles R., *Keyguide to Information Sources in Animal Rights*, Mansell, London, 1989.

Malcolm, Norman, "Thoughtless Brutes", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 46, 1972-73, 5-20.

Manes, Christopher, *Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization*, Little, Brown & Co., Boston, 1990.

Manzoni, Annamaria, *Noi abbiamo un sogno: riflessioni ed emozioni nel rispetto degli animali*, Bompiani, Milano, 2006.

March, B.E., "Bioethical Problems: Animal Welfare, Animal Rights", *BioScience*, 34, 1984, 615-20.

Marcos, Alfredo, *Ética Ambiental*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001.

Margulis, Joseph, "Death", in Perlin, Seymour & Beauchamp, Tom L., *Ethical Issues in Death and Dying*, Prentice Hall, London, 1978, 357-63.

Martell, Luke, *Ecology and Society*, Polity, Cambridge, 1994.

Mason, Jim, "Misothery", in Bekoff, Marc & Meaney, Carron A., (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1998, 245-46.

———*An Unnatural Order: Why We Are Destroying the Planet and Each Other*, Continuum, New York, 1998.

Massenzio, Marcello, "L'animalità e la prospettiva antropologica", in Baccarini, Emilio; Cancrini, Tonia & Perniola, Mario (eds.), *Filosofie dell'animalita: contributi ad una filosofia della condizione animale*, Mimesis, Milano, 1992, 27-37.

Matheny, Gaverick, "Utilitarianism and Animals", in Singer, Peter (ed.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Blackwell, Malden, 2006, 13-25.

Maturana, Humberto R. & Varela, Francisco J., *Autopoiesis and Cognition*, D. Reidel, Dordrecht, 1980.

Matthews, Freya, "Conservation and Self-Realization: A Deep Ecology Perspective", *Environmental Ethics*, 10, 1988, 347-55.

Mayerfeld, Jamie, "The Moral Asymmetry of Happiness and Suffering", *Southern Journal of Philosophy*, 34, 1996, 317-38.

McCloskey, Henry John, "Rights", *Philosophical Quarterly*, 15, 1965, 115-27.

———"The Right to Life", *Mind*, 84, 1975, 403-25.

———"Moral Rights and Animals", *Inquiry*, 22, 1979, 23-54.

———*Ecological Ethics and Politics*, Rowan and Littlefield, Totowa, 1983.

McGinn, Colin, "Our Duties to Animals and the Poor", in Jamieson, Dale (ed.), *Singer and His Critics*, Blackwell, Oxford, 1999, 150-61.

———"Grandes simios, humanos, alienígenas, vampiros y robots", in Cavalieri, Paola & Singer, Peter (eds.), *El Proyecto "Gran Simio": la igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998, 187-93.

McKenna, Erin & Light, Andrew, *Animal Pragmatism: Rethinking Human-Nonhuman Relationships*, Indiana University Press, Bloomington, 2004.

McLaughlin, Andrew, *Regarding Nature: Industrialism and Deep Ecology*, State University of New York, Albany, 1993.

———"The Heart of Deep Ecology", in Sessions, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala, Boston, 1995, 85-93.

McMahan, Jeff, "Death and the Value of Life", *Ethics*, 99, 1988, 32-61.

———"The Metaphysics of Brain Death," *Bioethics*, 9, 1995, 91-126.

———"Killing and Equality", *Utilitas*, 7, 1995, 1-29.

———"Cognitive Disability, Misfortune, and Justice", *Philosophy & Public Affairs*, 25, 1996, 3-35.

———*The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

———" 'Our Fellow Creatures' ", *Journal of Ethics*, 9, 2005, 353-80.

McNaughton, David, *Moral Vision: An Introduction to Ethics*, Blackwell, Oxford, 1988.

———"Response to Diamond", in Cockburn, David (ed.), *Human Beings*, Supplement to *Philosophy* 29, Royal Institute of Philosophy, Cambridge, 1991, 63-84.

Melden, A.I., *Rights and Persons*, University of California Press, Berkeley, 1980.

———*Rights in Moral Lives: A Historical-Philosophical Essay*, University of California Press, Berkeley, 1988.

Melin, Anders, "Genetic Engineering and the Moral Status of Non-Human Species", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 17, 2004, 479-95.

Merchant, Carolyn, "Ecofeminism and feminist theory", in Diamond, Irene & Orenstein, Gloria Feman, (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club, San Francisco, 1990, 100-5.

———*Earthcare: Women and the Environment*, Routledge, New York, 1995.

Meyer, John R., "Human Embryonic Stem Cells and Respect for Life", *Journal of Medical Ethics*, 26, 2000, 166-69.

Meyer, Michael, "The Simple Dignity of Sentient Life: Speciesism and Human Dignity", *Journal of Social Philosophy*, 32, 2001, 115-26.

Michael, Mark A., "Environmental Egalitarianism and 'Who Do You Save?' Dilemmas", *Environmental Values*, 6, 1997, 307-25.

Mickley, Linda D. & Fox, Michael W. (eds.), *Advances in Animal Welfare Science 1986/7*, HSUS, Washington, 1987.

Midgley, Mary, *Beast and Man*, Cornell University Press, Ithaca, 1978.

———*Animals and Why They Matter*, University of Georgia Press, Athens, 1983.

———"Beasts versus the Biosphere?", *Environmental Values*, 1, 1992, 113-21.

———*Utopias, Dolphins and Computers: Problems of Philosophical Plumbing*, Routledge, London, 1996.

———*The Essential Mary Midgley*, Routledge, London, 2005.

Mies, Maria & Shiva, Vandana, *Ecofeminism*, Fernwood, Halifax, 1993.

Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy*, in *Collected Works*, vols. II-III, Routledge and Kegan Paul, London, 1965.

———*Whewell on Moral Philosophy*, in *Collected Works*, vol. X, Routledge and Kegan Paul, London, 1969, 165-201.

———*Utilitarianism*, in *Collected Works*, vol. X, Routledge and Kegan Paul, London, 1969, 203-59.

———*Nature*, in *Collected Works*, vol. X, Routledge and Kegan Paul, London, 1969, 373-402.

———*On Liberty*, in *Collected Works*, vol. XVIII, Routledge and Kegan Paul, London, 1977, 213-310.

———*The Subjection of Women*, in *Collected Works*, vol. XXI, Routledge and Kegan Paul, London, 1984, 259-340.

———"Poulett Scrope on the Poor Laws", *Morning Chronicle*, 31 de octubre de 1846, p. 4, in *Collected Works*, vol. XXIV, Routledge and Kegan Paul, London, 1986, 923-26.

———"The Case of William Burn", *Morning Chronicles*, 17 de noviembre de 1846, p. 4, in *Collected Works*, vol. XXIV, Routledge and Kegan Paul, London, 1986, 952-54

———"The Law of Assault", *Morning Chronicles*, 31 de mayo de 1850, p. 4, in *Collected Works*, vol. XXV, Routledge and Kegan Paul, London, 1986, 1172-76;

Miller, Harlan B., "Introduction: 'Platonists' and 'Aristotelians' ", in Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, 1983, 1-14.

Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, 1983.

Miller, Peter, "Do Animals Have Interests Worth of our Moral Interests?", *Environmental Ethics*, 5, 1983, 319-33.

Moller, Dan, "Parfit on Pains, Pleasures, and the Time of Their Occurrence", *Canadian Journal of Philosophy*, 32, 2002, 67-82.

———"Killing and Dying", *American Philosophical Quarterly*, 43, 2006, 235-47.

Moore, Eric, "The Case for Unequal Animal Rights", *Environmental Ethics*, 24, 2002, 295-312.

Moore, George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

Morgan, Conwy Lloyd, *An Introduction to Comparative Psychology*, Routledge/Thoemmes Press, London, 1993.

Mori, Maurizio, "L'animale nella prospettiva della bioetica", in Baccarini, Emilio; Cancrini, Tonia & Perniola, Mario (eds.), *Filosofie dell'animalita:*

contributi ad una filosofia della condizione animale, Mimesis, Milano, 1992, 199-236.

Morito, Bruce, "Value, Metaphysics, and Anthropocentrism", *Environmental Values*, 4, 1995, 31-47.

Moros, Daniel A, "Taking Duties Seriously: Medical Experimentation, Animal Rights and Moral Incoherence", in Thomasma, David C. & Kushner, Thomasine (eds.), *Birth to Death: Science and Bioethics*, Cambridge Univesity Press, 1996, 313-24.

Morris, Desmond, *The Animal Contract: Sharing the Planet*, Virgin Books, London, 1990.

Morton, David B., "Sizeism", in Bekoff, Marc & Meaney, Carron A., (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1998, 318.

Mosterín, Jesús, *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid, 1993.

———*Los derechos de los animales*, Debate, Madrid, 1995.

———*¡Vivan los animales!*, Debate, Madrid, 1998.

Mothersill, Mary, "Death", in Hanfling, Oswald (ed.), *Life and Meaning: A Reader*, Basil Blackwell, Oxford, 1987, 83-92.

Murphy, Jeffrie, "Rationality and the Fear of Death", *The Monist*, 59, 1976, 187-203.

Musschenga, Albert W., "Naturalness: Beyond Animal Welfare", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 15, 2002, 171-86.

Myers, C.S., "Is Vivisection Justifiable?", *International Journal of Ethics*, 14, 1904, 312-22.

Nagaoka, Shigeo, "Which Beings Deserve Ethical Consideration?—From the Sentience Criterion to the Life Criterion", *Utilitas*, 8, 1996, 192-204.

Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism*, Princeton University Press, Princeton, 1970.

———*Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

———*The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

———*Equality and Priority*, Oxford University Press, New York, 1991

Narveson, Jan, "Animal Rights", *Canadian Journal of Philosophy*, 7, 1977, 161-78.

———"On a Case for Animal Rights", *The Monist*, 70, 1987, 31-49.

———"Animal Rights Revisited", in Miller, Harlan B. & Williams, William H. (eds.), *Ethics and Animals*, Humana Press, Clifton, 1983, 45-59.

———"A Case against Animal Rights", in Mickley, Linda D. & Fox Michael W. (eds.), *Advances in Animal Welfare Science 1986/7*, HSUS, Washington, 1987, 191-204.

———*Moral Matters*, Broadview Press, Toronto, 1999.

Nash, Roderick Frazier, *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics*, University of Wisconsin Press, Madison, 1989.

Nelson, Leonard, *System of Ethics*, Yale University Press, New Haven, 1956.

Nibert, David Alan, *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2002.

Nobis, Nathan, "The *Real* Problem of Infant *and Animal* Suffering", *Philo*, 5, 2002, 216-225.

———"Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand *Too Little*?", *Social Theory and Practice*, 28, 2002, 135-56.

———"Carl Cohen's 'Kind' Arguments *For* Animal Rights and *Against* Human Rights", *Journal of Applied Philosophy*, 21, 2004, 43-59.

Noddings, Nel, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984.

———"Comment on Donovan's 'Animal Rights and Feminist Theory' ", *Signs*, 16, 1991, 418-22.

Norcross, Alasdair, "Puppies, Pigs, and People: Eating Meat and Marginal Cases", *Philosophical Perspectives*, 18, 2004, 229-45.

Nordling, Barbro, "On Humans, Fellow Beings and Morality", trabajo de investigación inédito, Åbo Akademi, Turku-Åbo.

Norton, Bryan G., "Environmental Ethics and Nonhuman Rights", *Environmental Ethics*, 4, 1982, 17-36.

———*Why Preserve Natural Variety?*, Princeton University Press, Princeton, 1987.

———*Toward Unity among Environmentalists*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

———"Epistemology and Environmental Values", *The Monist*, 75, 1992, 208-26.

———"Why I Am Not a Nonanthropocentrist: Callicott and the Failure of Monistic Inherentism", *Environmental Ethics*, 17, 1995, 341-58.

———(ed.), *The Preservation of Species: The Value of Biological Diversity*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

Noske, Barbara, *Humans and Other Animals*, Pluto Press, London, 1989.

———*Beyond Boundaries: Humans and Animals*, Black Rose Books, Montreal, New York, 1997.

———"Los grandes simios como sujetos antropológicos", in Cavalieri, Paola & Singer, Peter (eds.), *El Proyecto "Gran Simio": la igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998, 321-34.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Backwell, New York, 1974.

———*Socratic Puzzles*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

Nussbaum, Martha Craven, "Mortal Inmortal: Lucretius on Death and the Voice of Nature", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 1989, 303-51.

———"Beyond Compassion and Humanity: Justice for Nonhuman Animals", in Sunstein, Cass & Nussbaum, Martha (eds.), *Animal Rights, Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford, 2004, 299-320.

———*Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, 2006.

Næss, Arne, "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary", *Inquiry*, 16, 1973, 95-100.

———"Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves", *Inquiry*, 22, 1979, 231-41.

———"The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects", *Philosophical Inquiry*, 8, 1986, 161-82.

———*Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

———"Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement", in Sessions, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala, Boston, 1995, 204-12.

———"The Deep Ecology 'Eight Points' Revisited", in Sessions, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala, Boston, 1995, 213-21.

———"Equality, Sameness and Right", in Sessions, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala, Boston, 1995, 222-24.

———"Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World", in Sessions, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala, Boston, 1995, 225-39.

———"A Defense of the Deep Ecology Movement", in Witoszek, Nina & Brennan, Andrew (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999, 121-26.

———"An Answer to W.C. French: Ranking, Yes, But the Inherent Value is the Same", in Witoszek, Nina & Brennan, Andrew (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999, 146-49.

———"Intuition, Intrinsic Value and Deep Ecology", in Witoszek, Nina & Brennan, Andrew (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999, 166-70.

———"Letter to Dave Foreman, 23 June 1988", in Witoszek, Nina & Brennan, Andrew (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999, 227-31.

———"Unanswered Letter to Murray Bookchin", in Witoszek, Nina & Brennan, Andrew (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999, 305-6.

———*The Selected Works of Arne Næss: Deep Ecology of Wisdom*, vol. X, Springer, Dordrecht, 2005.

Næss, Arne & Sessions, George: "The Deep Ecology Platform", in Witoszek, Nina & Brennan, Andrew (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999, 8-9.

Oelschlaeger, Max, *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology*, Yale University Press, New Haven, 1991.

O'Neill, Onora, "Environmental Values, Anthropocentrism and Speciesism", *Environmental Values*, 6, 1997, 127-142.

———"Kant on Duties regarding Nonrational Nature", *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*, 72, 1998, 211-28.

Olivier, David, "L'égalité animale", *Les cahiers antispécistes*, 0, 1991, http://www.cahiers-antispecistes.org/article.php3?id_article=2 [visitado el 15 de marzo de 2006].

———"Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre" *Les cahiers antispécistes*, 5, 1992, http://www.cahiers-antispecistes.org/article.php3?id_article=39 [visitado el 15 de marzo de 2006].

———"Pourquoi je ne suis pas écologiste", *Les cahiers antispécistes*, 7, 1993, http://www.cahiers-antispecistes.org/article.php3?id_article=52 [visitado el 15 de marzo de 2006].

———"Sur la libération animale, la défense animale et Peter Singer", *Les cahiers antispécistes*, 10, 1994, http://www.cahiers-antispecistes.org/article.php3?id_ article =75 [visitado el 15 de marzo de 2006].

Osigwe, Uchenna W., *The Environment and Natural Rights*, tesis de maestría, University of Saskatchewan, Saskatchewan, 2004.

Paixão, Rita Leal, *Experimentação animal: razões e emoções para uma ética*, tesis doctoral, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2001.

Palmer, Clare, *Environmental Ethics*, ABC-Clio, California, 1997.

———"The Idea of the Domesticated Animal Contract", *Environmental Values*, 6, 1997, 411-25.

Passmore, John, "The Treatment of Animals", *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, 195-218.

———*Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Duckworth, London, 1980.

Parfit, Derek, "Innumerate Ethics", *Philosophy & Public Affairs*, 7, 1978, 285-301.

———*Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

———*Equality or Priority*, University of Kansas, Kansas, 1995.

———"Reasons and Motivation", *Supplement to the Proceedings of The Aristotelian Society*, 71, 1997, 99-130.

———*Climbing the Mountain*, manuscrito inédito.

Partridge, Ernest, "Posthumous Interests and Posthumous Respect", *Ethics*, 91, 1981, 243-64.

Paske, Gerald H., "In Defense of Human 'Chauvinism': A Response to R. Routley and V. Routley", *Journal of Value Inquiry*, 25, 1991, 279-86.

Paterson, David & Ryder, Richard (eds.), *Animal Rights—A Symposium*, Centaur Press, London, 1979.

Paterson, David & Palmer, Mary, (eds.), *The Status of Animals: Ethics, Education and Welfare*, CAB International, Oxon, 1989.

Paton, William, *Man and Mouse*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

Patterson, Charles, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Books, New York, 2002.

Peces-Barba Martínez, Gregorio (ed.), *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989.

Perrett, Roy W., "The Analogical Argument for Animal Pain", *Journal of Applied Philosophy*, 14, 1997, 49-58.

Persson, Ingmar, *Reasons and Reason-Governed Actions*, Studentlitteratur, Lund, 1981.

———"Peter Singer on Why Persons Are Irreplaceable", *Utilitas*, 7, 1995, 55-66.

———"What Is Mysterious about Death?", *Southern Journal of Philosophy*, 33, 1995, 492-508.

———"Human Death—A View from the Beginning of Life", *Bioethics*, 16, 2002, 20-32.

———*The Retreat of Reason*: *A Dilemma in the Philosophy of Life*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Perz, Jeff, "Justice for Animals: A Rational Proof", *Animal Concerns*, http://articles.animalconcerns.org/ar-voices/justice-for-animals.html [visitado el 20 de agosto de 2000].

———*Core Self-Awareness and Personhood*, tesis de maestría, University of Toronto, Hamilton, 2003.

Petrinovich, Lewis, *Darwinian Dominion: Animal Welfare and Human Interests*, MIT Press, Cambridge, 1999.

Pettigrove, Glen, "Death, Asymmetry and the Psychological Self", *Pacific Philosophical Quarterly*, 83, 2002, 407-23.

Pitcher, G., "The Awfulness of Pain", *Journal of Philosophy*, 68, 1970, 481-92.

———"The Misfortunes of the Dead", *American Philosophical Quarterly*, 21, 1984, 217-25.

Plant, Judith (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, New Society, Philadelphia, 1989.

Platón, *Apología de Sócrates*, in *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid, 1981, 139-86.

———*Fedón*, in *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 1986, 24-142.

———*La república*, in *Diálogos*, vol. IV, Gredos, Madrid, 1986.

Pleasants, Nigel, "Nonsense on Stilts? Wittgenstein, Ethics, and the Lives of Animals", *Inquiry*, 49, 2006, 314-36.

Pluhar, Evelyn, "Must an Opponent of Animal Rights Also Be an Opponent of Human Rights?", *Inquiry*, 24, 229-51, 1981.

———"The Personhood View and the Argument from Marginal Cases", *Philosophica*, 39, 1987, 23-38.

———"Is there a Morally Relevant Difference between Human and Animal Nonpersons?", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 1, 1988, 59-68.

———*Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Duke University Press, Durham, 1995.

Plumwood, Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, New York and London, 1993.

———*Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, Routledge, London, 2002.

Plumwood, Val & Routley, Richard, "Against the Inevitability of Human Chauvinism", in Elliot, Robert (ed.), *Environmental Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1989, 104-28.

Pocar, Valerio, *Gli animali non umani: per una sociologia dei diritti*, Laterza, Roma, 2005.

Pojman, Louis J. (ed.), *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Wadsworth, Belmont, 1998.

Porfirio, *Sobre la abstinencia*, Gredos, Madrid, 1984.

Posner, Richard A., "Animal Rights: Legal, Philosophical and Pragmatical Perspectives", in Sunstein, Cass & Nussbaum, Martha (eds.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford, 2004, 51-77.

Povilitis, Anthony J., "On Assigning Rights to Animals and Nature", *Environmental Ethics*, 2, 1988, 67-71.

Power Cobbe, Frances, *The Modern Rack: Papers on Vivisection*, Swan Sonneschein & Co., London, 1889.

Preston, Christopher J., "Animality and Morality: Human Reason as an Animal Activity", *Environmental Values*, 11, 2002, 427-42.

Primatt, Humphry, *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty to Brute Animals*, T. Cadell, J. Dodsley & Co., London, 1776.

Pritchard, Michael S. & Robinson, Wade L., "Justice and the Treatment of Animals: A Critique of Rawls", *Environmental Ethics*, 3, 1981, 55-62.

Rachels, James, *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford Univesity Press, Oxford, 1986.

———"Why Animals have a Right to Liberty", in Regan, Tom & Singer, Peter (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989, 122-31.

———*Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

———*Can Ethics Provide Answers? and others Essays on Moral Philosophy*, Rowman and Littlefield Publishers, Boston, 1997, 81-98.

Radcliffe, James, *Green Politics: Dictatorship or Democracy?*, Palgrave, New York, 2000.

Radner, Daisie, "Mind and Function in Animal Communication", *Erkenntnis*, 51, 1999, 129-44.

Radner, Daisie & Radner, Michael, *Animal Consciousness*, Prometeus Books, New York, 1989.

Ravelingien, An, "Use of Pigs for Xenotransplantation: The Speciesism by Proxy Syndrome", *Xenotransplantation*, 12, 2005, 235-39.

Ravelingien, An; Braeckman, Johan & Legge, Mike, "On the Moral Status of Humanized Chimeras and the Concept of Human Dignity", *Between the Species*, 6, 2006, http://www.cla.calpoly.edu/%7Ejlynch/ravelingien.htm [visitado el 24 de octubre de 2006].

Rawles, Kate, "Conservation and Animal Welfare", in Chappel, Timothy D.J. (ed.), *The Philosophy of the Environment*, Edimburgh University Press, Edimburgh, 1997, 135-55.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971.

———*Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993.

Regan, Tom, "The Moral Basis of Vegetarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, 5, 1975, 181-214.

———"McCloskey on Why Animals Cannot Have Rights", *Philosophical Quarterly*, 26, 1976, 251-17.

———"Broadie and Pybus on Kant", *Philosophy*, 51, 1976, 471-72.

———"Frey on Interests and Animal Rights", *Philosophical Quarterly*, 27, 1977, 335-37.

———"Fox's Critique of Animal Liberation", *Ethics*, 88, 1978, 126-33.

———"Animal Rights, Human Wrongs", *Environmental Ethics*, 2, 1980, 99-100.

———"Utilitarianism, Vegetarianism & Animal Rights", *Philosophy & Public Affairs*, 9, 1980, 305-24.

———"The Nature and Possibility of an Environmental Ethic", *Environmental Ethics*, 3, 1981, 19-34.

———*All That Dwell Therein: Essays on Animal Rights and Environmental Ethics*, University of California Press, Berkeley, 1982.

———*The Case for Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles, 1983.

———*Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*, Random House, New York, 1984.

———*The Struggle for Animal Rights*, ISAR, Clarks Summit, 1987.

———"Pigs in Space", *Philosophica*, 39, 1987, 11-22.

———"Does Environmental Ethics Rest on a Mistake?", *The Monist*, 75, 1992, 161-82.

———*Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, Chicago, 2001.

———*Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2004.

———(ed.), *Animal Sacrifices: Religious Perspectives on the Use of Animals in Science*, Temple University Press, Philadelphia, 1986.

———(ed.), *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy*, McGraw-Hill, New York, 2003.

Regan, Tom & Singer, Peter (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989.

Regan, Tom & VanDeVeer (eds.), *And Justice for All*, Rowan and Littlefield, Totowa, 1982.

Regenstein, Lewis, "Animal Rights, Endangered Species and Human Survival", in Singer, Peter (ed.), *In Defense of Animals*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, 118-32.

Reichmann, James B., *Evolution, Animal 'Rights' and the Environment*, The Catholic University of America Press, Washington, 2000.

Rendell, Luke & Whitehead, Hal, "Culture in Whales and Dolphins", *Behavioral and Brain Science*, 24, 2001, 309-82.

Rescigno, Francesca, *I diritti degli animali: da res a soggetti*, Giappichelli, Torino, 2005.

Richards, Robert R., *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago.

Riechmann, Jorge, *Todos los animales somos hermanos: ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Universidad de Granada, Granada, 2003.

Riechmann, Jorge (coord.), *Ética Ecológica*, Nordan, Montevideo, 2004.

Riechmann, Jorge & Mosterín, Jesús, *Animales y Ciudadanos*, Talasa, Madrid, 1995.

Riley, Jonathan, "Interpreting Mill's Qualitative Hedonism", *Philosophical Quarterly*, 53, 2002, 410-18.

Ritchie, D.G., " 'The Rights of Animals' ", *International Journal of Ethics*, 10, 1900, 387-89.

Robinson, William S., "Some Nonhuman Animals Can Have Pains in a Morally Relevant Sense", *Biology and Philosophy*, 12, 1997, 51-71.

Rodd, Rosemary, *Biology, Ethics, and Animals*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

Rodman, John, "The Liberation of Nature?", *Inquiry*, 20, 1977, 83-131.

Rogers, Lesley J., *Minds of Their Own: Thinking and Awareness in Animals*, Westview, Boulder, 1997.

Rollin, Bernard, *Animal Rights and Human Morality*, Prometheus Books, Buffalo, 1981.

———*The Unheeded Cry: Animal Consciousness, Animal Pain and Science*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

———"Science and Value", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 32.

———*The Frankenstein Syndrome: Ethical and Social Issues in the Genetic Engineering of Animals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

———"The Moral Status of Animals and Their Use as Experimental Subjects", in Kuhse, Helga & Singer, Peter (eds.), *A Companion to Bioethics*, Blackwell, Oxford, 1998, 411-24.

———"On *Telos* and Genetic Engineering", in Armstrong, Susan J. & Botzler, Richard G. (eds.), *The Animal Ethics Reader*, Routledge, London, 2003, 342-50.

Rolston III, Holmes, "Duties to Endangered Species", *BioScience*, 35, 1985, 718-26.

———*Philosophy Gone Wild: Essays in Environmental Ethics*, Prometheus, Buffalo, New York, 1986.

———*Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.

———*Conserving Natural Value*, Columbia University Press, New York, 1994.

———*Genes, Genesis and God: Values and Their Origins in Natural and Human History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

———"Respect for Life: Counting what Singer Finds of No Account", in Jamieson, Dale (ed.), *Singer and His Critics*, Blackwell, Oxford, 1999, 247-68.

———"Caring for Nature: What Science and Economics Can't Teach Us but Religion Can", *Environmental Values*, 15, 2006, 307-13.

Rorty, A.O., "Fearing Death", *Philosophy*, 58, 1983, 175-88.

Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Rosado, J., "La licitud ética de los expertos en animales y la diferencia animal/hombre", *Cuadernos de Bioética*, 7, 1996, 443-53.

Rosenbaum, Stephen E., "How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus", *American Philosophical Quarterly* 23, 1986, 217-25.

———"Epicurus and Annihilation", *Philosophical Quarterly*, 39, 1989, 81-90.

———"The Symmetry Argument: Lucretius agains the Fear of Death", *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, 1989, 353-75.

———"Epicurus on pleasure and the complete life", *The Monist*, 73, 1990, 21-41.

———"Appraising Death in Human Life: Two Modes of Valuation", in French, Peter A. & Wettstein, Howards K. (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Blackwell, Oxford, 2000, 151-71.

Rosenberg, Jay F., *Thinking Clearly About Death*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1983.

Rossow, Lilly Marlene, "Why Do Species Matter?", *Environmental Ethics*, 3, 1981, 101-2.

Routley, Richard, "Alleged Probles in Attributing Beliefs, and Intentionality, to Animals", *Inquiry*, 24, 1981, 385-417.

Rowan, Andrew N., *On Mice, Models & Men: A Critical Evaluation of Animal Research*, State University of New York, Albany, 1984.

———"To Suffer, or Not to Suffer?: That Is the Question", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 33.

Rowan, Andrew N. & Loew, Franklin M., "Animal Research: A Review of Developments, 1950-2000", in Salem, Deborah J. & Rowan, Andrew N. (eds.), *The State of the Animals 2001*, HSUS, Washington, 2001, 111-20.

Rowlands, Mark, "Contractarianism and Animal Rights", *Journal of Applied Philosophy*, 14, 1997, 235-47.

———*Animal Rights: A Philosophical Defence*, MacMillan Press, London, 1998.

———*The Environmental Crisis*, Palgrave, New York, 2000.

———*Animals Like Us*, Verso, London, 2002.

Ryder, Richard D., *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, Davis-Poynter, London, 1975.

———"Speciesism", in Bekoff, Marc & Meaney, Carron A., (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1998, 320.

———*Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Basil Blackwell, Oxford, 2000.

Sabater Pi, Jordi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 1984.

Salem, Deborah J. & Rowan, Andrew N. (eds.), *The State of the Animals 2001*, HSUS, Washington, 2001, 111-20.

Salt, Henry Stephens, *A Plea for Vegetarianism, and other Essays*, The Vegetarian Society, Manchester, 1886.

———*Humanitarianism: Its General Principles and Progress*, William Reeves, London, 1893.

———"The Rights of Animals", *International Journal of Ethics*, 10, 1900, 206-22.

———"The Sportsman at Bay", *International Journal of Ethics*, 16, 1906, 487-97.

———*Animals' Rights: Considered in Relation to Social Progress*, Open Gate Press, London, 1980.

Sandler, Ronald, "Towards an Adequate Environmental Virtue Ethic", *Environmental Values*, 13, 2004, 477-95.

Sandler, Ronald & Crane, Judith, "On the Moral Considerability of *Homo sapiens* and Other Species", *Environmental Values*, 15, 2006, 69-84.

Sapontzis, Steve F., "A Critique of Personhood", *Ethics*, 91, 1981, 607-18.

———"The Moral Significance of Interests", *Environmental Ethics*, 4, 1982, 345-58.

———*Morals, Reason, and Animals*, Temple University Press, Philadelphia, 1987.

———"The Meaning of Speciesism and the Forms of Animal Suffering", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 35-36.

———"Imitando a las personas: pros y contras", in Cavalieri, Paola & Singer, Peter (eds.), *El Proyecto "Gran Simio": la igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998, 335-46.

———"What's More Important?", *Essays in Philosophy*, 5, 2004, http://www. humboldt. edu/~essays/sapontzis.html [visitado el 5 de octubre de 2004].

Savage-Rumbaugh, Sue, *Ape Language: From Conditioned Response to Symbol*, Columbia Univesity Press, New York, 1986.

Sax, Boria, "Animals in Religion", *Society & Animals*, 2, 1994, 167-74.

Scanlon, Thomas Michael, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, 1998.

Scarre, Geoffrey "Archaeology and Respect for the Dead", *Journal of Applied Ethics*, 20, 2003, 237-49.

Schicktanz, Silke, "Ethical Considerations of the Human–Animal Relationship under Conditions of Asymmetry and Ambivalence", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 19, 2006, 7-16.

Schleifer, Harriet, "Images of Death and Life: Food Animal Production and the Vegetarian Option", in Singer, Peter (ed.), *In Defense of Animals*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, 63-73.

Schmidt-Petri, Christoph, "Mill on Quality and Quantity", *Philosophical Quarterly*, 53, 2003, 102-4.

Schmidtz, David, "Are All Species Equal?", *Journal of Applied Philosophy*, 15, 1998, 57-67.

Scholtmeijer, Marian, "Animality", in Bekoff, Marc & Meaney, Carron A., (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1998, 64-66.

Schroeder, Mark, "The Scope of Instrumental Reason", in *Philosophical Perspectives*, 18, 2004, 337-64.

Schweitzer, Albert, *Civilización y ética*, Sur, Buenos Aires, 1962 [título original: *Kultur und Ethik*, Paul Haupt, Bern, 1923].

Scruton, Roger, *Animal Rights and Wrongs*, Metro, London, 1996.

Scully, Matthew, *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals and the Call to Mercy*, St. Martin's Press, New York, 2002.

Seager, Joni, "Rachel Carson Died of Breast Cancer: The Coming Age of Feminist Environmentalism", *Signs*, 28, 2003, 445-72.

Sebo, Jeffrey, "A Critique of the Kantian Theory of Indirect Moral Duties to Animals", *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, 2, 2004, http://www.cala-online.org/Journal_Articles_download/Issue_3/A%20Critiqu e%20of%20the%20Kantian%20Theory.pdf [visitado el 4 de enero de 2006].

Segal, Charles, *Lucretius on Death and Anxiety*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Seifert, Josef, "Is 'Brain Death' Actually Death?", *The Monist*, 76, 1993, 175-202.

Sen, Amartya Kumar, "Utilitarianism and Welfarism", *Journal of Philosophy*, 76, 1979.

———*Inequality Reexamined*, Russell Sage Foundation, New York, 1992.

———*On Economic Inequality*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Sen, Amartya Kumar & Williams, Bernard Arthur Owen (eds.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Sen, Karabi, *Dimensions of Causality and the Philosophy of Speciesism*, Sanskrit Pustak Bhandar, Calcutta, 1980.

Séneca, Lucio Anneo, *Epístolas morales a Lucilio*, Gredos, Madrid, 1989.

Sessions, George (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala, Boston, 1995.

Shanks, Niall & Green, Kieth, "Evolution and the Ethics of Animal Research", *Essays in Philosophy*, 5, 2004, http://www.humboldt.edu/~essays/ cavalieri.html [visitado el 9 de octubre de 2004].

Shapiro, Kenneth Joel, *Animal Models of Human Psychology*, Hogrefe and Huber, Seattle, 1998.

Shapiro, Leland S., *Applied Animal Ethics*, Delmar, Albany, 2000.

Sharpe, Lynne, *Creatures Like Us?*, Imprint Academic, Exeter, 2005.

Sherman, Richard, "Can We Be 'Friends of the Earth'?", *Environmental Values*, 14, 2005, 503-12.

Shiva, Vandana, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Zed Books Atlantic Highlands, 1992.

Shoemaker, Sydney & Swinburne, Richard, *Personal Identity*, Basil Blackwell, Oxford, 1985.

Shrader-Frechette, *Environmental Ethics*, The Boxwood Press, Pacific Grove, 1991.

———*Environmental Justice: Creating Equality, Reclaiming Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Siipi, Helena, "Artefacts and Living Artefacts", *Environmental Values*, 12, 2003, 413-30.

Sidgwick, Henry, *The Methods of Ethics*, 7ª ed., Thoemmes Press, Bristol, 1996.

———*The Elements of Politics*, Thoemmes Press, Bristol, 1996.

Silverstein, Harry S., "The Evil of Death", *Journal of Philosophy*, 77, 1980, 401-24.

———"The Evil of Death Revisited", in French, Peter A. & Wettstein, Howards K. (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Midwest Studies in Philosophy XXIV, Blackwell, Oxford, 2000, 116-34.

Sikora, R.I. & Barry, Brian, (eds.), *Obligations to Future Generations*, Temple University Press, Philadelphia, 1977.

Singer, Brent A., "An Extension of Rawl's Theory of Justice to Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, 10, 1988, 217-31.

Singer, Peter, "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy & Public Affairs*, 1, 1972, 229-43.

———*Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York Review/Random House, New York, 1975.

———"The Fable of the Fox and the Unliberated Animals", *Ethics*, 88, 1978, 119-25.

———"Killing Humans and Killing Animals", *Inquiry*, 22, 1979, 145-56.

———"Not for Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues", in Goodpaster, Kenneth E. & Sayre, Kenneth M. (eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1979, 191-206.

———"Utilitarianism & Vegetarianism", *Philosophy & Public Affairs*, 9, 1980, 325-37.

———*The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Oxford University Press, Oxford, 1981.

———*Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1984 [título original: *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979].

———"Animal Liberation or Animal Rights?", *The Monist*, 70, 1987, 3-14.

———"The Significance of Animal Suffering", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 9-12.

———"Ethics and Animals", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 45-49.

———"The Pervasiveness of Species Bias", *Behavioral and Brain Sciences*, 14, 1991, 759-60.

———*Repensar la Vida y la Muerte: El Derrumbe de Nuestra Ética Tradicional*, Paidós, Barcelona, 1997 [título original: *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1995].

———*Ética Práctica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995 [título original: *Practical Ethics*, 2ª ed., Cambridge University Press, 1993].

———*Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999 [título original: *Animal Liberation: A New Ethic for Our Treatment of Animals*, 2ª ed., Random House, New York, 1990].

———"On Comparing the Value of Human and Non-Human Life", in Edgar Morscher; Neumaier, Otto & Simons, Peter (eds.), *Applied Ethics in a Troubled World*, Kluwer, Dordrecht, 1998, 93-104.

———"Ética más allá de los límites de la especie", *Teorema*, 18, 1999, 5-16.

———*Una vida ética: escritos*, Taurus, Madrid, 2000 [título original: *Writings on an Ethical Life*, HarperCollins, New York, 2000].

———"Animals", in Jamieson, Dale (ed.), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell, Oxford, 2001, 416-25.

———"Ethics beyond Species and Beyond Instincts: A Response to Richard Posner", in Sunstein, Cass & Nussbaum, Martha (eds.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, New York, 2004, 78-92.

———"Ethics and Intuitions", *Journal of Ethics*, 9, 2005, 331-52.

———(ed.), *In Defense of Animals*, Basil Blackwell, Oxford, 1985.

———(ed.), *Applied Ethics* Oxford University Press, Oxford, 1986.

———(ed.), *In Defense of Animals: The Second Wave*, Blackwell, Malden, 2006.

Singer, Peter & Malik, Kenan, "Should We Breach the Species Barrier and Grant Rights to Apes?", http://www.kenanmalik.com/essays/singer_debate.html 1999 [visitado el 15 de junio de 2004].

Skorupski, John, *John Stuart Mill*, Routledge, London, 1991

Slicer, Deborah, "Your Daughter or Your Dog?", *Hypatia*, 6, 1991, 108-24.

Slote, Michael, *Goods and Virtues*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

Smart, J.J.C. & Williams, Bernard Arthur Owen, *Utilitarianism: For and against*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Smith, Kevin R., "Animal Genetic Manipulation–A Utilitarian Response", *Bioethics*, 16, 2002, 55-71.

Smith, Michael, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford, 1996.

Soper, Kate, *What Is Nature?* Blackwell, Oxford, 1995.

Sorabji, Richard, *Animal Minds & Human Morals: The Origins of The Western Debate*, Duckworth, London, 2001.

Spiegel, Marjorie, *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*, Heretic Books, London, 1988.

Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000 [*Ethics*, Dent, London, 1989].

Sprigge, Timothy L. S., "Respect for the Non-Human", in Chappel, Timothy D. J. (ed.), *The Philosophy of the Environment*, Edimburgh University Press, Edimburgh, 1997, 117-34.

Steeves, Peter, *Animal Others: On Ethics, Ontology and Animal Life*, State University of New York, Albany, 1999.

Steinbock, Bonnie, "Speciesism and the Idea of Equality", *Philosophy*, 53, 1978, 247-56.

Steiner, Gary, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*, University of Pittsburg Press, Pittsburg, 2005.

Stephan, Achim, "Are Animals Capable of Concepts?", *Erkenntnis*, 51, 1999, 79-92.

Stephens, William O., "Five Arguments for Vegetarianism", *Philosophy in the Contemporary World*, 1, 1994, 25-39.

Sterba, James P., *Earth Ethics: Environmental Ethics, Animal Rights, and Practical Ethics*, Prentice Hall, Engelwood Cliffs, 1995.

———*Three Challenges to Ethics. Environmentalism, Feminism & Multiculturalism*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Stich, Stephen, "Autonomous Psychology and the Belief-Desire Thesis", *The Monist*, 61, 1978, 573-91.

———"Do Animals Have Beliefs?", *Australasian Journal of Philosophy*, 57, 1979, 15-28.

———*From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*, MIT Press, Cambridge, 1991.

Stone, Christopher D., *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, Los Altos, William Kaufmann, 1974.

———*Earth and Other Ethics: The Case for Moral Pluralism*, Harper and Row, New York, 1987.

———"Moral Pluralism and the Course of Environmental Ethics", *Environmental Ethics*, 10, 1988, 139-54.

Suits, David B., "Why Death Is Not Bad for the One Who Died", *American Philosophical Quarterly*, 38, 2001, 69-84.

Sumner, Leonard Wayne, "A Matter of Life and Death", *Noûs*, 10, 1976, 145-71.

———*The Moral Foundation of Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

Sunstein, Cass & Nussbaum, Martha (eds.), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Sztybel, David, *Empathy and Rationality in Ethics*, tesis doctoral, University of Toronto, Toronto, 2000.

———"Taking Humanism Seriously: 'Obligatory' Anthropocentrism", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 13, 2000, 181-203.

———"Animal Rights: Autonomy and Redundancy", in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 14, 2001, 259-73.

———"The Rights of Animal Persons", *Animal Liberation Philosophy and Policy Journal*, 4, 2006, http://www.cala-online.org/Journal_Articles_download/ Issue_5/ sztybel.pdf [visitado el 2 de noviembre de 2006].

Tafalla, Marta (ed.), *Los derechos de los animales*, Idea, Barcelona, 2004.

Tanner, Julia, "Marginal Humans, the Argument from Kinds and the Similarity Argument", *Facta Universitatis, Philosophy, Sociology and Psychology*, 5, 2006, 47-63.

Tarski, Alfred, *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*, Hackett, Indianapolis, 1983.

Taurek, J.M., "Should the Numbers Count?", *Philosophy & Public Affairs*, 6, 1977, 293-316.

Taylor, Angus, "Nasty, Brutish and Short: The Illiberal Intuition that Animals Don't Count", *Journal of Value Inquiry*, 30, 1996, 265-77.

———*Animals & Ethics*, Broadview Press, Ontario, 2003.

Taylor, Paul, "The Ethics of Respect for Nature", *Environmental Ethics*, 3, 1981, 197-218.

———"In Defense of Biocentrism", *Environmental Ethics*, 5, 1983, 237-43.

———*Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

Temkin, Larry, *Inequality*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

Tester, Keith, *Animals and Society: The Humanity of Animal Rights*, Routledge, London, 1991.

Thomas, Keith, *Man and the Natural World*, Penguin, London, 1991.

Thompson, Paul B., "Ethics and the Genetic Engineering of Food Animals", *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 15, 2002, 171-86.

Timberlake, William, "The Attribution of Suffering", *Behavioral and Brain Sciences*, 13, 1990, 38-39.

Tobias, Michael (ed.), *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego, 1985.

Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, Porrúa, México D. F., 1977.

———*Suma de Teología*, parte II-II, BAC, Madrid, 1998.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Gredos, Madrid, 1991.

Tucker, C. & MacDonald, C., "Beastly Contractarianism? A Contractarian Analysis of the Possibility of Animal Rights", *Essays in Philosophy*, 5, 2004, http://www. humboldt.edu/~essays/tucker.html [visitado el 28 de septiembre de 2004].

Tugendhat, Ernst, "¿Quiénes son todos?", in Tafalla, Marta (ed.), *Los derechos de los animales*, Idea, Barcelona, 2004, 69-75.

Turner, Derek D., "Are We at War with Nature?", *Environmental Values*, 14, 2005, 21-36.

Tännsjö, Torbjörn, "Human Value", *Acta Obstetricia et Gynecologica Scandinavica*, 79, 2000, 929-30.

Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

Vallentyne, Peter, "Of Mice and Men: Equality and Animals", *Journal of Ethics*, 9, 2005, 403-33.

VanDeVeer, Donald, "On Beasts, Persons and the Original Position", *The Monist*, 62, 1979, 368-77.

———"Interspecific Justice", *The Monist*, 22, 1987, 55-79.

Varner, Gary E., "No Holism Without Pluralism", *Environmental Ethics*, 13, 1991, 175-99.

———*In Nature's Interests?: Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, Oxford University Press, New York, 1998.

———"Biocentric Individualism", in Schmidtz, David & Willot, Elizabeth (eds.), *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford University Press, Oxford, 2002, 108-20.

Velayos Castelo, Carmen, "Los derechos de los animales: un reto para la ética", in Riechmann, Jorge (coord.), *Ética Ecológica*, Nordan, Montevideo, 2004, 135-43.

Velleman, J. David, "Well-Being and Time", *Pacific Philosophical Quarterly*, 72, 1991, 48-77.

Vidal, Marciano, *Bioética: estudios de bioética racional*, Tecnos, Madrid, 1989.

Vidal Moreno, Cecilio J., "Bioética de la experimentación con animales", *Cuadernos de Bioética*, 7, 1996, 454-61.

Voltaire, François-Marie Arouet, *Dictionnaire philosophique*, Garnier Frères, Paris, 1961.

Vyvyan, John, *In Pity and in Anger: A Study of the Use of Animals in Science*, Micah Publishing, Marblehead, 1988.

Waldau, Paul "Speciesism: Historical Views", in Bekoff, Marc & Meaney, Carron A., (eds.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago, 1998, 321-22.

———*The Specter of Speciesism: Buddhist and Christian Views of Animals*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Walters, Kerry S. & Portmess, Lisa (eds.), *Ethical Vegetarianism: from Pythagoras to Peter Singer*, State University of New York, Albany, 1999.

Warren, Karen J., *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2000.

Warren, Karen J. & Wells-Hove, Barbara (eds.), *Ecological Feminism*, Routledge, London, 1994.

Warren, Mary Anne, *Moral Status: Obligations to Persons and other Livings Things*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Warren, James, *Facing Death: Epicurus and His Critics*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Watson, Richard A., "A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism", in Witoszek, Nina & Brennan, Andrew (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999, 109-20.

Watt, Helen, *Life and Death in Healthcare Ethics: A Short Introduction*, Routledge, London, 2000.

Weiskrantz, Lawrence, *Animal Intelligence*, Clarendon Press, Oxford, 1985.

Weiss, Donald D., "Professor Malcolm on Animal Intelligence", *Philosophical Review*, 84, 1975, 88-95.

Wenz, Peter S., *Environmental Justice*, State University of New York, Albany, 1998.

Wenzel, George, *Animal Rights, Human Rights: Ecology, Economy and Ideology in the Canadian Artic*, Belhaveur Press, London, 1991.

———*Environmental Ethics Today*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Weston, Anthony, *Toward Better Problems: New Perspectives on Abortion, Animal Rights, the Environment and Justice*, Temple University Press, Philadelphia, 1992.

Westra, Laura, "Ecology and Animals: Is There a Joint Ethic of Respect?", *Environmental Ethics*, 11, 1989, 215-30.

———*An Environmental Proposal for Ethics: The Principle of Integrity*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1994.

Wetlesen, Jon, "The Moral Status of Beings Who Are Not Persons: A Casuistic Argument", *Environmental Values*, 8, 1999, 287-323.

Whewell, William, *Lectures on the History of Moral Philosophy in England*, London, John Parker, 1852.

White, Alan, "Why Animals Cannot Have Rights", in Regan, Tom & Singer, Peter (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1989, 119-21.

Wiggins, David, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Wilkinson, T.M., "Last Rights: The Ethics of Research on the Dead", *Journal of Applied Philosophy*, 19, 2002, 31-41.

Willard, Duane L., "About Animals 'Having Rights' ", *Journal of Value Inquiry*, 16, 1982, 177-87.

Williams, Bernard Arthur Owen, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

———*Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

———*Moral Luck*: *Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

———*Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London, 1985.

Williams, Meredith, "Rights, Interests, and Moral Equality" *Environmental Ethics*, 2, 1980, 149-61.

Williams, R.M., "On the Tail-Docking of Pigs, Human Circumcision and Their Implication for Prevailing Opinion regarding Pain", *Journal of Applied Philosophy*, 20, 2003, 89-93.

Wilson, Scott, "Carruthers and the Argument From Marginal Cases", *Journal of Applied Philosophy* 18, 2001, 135-47.

———"Indirect Duties to Animals", *Journal of Value Inquiry*, 36, 2002, 15-25.

———"The Species-Norm Account of Moral Status", *Between the Species*, 5, 2005, http://cla.calpoly.edu/~jlynch/wilson.html [visitado el 22 de enero de 2006].

Wise, Steven M., *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, Profile, London, 2000.

———*Unlocking the Cage: Science and the Case for Animal Rights*, Perseus, Oxford, 2002.

Witoszek, Nina & Brennan, Andrew (eds.), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988.

———*Tractatus logico-philosophicus*, Tecnos, Madrid, 2002.

Wynne-Tyson, Jon (ed.), *The Extended Circle: A Common Place Book of Animal Rights*, Paragon House, New York, 1985.

Youatt, William, *The Obligation and Extent of Humanity to Brutes: Principally Considered with Reference to Domesticated Animals*, Edwin Mellen, Lewiston, 2003.

Young, Richard A, *Is God a Vegetarian?: Christianity, Vegetarianism and Animal Rights*, Open Court, Chicago, 1999.

Young, Thomas, *An Essay on Humanity to Animals*, Edwin Mellen, Lewiston, 2001.

Yourgrau, Palle, "The Dead", *Journal of Philosophy*, 86, 1987, 84-101.

———"Can the Dead Really Be Buried? ", in French, Peter A. & Wettstein, Howards K. (eds.), *Life and Death: Metaphysics and Ethics*, Blackwell, Oxford, 2000, 46-68.

Zamir, Tzachi, "Veganism", *Journal of Social Philosophy*, 35, 2004, 367-79.

———"Killing for Pleasure", *Between the Species*, 4, 2004, http://www.cla.calpoly.edu/%7Ejlynch/Zamir.html [visitado el 7 de septiembre de 2004].

———"Killing for Knowledge", *Journal of Applied Philosophy*, 23, 2006, 17-40.

Zimmerman, Michael; Callicott, John Baird; Sessions, George; Warren, Karen J.; & Clark, John (eds.), *Environmental Philosophy: from Animal Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1993.

CONTENIDOS

1. INTRODUCCIÓN 1

1.1. Punto de partida de la investigación 1
1.1.1. El uso de animales no humanos en el ámbito biomédico 1
1.1.2. Una disanalogía definida por la pertenencia a la especie 3
1.1.3. El reflejo de la cuestión en la bioética 6
1.2. Tesis 9
1.3. Desarrollo de la investigación 10

2. QUÉ ES EL ESPECISMO 15

2.1. Definición 15
2.1.1. Una caracterización inicial 15
2.1.2. Problemas al definir el especismo 16
2.1.3. Estructura de la diferenciación moral ligada a la pertenencia a la especie 17
2.1.4. Diferentes modos en los que puede ser defendida una diferenciación moral ligada a la pertenencia a la especie 18
2.1.4.1. Clasificación en función de la clase de argumento basado en el criterio diferenciador 18
2.1.4.2. Clasificación en función de la posibilidad de comprobación de la satisfacción del criterio diferenciador 23
2.1.4.3. Otras propuestas de tipificación alternativas 25

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2.1.4.4.	Sumario: tipos de defensas de la diferenciación moral de especie	28
2.1.5.	Diferentes definiciones posibles de especismo	29
2.1.5.1.	Una definición omniabarcante de la diferenciación moral ligada a la especie	29
2.1.5.2.	Una supuesta distinción entre “especismo estricto” y otras posiciones	30
2.1.5.3.	Especismo como especismo definicional	36
2.1.5.4.	Discriminación de quienes no pertenecen a una especie	45
2.1.5.5.	Conclusión en relación a las distintas definiciones posibles de “especismo”	48
2.2.	Algunas confusiones en torno al concepto de especismo	50
2.2.1.	Especismo significa discriminación de individuos, no de especies	50
2.2.2.	La consideración ecuánime de intereses no significa que los intereses sean idénticos	52
2.3.	Antropocentrismo	54
2.3.1.	La parcialidad a favor de los humanos no ha de ser confundida con otras acepciones de “antropocentrismo”	56
2.3.2.	Especismo y antropocentrismo: el grupo humano no constituye el único que puede ser favorecido por una discriminación ligada a la especie	59
2.3.3.	Antropocentrismo y posiciones basadas en premisas antropocentristas	64
2.3.4.	Posiciones basadas en premisas antropocentristas extendidas	66
2.3.5.	¿Cabría hablar de antropocentrismo si este constituyese una diferenciación moral justificada?	71
2.3.6.	Antropocentrismo y misotería: el antropocentrismo no implica odio hacia los animales no humanos	72
2.4.	Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 2	77

3. ANÁLISIS Y CRÍTICA DE LAS DISTINTAS DEFENSAS DEL ANTROPOCENTRISMO 81

3.1. Defensas definicionales del antropocentrismo 82
3.1.1. Elfos, extraterrestres y androides sintientes 82
3.1.2. Una definición que no puede validarse a sí misma 84
3.1.3. La apelación a los pre-juicios I: el rechazo de la reflexión sobre la moral 86
3.1.4. La apelación a los pre-juicios II: el rechazo de la justificación en ética 93
3.1.5. La apelación a consecuencias indeseables para los seres humanos 105
3.1.6. La falacia *ad hominem* 108
3.2. Defensas argumentadas del antropocentrismo: requisitos a satisfacer para su justificación 113
3.3. El argumento de la superposición de especies 115
3.3.1. Formulación del argumento 116
3.3.2. Dominio del argumento: capacidades individuales y relaciones 118
3.3.3. La denominación del argumento: lo inadecuado de la terminología de los "casos marginales" 120
3.3.4. Diferentes versiones del argumento 124
3.3.4.1. La versión categórica 124
3.3.4.2. La versión bicondicional 128
3.3.4.3. Lo que el argumento de la superposición de especies demuestra y lo que no 133
3.3.4.4. Los objetivos del argumento de la superposición de especies 134
3.3.5. Respuestas al argumento de la superposición de especies 136
3.3.5.1. Respuestas que no efectúan una valoración de la cuestión 137
3.3.5.2. Respuestas que no aceptan el argumento de la superposición de especies 145
3.3.5.3. Respuestas que aceptan el argumento de la superposición de especies 170
3.3.5.4. Fracaso de las defensas del antropocentrismo ante el argumento de la superposición de especies 184
3.3.6. Conclusión con respecto al argumento de la superposición de

	especies	187
3.4.	El argumento de la relevancia	191
3.4.1.	Primera fase: el criterio de la relevancia	191
3.4.2.	Segunda fase: un test para los criterios morales	197
3.5.	Defensas del antropocentrismo apelando a las capacidades individuales	210
3.5.1.	La posesión de experiencias positivas y negativas	211
3.5.1.1.	¿En qué consiste recibir un beneficio o un daño?	212
3.5.1.2.	Un criterio suficiente y necesario	222
3.5.1.3.	¿Qué seres son conscientes?	227
3.5.1.3.1.	Indicadores de la presencia de consciencia	231
3.5.1.3.2.	Conducta	232
3.5.1.3.3.	Fisiología	243
3.5.1.3.4.	Lógica evolutiva	253
3.5.1.3.5.	Conclusión	256
3.5.2.	Capacidades intelectuales complejas	258
3.5.2.1.	Consciencia y capacidades intelectuales	259
3.5.2.2.	Intereses y complejidad	260
3.5.3.	Lenguaje	265
3.5.3.1.	Los animales no humanos no expresan la posesión de intereses	265
3.5.3.2.	El argumento cartesiano	267
3.5.3.3.	Frey: intereses, proposiciones y creencias	269
3.5.3.4.	Leahy y los juegos de lenguaje wittgensteinianos	279
3.5.4.	La posibilidad de asumir responsabilidades morales	285
3.5.4.1.	Una relación no bicondicional	287
3.5.4.2.	Intereses no expresados	288
3.5.4.3.	Salvaguardas para la toma de decisiones morales	289
3.5.4.4.	¿Un criterio dirigido a maximizar los beneficios de aquellos indirectamente afectados?	292
3.5.4.5.	Diferencias entre humanos	295
3.5.5.	Libertad	295
3.5.5.1.	Salvaguardas para actuar de modo libre	296
3.5.5.2.	Ser libre como poseer intereses	297
3.5.5.3.	Diferencias entre humanos	298
3.5.6.	La distorsión de la visión de los animales no humanos	299

3.5.6.1.	Racionalizaciones sesgadas	299
3.5.6.2.	Criterios elegidos *ad hoc*	300
3.5.6.3.	La infravaloración de las capacidades de los animales no humanos	303
3.5.6.4.	Construyendo al animal no humano como “otro”	318
3.5.6.5.	Prejuicios antropocentristas	321
3.6.	Defensas del antropocentrismo apelando a factores relacionales	323
3.6.1.	Mera similitud biologica	324
3.6.2.	Cercanía emocional	327
3.6.2.1.	Falsedad de la premisa fáctica	331
3.6.2.2.	Inferencia inadecuada de la conclusión	339
3.6.2.3.	Un criterio cuya relevancia moral es cuestionable	345
3.6.3.	Posibilidades de interacción	347
3.6.3.1.	Posibilidades de interacción y relevancia moral	352
3.6.3.2.	Superposición de especies	354
3.6.3.3.	Posibilidades de interacción con animales no humanos	357
3.6.4.	Mandato biológico	358
3.6.4.1.	Premisa fáctica dudosa	359
3.6.4.2.	¿De impulsos a normas morales?	360
3.6.5.	Pertenencia a una sociedad	363
3.6.5.1.	Pertenencia a una sociedad y relevancia moral	364
3.6.5.2.	¿Quién satisfaría este criterio?	365
3.6.5.3.	El fin del universalismo	365
3.6.6.	Reproducción social	366
3.6.6.1.	Una línea argumental que se rebate a sí misma	368
3.6.6.2.	Superposición de especies	369
3.6.6.3.	¿Es la reproducción social el fin último que la moral debería cumplir?	371
3.6.7.	Razones epistémicas	375
3.6.7.1.	¿Consecuencias morales de consideraciones epistémicas? Una confusión definicional	377
3.6.7.2.	Diferencias entre humanos	384
3.6.7.3.	La versión extrema de la perspectiva del aislamiento humano	386
3.6.8.	La superioridad de fuerzas humana	387
3.6.8.1.	Dudoso poder de *justificación*	390

3.6.8.2.	Consecuencias de la adopción de este criterio	391
3.6.8.3.	¿Un pacto de no agresión?	395
3.6.9.	La pertenencia a una especie en la que se dan mayoritariamente ciertas capacidades individuales	396
3.6.9.1.	La apelación a capacidades "virtualmente universales"	396
3.6.9.2.	El intento de reducción a tipos de sujetos	400
3.6.9.3.	El valor de los cuerpos que típicamente encarnan los seres que poseen ciertas capacidades	404
3.6.9.4.	Polisemia	405
3.6.9.5.	Cultura	411
3.7.	Defensas del antropocentrismo apelando a criterios metafísicos cuyo cumplimiento no es comprobable	429
3.7.1.	Razones de tipo metafísico de carácter religioso	429
3.7.1.1.	*Imago Dei*	429
3.7.1.2.	Definición de atributos *ad hoc*	432
3.7.1.3.	La apelación a un orden axiológico preestablecido	438
3.7.1.4.	La negación del sufrimiento de los animales no humanos	440
3.7.1.5.	¿Son los animales no humanos un obsequio para los humanos?	441
3.7.1.6.	Conclusión	446
3.7.2.	Razones de tipo metafísico no religiosas	447
3.7.2.1.	Supuestos metafísicos en relación a los atributos individuales	450
3.7.2.2.	Una argumentación naturalista	457
3.8.	Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 3	464

4. EL ESPECISMO Y LA CUESTIÓN DE LOS LLAMADOS "GRADOS DE FUERZA" 467

4.1.	En busca de una denominación para las distintas perspectivas que asumen el especismo	468
4.2.	Diferentes posiciones especistas	473
4.2.1.	Posiciones especistas simples	474
4.2.2.	Posiciones especistas combinadas con otros criterios	476

4.3.	El especismo en sí ha de ser evaluado del mismo modo independientemente de que sea combinado con otros criterios o no	479
4.4.	Discriminaciones especistas particulares	484
4.5.	Ejemplos de posiciones especistas combinadas y no combinadas	485
4.5.1.	Un ejemplo de posición especista combinada: "utilitarismo para los animales, kantismo para los humanos"	485
4.5.2.	Un ejemplo de posición especista no combinada: la perspectiva de los "deberes indirectos"	487
4.6.	Casos prácticos: el especismo y el uso de animales no humanos	505
4.6.1.	La perspectiva del bienestar animal	505
4.6.1.1.	Diferentes definiciones posibles de la perspectiva del bienestar animal	507
4.6.1.2.	Tentativas de justificación de la perspectiva del bienestar animal	519
4.6.2.	La oposición a ciertos usos de los animales no humanos	529
4.6.3.	La oposición a la crueldad	531
4.7.	Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 4	535

5. EL PROBLEMA DE LA MUERTE 537

5.1.	La muerte como cuestión independiente	538
5.1.1.	El *quid* de la cuestión: la interrupción irreversible de un flujo continuo de consciencia	540
5.2.	¿Es la muerte un daño para quien muere?	544
5.2.1.	El argumento de Epicuro contra la concepción de la muerte como un mal	544
5.2.2.	Respuestas que no dan cuenta de la cuestión	549
5.2.2.1.	La muerte como generadora de angustia en los demás	549
5.2.2.2.	La muerte como proceso	552
5.2.3.	¿Por qué nos daña el fin de nuestra vida? Distintos enfoques	556
5.2.4.	El enfoque centrado en las preferencias	557
5.2.4.1.	La muerte como frustración de expectativas relativas de vida	557

5.2.4.2.	La muerte como frustración de nuestra preferencia por vivir	560
5.2.4.3.	La muerte como frustración de toda preferencia	563
5.2.4.4.	¿Y si preferimos morir?	565
5.2.4.5.	La muerte supone *normalmente* una frustración de nuestras preferencias	566
5.2.5.	El enfoque centrado en los intereses (independientemente de su definición como preferencias)	566
5.2.5.1.	La concepción de Nagel de la muerte como privación	567
5.2.5.2.	El requerimiento de experiencia amplio de McMahan	569
5.2.5.3.	La muerte como mal no intrínseco según Feldman	571
5.2.5.4.	La objeción de Cicerón: quien muere no puede sufrir una privación	576
5.2.5.5.	La evaluación de la muerte mediante una comparación	578
5.2.5.6.	¿Es la muerte necesariamente un mal?	583
5.2.5.7.	La muerte como eliminación de las *posibilidades* de que cualquier cosa, buena o mala, nos ocurra	586
5.2.5.8.	Suponemos que la muerte nos dañará	587
5.2.5.9.	Nuestras actitudes hacia la muerte: preferencia por vivir y razonamiento inductivo	591
5.2.6.	Conclusión respecto del daño que la muerte ocasiona	592
5.3.	Otros problemas ligados a la idea de que la muerte puede ser mala para quien muere	593
5.3.1	"Ninguno de nosotros se molesta por lo que un tiempo fue": Lucrecio y el paralelismo entre el tiempo pasado y futuro	593
5.3.1.1.	Respuestas al argumento de la simetría temporal: la distinción entre un punto de vista "desde fuera" y "desde dentro"	596
5.3.1.2.	La no existencia pasada y futura vista "desde fuera"	597
5.3.1.3.	La no existencia pasada y futura vista "desde dentro"	606
5.3.1.4.	Conclusión respecto a la asimetría temporal de nuestras actitudes	630
5.3.2.	¿*Cuándo* nos daña la muerte?	630
5.3.2.1.	Soluciones posibles	631
5.3.2.2.	Una pregunta múltiple	639
5.3.2.3.	¿Cuándo *ocurre* el daño que la muerte ocasiona?	646
5.3.3.	La posibilidad de sufrir daños tras nuestra muerte	650

5.3.3.1.	El argumento a favor del vínculo entre daños al morir y daños una vez que hemos muerto	650
5.3.3.2.	¿Frustraciones *post mortem*?	657
5.3.3.3.	Compromisos ontológicos	660
5.4.	Conclusión y consecuencias para la consideración de los animales no humanos	663
5.5.	Tentativas de distinguir entre la consideración de la muerte de distintos seres conscientes (1)	664
5.5.1.	Ruth Cigman y la conceptualización de la muerte	665
5.5.1.1.	Deseos categóricos e interés en vivir	665
5.5.1.2.	Objeciones al planteamiento de Cigman	668
5.5.2.	El valor de la vida para Singer	672
5.5.2.1.	¿Qué interés en vivir puede tener cada ser?	673
5.5.2.2.	Reemplazabilidad	676
5.5.2.3.	Las perspectivas *previa* y *total*	680
5.5.2.4.	La crítica al planteamiento de Singer	681
5.5.2.5.	Los motivos para un trato diferenciado a seres autoconscientes y “meramente conscientes”	696
5.5.2.6.	Conclusión respecto de la posición de Singer con relación al problema de la muerte	702
5.5.2.7.	Acusación de especismo y acusaciones especistas: las críticas a Singer	703
5.6.	Casos de conflicto entre las vidas de distintos sujetos	713
5.6.1.	Posibles enfoques	714
5.6.2.	Nivel supraindividual	715
5.6.2.1.	El número de individuos afectados	715
5.6.2.2.	Repercusiones derivadas de cada posible desenlace	719
5.6.2.3.	Diferentes combinaciones a nivel supraindividual	723
5.6.3.	Nivel individual	724
5.6.3.1.	La perspectiva no comparativa	724
5.6.3.2.	La perspectiva comparativa	725
5.6.3.2.1.	Lo que la muerte impide vivir (1): la calidad de la vida	725
5.6.3.2.2.	Lo que la muerte impide vivir (2): la longitud de la vida	734
5.6.3.2.3.	El enfoque nivelador	735
5.6.3.2.4.	¿Juega el mérito algún papel?	740

5.6.3.2.5. Unidad psicológica 743
5.6.3.2.6. Posibles combinaciones de principios 752
5.6.4. Sumario: posibles criterios 753
5.6.5. Conclusión en relación a los criterios a adoptar en casos de conflictos entre vidas 754
5.7. Tentativas de distinguir entre la consideración de la muerte de distintos seres conscientes (2) 755
5.7.1. El bote salvavidas de Regan 756
5.7.1.1. La alusión al mayor daño 757
5.7.1.2. Uno contra un millón 759
5.7.1.3. La pertenencia a la especie humana no es sinónimo de mayor daño al morir 760
5.7.1.4. El enfoque comparativo es inter e intraespecífico 761
5.7.1.5. Una posición no antropocéntrica general y una antropocéntrica particular, combinadas 766
5.7.2. Los sentidos “fuerte” y “débil” del futuro de Rowlands 767
5.7.2.1. La conexión psicológica frente a otros criterios 769
5.8. Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 5 773

6. ¿QUÉ DOMINIO TRAZAR? EVALUACIÓN DE LOS CRITERIOS ALTERNATIVOS A LA CAPACIDAD DE SUFRIR Y DISFRUTAR 779

6.1. El enfoque centrado en la vida 780
6.1.1. Caracterización general 780
6.1.2. Criterios para la defensa de un planteamiento biocéntrico 781
6.1.3. Otros problemas del biocentrismo 792
6.1.4. Subordinación del biocentrismo al antropocentrismo 795
6.1.5. Conclusión sobre el enfoque centrado en la vida 802
6.2 El enfoque centrado en los ecosistemas 802
6.2.1. Caracterización general 802
6.2.2. Criterios para la defensa de un planteamiento ecocéntrico 803
6.2.3. Otros problemas del ecocentrismo 808
6.2.4. Subordinación del ecocentrismo al antropocentrismo 812
6.2.4.1. La ética de la tierra solo como complemento 813

6.2.4.2.	Callicott y los animales no humanos	819
6.2.5.	Conclusión sobre el enfoque ecocentrista	836
6.3.	Biocentrismo y ecocentrismo ante el criterio centrado en la capacidad de sufrir y disfrutar	837
6.4.	Antropocentrismo verde	848
6.4.1.	Arne Næss, Warwick Fox y la "ecología profunda"	852
6.4.2.	Murray Bookchin y la "ecología social"	874
6.4.3.	Otros defensores del ambientalismo antropocéntrico	885
6.4.3.1.	Bryan Norton y el "valor transformador"	886
6.4.3.2.	Hargrove y la estética antropocéntrica	889
6.5.	El medio ambiente y los intereses de los animales	891
6.6.	La cuestión de las especies	895
6.7.	Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 6	915

7. ANÁLISIS DE LA CUESTIÓN DESDE DIFERENTES PERSPECTIVAS TEÓRICAS 917

7.1.	Análisis desde una perspectiva utilitarista	919
7.1.1.	Bentham	919
7.1.2.	Mill	925
7.1.3.	Sidgwick	942
7.1.4.	Singer	944
7.1.4.1.	El principio de igual consideración	945
7.1.4.2.	Diferencias relevantes y no relevantes: la crítica de la discriminación arbitraria	955
7.1.4.3.	La capacidad de sufrir y disfrutar como criterio de relevancia moral	957
7.1.4.4.	Ponderando sufrimiento y bienestar	958
7.1.4.5.	Considerando las preferencias: la posición de Singer en último término	959
7.1.5.	Consecuencias del enfoque utilitarista de la cuestión de los animales	967
7.2.	Análisis desde una perspectiva deontológica (1)	968
7.2.1.	Regan	970

7.2.1.1.	Valor inherente, intrínseco e instrumental	970
7.2.1.2.	Sujetos de una vida	973
7.2.1.3.	Los principios de respeto y de daño	975
7.2.1.4.	Los derechos como exigencias válidas	977
7.2.1.5.	La posesión de derechos, equitativa	977
7.2.1.6.	Agentes y pacientes morales	978
7.2.1.7.	Los derechos de los animales	980
7.2.1.8.	Un argumento acumulativo	982
7.2.1.9.	Regan y las consecuencias	984
7.2.2.	El “dolorismo” de Ryder	990
7.2.3.	La evolución de la posición de Michael Allen Fox	993
7.2.3.1.	El primer Fox: la apelación a la “comunidad moral”	994
7.2.3.2.	Cambio de posición y rechazo del especismo por parte de Fox	997
7.2.4.	Franklin	998
7.2.5.	Korsgaard	1000
7.2.6.	Pluhar	1004
7.2.7.	Intentos de mostrar que los animales no pueden poseer derechos morales	1010
7.3.	Análisis desde una perspectiva deontológica (2): Contractualismo	1042
7.3.1.	Carruthers	1043
7.3.1.1.	Qué cabe exigir a una teoría ética	1043
7.3.1.2.	La comparación interteórica: utilitarismo y contractualismo	1048
7.3.1.3.	El contractualismo como moral restringida	1064
7.3.2.	Rowlands	1071
7.3.2.1.	Rowlands frente al utilitarismo	1071
7.3.2.2.	Rowlands frente a la teoría reganiana	1078
7.3.2.3.	El rechazo de un contractualismo excluyente	1081
7.3.2.4.	La defensa contractualista de los derechos de los animales	1084
7.4.	Análisis desde una perspectiva neoaristotélica	1104
7.4.1.	Clark, Dombrowski y Hursthouse acerca del carácter moral	1105
7.4.2.	La perspectiva de Rollin: centrándose en el *télos* de cada ser	1113
7.5.	Análisis desde una ética del cuidado	1118
7.5.1.	Polémica sobre el lenguaje de los derechos	1119
7.5.2.	Universalizando el cuidado	1121

7.5.3.	Motivación moral	1126
7.5.4.	(Eco)feminismos y la consideración de los animales	1128
7.6.	Sumario, discusión de resultados y conclusión del capítulo 7	1142
8.	**SUMARIO Y CONCLUSIÓN**	1149
8.1.	Recapitulación de los contenidos tratados	1149
8.2.	Conclusión final	1173
9.	**GENERAL OVERVIEW AND CONCLUSIONS**	1177
9.1.	Introduction	1177
9.1.1.	Thesis	1178
9.1.2.	General Outline	1178
9.2.	What Is Speciesism?	1179
9.2.1.	Defining Speciesism	1179
9.2.2.	Different Ways in Which Anthropocentrism Can Be Defended	1183
9.3.	An Assessment of the Defenses of Anthropocentrism	1186
9.3.1.	An Assessment of Definitional Anthropocentrism	1186
9.3.2.	An Assessment of the Defenses of Anthropocentrism Based on Individual Capacities or Relational Factors	1186
9.3.3.	An Assessment of the Defenses of Anthropocentrism Based on Metaphysical Criteria Whose Satisfaction Is Not Open to Corroboration	1192
9.3.4.	A Provisional Conclusion	1193
9.4.	Simple and Combined Speciesist Positions	1193
9.5.	The Issue of Death	1195
9.5.1.	The Harm of Death	1195
9.5.2.	Lives-Conflict Cases	1197
9.6.	Nonanthropocentric Alternatives to the Sentience Criterion	1199
9.6.1.	The Lack of a Sound, Morally Relevant Criterion	1199
9.6.2.	Problematic Consequences	1200
9.7.	What Different Normative Stances Have to Say on the Matter	1202

9.7.1. Utilitarianism 1203
9.7.2. Deontology (1) 1203
9.7.3. Deontology (2): Contractarianism 1204
9.7.4. An Aristotelian Approach 1204
9.7.5. Ethics of Care 1205
9.8. Final Conclusion 1206

10. APÉNDICE: CONSIDERACIÓN MORAL, DIFERENCIACIÓN MORAL Y DISCRIMINACIÓN 1207

10.1. Consideración moral 1207
10.1.1. Una aproximación general 1207
10.1.2. Consideración y considerabilidad moral 1210
10.1.3. Ámbito de consideración moral 1214
10.2. Diferenciaciones morales y discriminación 1216
10.2.1. Dos factores en cada distinción: una concepción de las diferenciaciones morales 1216
10.2.2. Qué es una discriminación 1218
10.2.3. Una concepción de la discriminación 1224
10.2.3.1. El criterio distintivo (*C*) 1225
10.2.3.2. Los beneficios en cuestión (*B*) 1228

BIBLIOGRAFÍA 1245