

La analogía y el reconocimiento moral de los animales no humanos

«No, no somos muy parecidos a los animales; somos también animales».

[M. MIDGLEY (1973)]

En el proceso de extensión de la *relevancia moral* a los animales no humanos, es una constante el recurso filosófico conocido en el ámbito de la *ética ambiental* como método analógico. Sin embargo, dicho método cuenta también con detractores. Al hilo de algunas de las principales manifestaciones de reserva hacia el mismo, trataré en este trabajo de precisar el carácter de esta analogía, diferenciando entre varias de las connotaciones posibles de su uso. Y, en segundo lugar, de ofrecer algunas razones de su idoneidad en lo que hace a la extensión de la consideración moral al ámbito de los animales no humanos. Por último, quisiera plantear también algunos de los riesgos que puede conllevar la utilización de dicho método, así como diversas precauciones a que la misma nos invita.

EL MÉTODO ANALÓGICO EN EL RECONOCIMIENTO
MORAL DE LOS ANIMALES NO HUMANOS:
EL RIESGO DEL ESPECIESISMO

El uso de la analogía responde a un requisito de la razón práctica que exige tratar los casos similares de modo similar, impidiendo que situaciones parecidas merezcan diferente trato moral. O, de otro modo, responde a la condición general de una universalización posible de los juicios morales. Robin Attfield, uno de sus más conocidos defensores en el contexto de la *ética ambiental*, describe del modo siguiente la extensión analógica del ámbito de los *objetos de consideración moral* (o relevantes moralmente)¹:

«Ciertos *candidatos* a merecer consideración moral son muy *parecidos* a otros de *reconocida relevancia moral en aspectos cruciales* y, por consiguiente, cumplen ellos mismos lo requerido para merecer esa consideración moral» (Attfield, R. 1983, p. 93).

1 Que una determinada entidad posee *relevancia moral* (*moral standing*) significa que merece consideración moral directa, es decir, «en sí» o «para sí» misma. Dicha consideración se opone a otra meramente *derivada* o *indirecta*, que necesita para su justificación referirse en último término a alguna otra entidad en cuanto beneficiaria de una consideración moral directa. Tradicionalmente, la relevancia moral ha estado ligada a la capacidad moral y, por tanto, a la condición de ser sujeto moral. En consecuencia, y salvo excepciones, no ha sido atribuida al animal no humano. Éste ha merecido generalmente dos tipos de respuestas: o bien la exclusión de todo tipo de atención moral, o como máximo una atención meramente indirecta, sustentada en la indiscutible relevancia moral del ser humano. La filosofía (son clásicas las defensas de Kant, Aquino o Maimónides) no ha dejado de justificar deberes *en relación con* («regarding» o «in Ansehung») los animales no humanos, pero no hacia («towards» o «gegen») ellos mismos. La crueldad con los animales nos habla de nosotros mismos como seres morales. De ese modo, la evitamos sólo en cuanto nos hace peores y más proclives a practicarla con los seres humanos. No obstante, la historia del pensamiento también ha conocido desde sus orígenes una línea de argumentación diferente —aunque no excluyente— de la anterior (Teofrasto, Porfirio, Plutarco, Voltaire, Bentham etc.). Según ésta, el animal no humano (o algunos animales no humanos) merecería entrar en el espectro moral de nuestra consideración —e incluso de nuestra concepción de la justicia— debido a su posesión de ciertas capacidades que lo convertirían en una criatura vulnerable moralmente y en consecuencia, digna *en sí misma* de respeto moral.

Los animales no humanos, o buena parte de los mismos, son en la actualidad firmes candidatos a la entrada en el ámbito del reconocimiento moral. Con más o menos éxito, las distintas teorías éticas empiezan a hacer un hueco en su especulación a la respuesta a esta demanda inclusiva. No es de extrañar entonces la utilidad del recurso analógico. Después de todo son, sin duda alguna, los seres que más se nos parecen. Y, en consecuencia, toda teoría ética que pretenda negarles reconocimiento moral habrá de ser capaz de justificar que las diferencias entre ellos y nosotros son diferencias relevantes hasta el punto de permitir la exclusión de los mismos (o de algunos de ellos) del espectro de la consideración moral directa.

El razonamiento analógico permitirá la atribución de relevancia moral a una entidad (o conjunto de ellas) en virtud de la presencia de dicha atribución en el caso de otras entidades semejantes en lo que se refiere a los criterios de la misma. Según este razonamiento, de la semejanza de dos entidades en determinadas notas, se deduce la semejanza en otra nota, esta vez la relevancia moral.

A menudo esta presuposición ha sido altamente condenada y merece que nos preguntemos por qué. Creo que la razón estriba fundamentalmente en la condición de similitud implícita en el razonamiento analógico, sobre todo si ésta se refiere a un «analogado principal» (en esta ocasión el ser humano) como término al que la relevancia moral se refiere de manera intrínseca, y a otros términos («analogados secundarios») por cierto orden a la forma principal. Esto, sin lugar a dudas, ha conllevado a veces la objeción siguiente: que todo intento de atribuir relevancia moral a los animales es un caso claro de antropomorfismo pues se parte, como premisa, de que dicha relevancia va ligada a la condición de humanidad; lo cual obliga a establecer después comparaciones entre nosotros y los demás animales como casos anómalos y defectivos en relación al patrón de medida humano. Como contrapunto, puede imaginarse esta pintura trivial: unos extraterrestres inteligentes aterrizan en la selva, y allí debaten sobre la asignación de relevancia y de derechos morales a

esos seres (jirafas) que encuentran a su paso². Constatan que las jirafas exhiben respuestas muy diferentes ante sus estímulos, protegiéndose y huyendo en unos casos, y aceptándolos en otros. Y que dichas respuestas se acompañan de gestos y sonidos que seguramente ponen de manifiesto la existencia de experiencias subjetivas más o menos positivas. Tras un acuerdo unánime entre ellos, consideran que deberían serles reconocidos ciertos derechos morales en vistas a su presumible posesión de capacidades de las que ellos carecen, como la experiencial y la emotiva, que convertirían a las jirafas en seres vulnerables desde un punto de vista moral. Aunque ellos son incapaces de sentir —no lo necesitan dado el perfeccionamiento de sus cerebros—, comprenden la relevancia del sentimiento y de las emociones a efectos de supervivencia y de un necesario reconocimiento, por su parte, de obligaciones morales hacia las jirafas.

Pero cuando se disponen a cargar con algunos ejemplos de vida animal «jirafil» en su objeto volador, encuentran una familia de animales humanos, quienes además de estas características, poseen capacidades propias y diferenciables respecto a las primeras. En un primer momento, los extraterrestres defienden *analógicamente* que dada la relevancia que ellos han otorgado a la capacidad de sentir, el nuevo ejemplar de animal también merece respeto y derechos ya que, al igual que las jirafas, padece dolor, sufrimiento y emociones como el miedo. Y ya en un segundo momento, evalúan el resto de factores que podrían ser tenidos en cuenta a la hora de justificar una consideración moral específica de los humanos. Entre ellos aluden a la aparente liber-

2 Es frecuente durante los últimos años que los especialistas se planteen la cuestión acerca de los derechos morales de los animales no humanos, e incluso de los robots, en referencia a experimentos de pensamiento donde son extraterrestres inteligentes los que se cuestionan problemas similares en relación a los seres humanos. Sirva de ejemplo el sugerente artículo de Marvin Minsky: «Alienable Rights» (en *Android Epistemology*, Cambridge, the MIT Press, 1995, pp. 307-312), donde el autor hace discutir a sus alienígenas sobre si los seres humanos cumplen el requisito propuesto para la asignación de derechos, es decir, la autoconciencia. O el de C. Mc Ginn, «Animals» (en *Moral Literacy*, London, Duckworth, 1992, pp. 18-29), donde se analiza el vegetarianismo en relación a la opción de los extraterrestres consistente en alimentarse sólo con jugos de naranja en lugar de hacerlo también mediante sangre humana.

tad de acción de éstos (que ellos entienden, en comparación con sus sofisticados cerebros, como la prueba del desconocimiento de las verdaderas razones de lo que hacen), a su compleja estructura familiar y afectiva, y a las posibles relaciones «sociales» que ellos mismos podrían entablar con los humanos en virtud de su satisfactoria intercomunicación lingüística, hecho que les permite de algún modo y pese a sus diferencias constitutivas, «ponerse en su lugar», y justificar deberes morales derivados de dichos vínculos. Pero éste es sólo un segundo paso, referido a la constatación de diferencias además de semejanzas y a la consiguiente búsqueda de un *significado* moral distinto para ambos tipos de relaciones, es decir, con las jirafas y con los humanos.

Sin embargo, lo que me interesa por el momento es insistir en el uso de la analogía como un esfuerzo de coherencia consistente en tratar casos similares de modo similar (por ejemplo, reconociendo moralmente a los animales humanos, en cuanto sintientes, coherentemente con el reconocimiento previo de las jirafas, y en ausencia de otros posibles criterios o de otros usos analógicos respecto a los propios extraterrestres). En suma, quisiera defender que la analogía, en cuanto esfuerzo de coherencia argumentativa, no conlleva necesariamente riesgos como el del antropomorfismo, al menos de uno que incurra en arbitrariedad argumentativa. Pero veamos esto con más detenimiento. Efectivamente, la exigencia de ciertos parecidos respecto al modelo humano supone —a decir de muchos— una incursión en los sesgos conocidos como *especiesismo* y, según unos pocos, como *humanismo*³, si se toma el último concepto en un sentido despectivo poco habitual. Esto se traduce en la petición implícita de que algo se nos

3 El término *especiesismo* fue acuñado en 1970 por Richard D. Ryder en un folleto así titulado, siendo posteriormente popularizado tanto por él mismo como por Peter Singer y otros especialistas. Alude al prejuicio consistente en «asignar mayor peso a los intereses de los miembros de (nuestra) propia especie cuando hay un choque entre (nuestros) intereses y los de los miembros de otras especies» (P. Singer [1979] 71). El término *humanismo*, lejos de gozar de sus connotaciones históricas, siempre positivas, es a veces entendido (ver David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism*, Oxford, Oxford University Press, 1978) como «la religión de la humanidad» y conlleva la creencia en que la humanidad es la *medida* (o aun más, el *ama* y *señora*) de todas las cosas» (A. Linzey, 1992, p. 69).

parezca para poder ser reconocido moralmente, lo cual carecería de una justificación aceptable más allá de una sobrevaloración arbitraria de la humanidad. Pero, repito, hasta ahora no contamos con ningún dato que nos invite a derivar dicha conclusión de un modo fehaciente. Pues eso exigiría postular que la búsqueda de similitudes entre ellos y nosotros responde a una previa mitificación de nuestra especie. Y que las características elegidas como punto de referencia para cualquier exclusión moral de quienes no las posean, son relevantes sólo porque son humanas y no *per se*.

LAS CONDICIONES DEL MÉTODO ANALÓGICO

Para cuestionar que todo uso analógico en la extensión del reconocimiento moral a los animales no humanos sea necesariamente especiesista, me voy a servir del texto de Attfield con el que empezaba el trabajo. Éste nos llama la atención sobre algunas condiciones necesarias para el establecimiento de posibles analogías.

La *primera* tiene que ver con el punto de partida del proceso analógico. Se requiere que haya algunas condiciones de indiscutible relevancia moral que nos permitan descubrir semejanzas y parecidos con los candidatos propuestos. La presuposición latente es la de la existencia de una relación entre la relevancia y ciertas propiedades, como la existencia de una cierta vulnerabilidad debida a la capacidad de padecer sufrimiento o de ser sujeto de preferencias, por ejemplo.

La relación de dependencia entre el reconocimiento moral y determinadas propiedades no morales, como la racionalidad, la autoconciencia, la capacidad de sentir dolor y placer, etc., admite diferentes justificaciones metaéticas (naturalistas, intuicionistas, deontológicas...). Esto significa, de entrada, que no es una relación *inmediata*. Las capacidades elegidas como relevantes moralmente no lo son sin más ni de modo apriorístico. Se exige, por tanto, su explicitación en forma de argumentación que evite el salto desde lo físico —o lo relacional— a lo moral, como proceso dotado de cierta especificidad (a

cuyas marcas de identidad —diferentes según los paradigmas filosóficos— nos resulta imposible acercarnos en esta ocasión).

La negación de relevancia moral a los animales no humanos ha estado casi siempre presidida por la mencionada presuposición de dependencia a partir, eso sí, de explicaciones diversas de su naturaleza. Y la capacidad más generalmente concebida como criterio de dicha relevancia, sobre todo en la tradición postaristotélica y cristiana, es la racionalidad. Obviamente, la razón ha sido concebida como una capacidad imprescindible para la atribución de responsabilidad moral a sus poseedores, es decir, para merecer el rango de sujeto moral. Pero también lo ha sido a menudo para merecer el *status* de paciente moral, u objeto de dicha responsabilidad. La cuestión no se cifraba simplemente en que algo tuviera que ser racional para ser justo o capaz de reflexión moral, sino en que tuviera que serlo para merecer los favores de la justicia, entendida como *dikiaiosynê*. De ese modo, el preámbulo necesario para justificar, o no hacerlo, relaciones de justicia con los animales no humanos, coincide con la demostración, o su imposibilidad, de la existencia de racionalidad en los mismos ⁴.

Esto hoy nos resulta quizá algo excesivo, pues la vulnerabilidad resultante de la posesión de racionalidad en cualquiera de sus dimensiones, parece demasiado exigente y exclusiva para delimitar el alcance de nuestras obligaciones. Pero sólo recientemente, la racionalidad dejó paso a la capacidad sensitiva (placer y dolor), que incluye la capacidad de sufrimiento y la de ser sujeto de preferencias. El conocido alegato de Bentham marca con rotundidad el cambio de acento y de criterio moral: «La cuestión no es si pueden razonar, o si pueden hablar, sino: *¿Pueden sufrir?*» ⁵. Hoy por hoy, el criterio del sufri-

4 Ver, por ejemplo, Filón de Alejandría, *De Animalibus*, que empieza precisamente así: «Sobre si los animales sin habla poseen razón»; Plutarco, *De Sollertia animalium*, 961C, E-F; Porfirio, *Sobre la abstinencia*, III, 9, 18; San Agustín, *La Ciudad de Dios*, I, 20.

5 J. Bentham (1789), *Principles of Morals and Legislation*, New York, Hafner Press, 1948, cap. 17, pp. 310-311.

mimiento empieza a estar suficientemente aceptado incluso por metaéticas poco favorecedoras, así como las propias de las teorías deontológicas. Esto es posible de dos modos: haciendo del sufrimiento una característica relevante para que nos planteemos deberes indirectos o éticos hacia los animales; y, en segundo lugar, matizando la tesis de la paridad agente-paciente que suele acompañar a las teorías deontológicas. De modo que, a pesar de que el animal no pueda comunicarnos estrictamente su interés vital en no padecer sufrimiento, ni ejercer su «personalidad» mediante la universalización posible de máximas de comportamiento, nosotros sí podemos en algún sentido «ponernos en su lugar». Esto no sólo permitirá la justificación de un trato ético adecuado para con los animales, sino incluso ya, tímida-mente, la justificación de la norma que impone evitar el sufrimiento innecesario de los mismos. De algún modo, explica Patzig conciliando la deontología con el utilitarismo, todos sabemos qué son el sufrimiento y el placer, y responde a nuestros intereses evitar uno y perseguir el otro. Como por razones morales, uno puede exigir de los demás sólo aquello que uno está dispuesto a concederles, valen para mí las mismas reglas con respecto a todos los que son en esta medida iguales a mí, es decir, con respecto a todas las personas que sufren, incluidos los animales sufrientes (G. Patzig [1984] 213). La ampliación del campo originario de validez de las normas morales hasta los animales parece pues posible, incluso cuando esto no conlleve necesariamente la asignación —mucho más exigente— de derechos morales a los mismos (como sí ocurre en el caso de los seres humanos).

Claro está que la exclusión de los animales no humanos ha convivido a lo largo de la historia con otras muchas exclusiones realizadas en nombre del criterio único de la racionalidad. Basten como ejemplos las de los esclavos, las de los indios americanos, las de los seres humanos de piel negra, o las de las mujeres. Todas ellas constituyen casos de arbitrariedad en lo que hace al postulado inicial de mi trabajo, que exige tratar casos similares de modo similar. Y contamos a la hora de nombrarlas con un número equivalente de «ismos» (elitismo, racismo, sexismo...). Para todos estos casos, no obstante, se trataron de mostrar las disanalogías existentes entre ellos y el ser

humano normal y adulto, poseedor de una racionalidad estándar. Ni esclavos, ni indios, ni mujeres fueron normalmente rechazados teóricamente porque sí, en base a su condición de esclavos, mujeres o seres humanos de piel oscura. Lo fueron tras una previa explicitación, a todas luces errónea, de su ausencia de racionalidad y de autonomía, como criterio histórico de moralidad desde el punto de vista del paciente moral y no sólo del agente.

No obstante, el criterio de la racionalidad, generalmente ligado a otros como el de la voluntad libre y el de la autoconciencia, es bastante restrictivo, sobre todo entendido de un modo estricto, que también excluiría bastantes casos humanos, como el de un niño. Si bien es cierto que la capacidad de la racionalidad parece justificada como criterio aceptable para el merecimiento de atención moral directa, no lo es tanto que constituya el criterio único, olvidando otros tan decisivos como el de la personalidad (que incluye a toda la humanidad y, posiblemente, a algunos animales no humanos) e incluso, por qué no, la conciencia mínima (no necesariamente como autoconciencia) del dolor y del placer (que incluye ya a todos —o casi todos— los animales no humanos).

Resta analizar, por tanto, cuáles son los criterios mínimos para merecer el beneficio de nuestro trato y atención moral. Estos criterios han sido justificados como indiscutibles en referencia a la humanidad (que es la que construye y justifica eso que llamamos ética), facilitando a partir de ahí el uso de la analogía humana.

La *segunda condición* a que alude el texto de Attfield, se refiere a la necesidad de que los parecidos afecten a aspectos cruciales y no anecdóticos a efectos de relevancia moral. Obviamente hay ciertas propiedades que nada pueden aportar en la búsqueda de semejanzas necesarias para el establecimiento de la analogía moral. A efectos de moralidad, nada gana el perro cuando se le viste con pantalones o se le hace la permanente, por muy humanizado que *en apariencia* resulte. Ni es criterio conveniente el tener pelo en la piel, un olfato maravilloso o incluso capacidad sintáctica, si antes no se muestra la relación de dichas propiedades con cierta vulnerabilidad —y dignidad— moral expresada fácilmente en predicados como «desear», «tener miedo», «padecer experiencias de dolor», etc.

MÉTODO ANALÓGICO Y ARBITRARIEDAD

A la base de la conocida explicitación de Attfield, que me he permitido interpretar, encontramos la poderosa sospecha de John Rodman respecto a la utilización del método analógico, en esta ocasión referida especialmente a dos ejemplos argumentativos tan claros como el de Peter Singer y el de Christopher D. Stone. Según Rodman, existen varios riesgos en la forma de proceder de ambos autores. Éstos —nos dice— «toman una cualidad que esté reconocida como una poseída normalmente por los seres humanos y hacen de ella la base para la posesión de derechos; luego la descubren mucho más allá del ámbito humano. Singer elige el sentimiento y con él (la mayoría) de los animales. Stone selecciona la conciencia junto al sentimiento y sugiere que puedan estar presentes en todos los objetos naturales» (J. Rodman [1977] 91). Pero dicho proceso extensionista conlleva, en su opinión, un doble mensaje:

- a) que esos seres no humanos son elevados al nivel humano en virtud de su capacidad de sentir y/o de conciencia;
- b) que al mismo tiempo son degradados al *status* de seres humanos especiales o de anomalías de la especie.

Desde su punto de vista, el proceso analógico es necesariamente antropocentrista y chovinista de la especie, pues describe un camino desde el ser humano hacia el resto de la naturaleza teñido por la premisa de la superioridad. Efectivamente, sostiene Rodman, las criaturas no humanas son degradadas hasta adquirir notas humanas que permitan su aceptación. Visto así, parece que el método analógico estaría viciado desde el principio mediante la siguiente petición de principio: exigir al resto de las criaturas lo que nosotros poseemos, humanizarlas para así poder reconocerlas, lo cual no es sino degradarlas a ser lo que no son. Pero parece que los autores que Rodman tiene en mente como exponentes de la utilización de dicho método, se resisten a incurrir en aquello de lo que se les ataca.

En efecto, no es tan evidente, como insiste Attfield en más de una ocasión, que la analogía suponga este doble mensaje ni que sea un método antropocéntrico. Sólo lo sería «si nada tuviera valor en las

vidas no humanas a no ser que fuera también un rasgo de la vida humana, o que el florecimiento de las especies no humanas fuera una pobre imitación de las nuestras y no *sui generis*» (R. Attfield, p. 95).

El tomar características humanas como punto de referencia para la atribución de relevancia moral a otras especies, no significa que no haya nada en una especie que pudiera merecer nuestra atención, ya moral, ya estética, ya de otro tipo, a no ser que ese algo existiera también en el ser humano. Muy bien lo expresó Montaigne cuando dijo: «Se nos parecen en muchos aspectos, y desde ellos podemos, mediante la comparación, derivar algunas conclusiones; pero, ¿qué podemos saber de aquellas cosas que les son peculiares?» (M. E. de Montaigne [1592] 65). La analogía sólo llega hasta donde debe llegar. Sin embargo, todas estas especies tienen características propias con las que nosotros no podemos competir (vuelo, velocidad, olfato...). Si la búsqueda de analogías humanas constituyera el único patrón de la consideración hacia los mismos, sí cabría entender, con Rodman, que dichos animales quedarían reducidos a constituirse en anomalías de la especie. No obstante, el filósofo moral que se enfrenta a justificar la consideración moral directa de los mismos, no está siempre interesado en recrear antiguas jerarquías metafísicas u ontológicas entre las especies. No pretende insinuar necesariamente que el ser humano es el ser central de la naturaleza —ni su fin necesario— dado un conjunto sin igual de excelencias, y que en la medida que otros seres inferiores se le parezcan merecerán el beneficio de la comunidad moral humana. Simplemente suele afrontar la pregunta acerca de qué trato merecen nuestros compañeros de viaje, en cuya respuesta, cabe descubrir procedimientos analógicos especiesistas, pero no es algo inevitable. En mi opinión, el deslizamiento analógico es especie-sista si las razones para que determinado rasgo humano merezca reconocimiento moral tienen que ver, sobre todo, con el hecho de que sea un rasgo *humano*. Eso es lo que parece condenar Rodman en la propia definición del método analógico cuando alude al primer paso como el «tomar una cualidad poseída generalmente por los seres humanos» y ver hasta dónde se extiende. De ser así, la arbitrariedad dominaría todo el proceso. Sin embargo, ni Singer ni Stone estable-

cen la importancia moral de una determinada característica X (la capacidad experiencial o la posesión de preferencias) porque sea un rasgo distintivo de los seres humanos para después descubrirlo satisfactoriamente en un ámbito no humano, aunque mermado en su calidad. Más bien parece lo contrario, es decir, que justifican moralmente la importancia de dicha capacidad humana independientemente de a qué especie pertenezca. Y en segundo lugar, denuncian que nuestra corta visión moral nos impida conceder relevancia moral a una misma capacidad dependiendo de la especie en la que ésta sea descubierta, incurriendo así en especicismos.

En suma, de lo que se trataría es de indagar las incoherencias de nuestra consideración moral en lo que hace a un posible tratamiento moral discriminador de ciertos casos animales en relación con otros humanos. Esto no significa igualarlos. Supone simplemente aceptar las posibles arbitrariedades de nuestro discurso y tratar de superarlas una vez aceptados y justificados argumentativamente unos criterios, o unos procedimientos de decisión, frente a otros.

Ya en el pasado remoto, era usual la petición de semejanzas y afinidades a la hora de establecer requisitos de justicia entre los seres humanos y entre éstos y los demás animales. Teofrasto (Porfirio, pp. 176-177) rebate la premisa estoica de que los animales no son *oikeioi* (afines) y quedan fuera del círculo de la justicia, defendiendo un parentesco (*oikeiotês*) natural en las afecciones como condición suficiente para merecer el beneficio de nuestro sentimiento de justicia. Lejos de suponer una incursión en el más fiero de los chovinismos, la búsqueda de similitudes permite superar férreas barreras interespecíficas, sustentadas en la pertenencia a una especie determinada y no en la adecuación a unos criterios racionalmente justificables.

OTROS RIESGOS EN EL USO DE LA ANALOGÍA: UNIDIMENSIONALIDAD Y DISANALOGÍA

Existe un riesgo distinto al del especicismos que también puede afectar al método de la analogía humana. Me refiero al uso dema-

siado restrictivo de la misma, con el subsiguiente olvido de propiedades relacionales —y, en cuanto tales, no meramente físicas— a la hora de construir una adecuada ética de los animales no humanos. Es cierto —con Singer— que la mayoría de éstos comparten con nosotros una capacidad tan relevante como la sensitiva. Y que en ese sentido, si ésta es relevante en el ser humano una vez privado de otras características como la racionalidad, debería serlo también en el ámbito animal no humano. Pero quizás sea igualmente cierto que puedan existir diferencias relevantes derivadas de las relaciones profundas establecidas entre los seres humanos e inexistentes, seguramente, entre seres humanos y animales no humanos. Dichas diferencias vendrían posiblemente a justificar diferencias morales reales entre la consideración dispensada a las personas humanas y a otros animales no personales. A este respecto, se ha aludido a menudo a vínculos morales como los propios de la amistad, que instaurarían deberes especiales basados en la mutua confianza, en la fidelidad, etc. Hay que tener en cuenta que esta apreciación no perturba la base de la analogía, es decir, el requisito que reza que los casos similares se traten de un modo similar. Simplemente apunta a que pueda haber condiciones relevantes más allá de las características intrínsecas expuestas.

El abandono de las propiedades relacionales está a menudo ligado al riesgo más general de reducción de todas las consideraciones relevantes a una sola, con lo cual se tienden a olvidar factores determinantes que pueden marcar diferencias importantes en nuestra consideración de los animales no humanos y no-personales y de los humanos. Este riesgo ha sido recogido perfectamente por Richard Sorabji (R. Sorabji, pp. 208-219), quien se refiere especialmente a dos de las teorías de ética animal más conocidas en el momento: la utilitarista de Peter Singer y la de los derechos de Tom Regan. En su opinión, ambos autores edifican sus teorías sobre un único elemento de consideración: la satisfacción de las preferencias el primero y la aparición de un valor inherente sustentado en el criterio «ser sujeto de una vida» (que supone más que estar vivo y más que ser meramente consciente) el segundo (T. Regan [1984] 243).

UNIDIMENSIONALIDAD EN EL UTILITARISMO
DE PETER SINGER Y EN LA TEORÍA
DE DERECHOS DE TOM REGAN

En efecto, el utilitarismo singeriano otorga valor intrínseco a la satisfacción de preferencias, sean humanas o no. A partir de ahí, el principio de la «igual consideración» de la misma garantizará que todos ellos cuenten con igual peso en la evaluación moral final. Sin embargo, al ser valorados estados y no individuos, se corre el riesgo de favorecer un trato desigual de dichos individuos, dadas las exigencias de la optimización del bienestar general, que puede poner en peligro el bienestar particular. Por su parte, la teoría reganiana de los derechos como teoría deontológica, exige un tratamiento igualitario de todos los individuos a los que quepa atribuírseles la condición de ser «sujetos de su propia vida»⁶.

La idea de igualdad preside ambas teorías, lo cual no excluye que necesiten introducir algunas variables comparativas y discriminar de algún modo entre vidas más o menos evolucionadas, sobre todo cuando tienen delante casos extremos y conflictivos que exigen decisiones últimas. Así, Singer reconoce que «cuanto más evolucionada es la vida consciente de un ser, y mayor su grado de conciencia de sí y de racionalidad, tanto más preferiría uno ese tipo de vida, si tuviera que escoger entre ése y un ser de un nivel de conciencia inferior» (P. Singer [1984] 117). Y, pese a defender Regan una igualdad férrea de derechos para todo ser que cumpla el criterio explicitado, necesita a la larga introducir dos principios con

6 Recuerdo aquí brevemente que para Regan un individuo es sujeto de su propia vida si tiene creencias y deseos, percepción, memoria, sentido del futuro (incluido su propio futuro); una vida emocional, alimentada por la capacidad de sentir (placer o dolor); intereses de *preferencias* y de *bienestar*; habilidad para poner en marcha una acción encaminada a la consecución de sus deseos y metas; una identidad psicofísica a través del tiempo, y un bienestar individual. Aquellos que satisfacen este criterio general poseen un tipo de valor específico, el valor *inherente*, que los convierte en fines en sí mismos y no meros instrumentos al servicio de intereses ajenos.

objeto de dar cuenta de situaciones conflictivas demasiado complicadas para ser resueltas sobre una plataforma igualitarista tan poco favorable. Estos principios no son decisivos en lo que se refiere a la introducción de diferencias entre seres humanos y otros animales, pero sí introducen en su teoría una buena dosis de realismo. El primero es un principio *cuantitativo* que estipula que, en caso de tener que decidir entre dañar a unos pocos inocentes o a muchos de ellos cuando el daño presumible es similar, es necesario optar por el daño de la minoría. El segundo introduce ya diferencias *cualitativas*, al aludir a la posibilidad de infligir un daño mayor a un número escaso de individuos que a un número mucho más elevado. Esto supone, por ejemplo, que pueda preferirse el sacrificio de miles de ratas que el de un adulto humano normal. De hecho, tras proponer el experimento de pensamiento de la balsa kantiana, Regan se acoge a este segundo principio y termina renunciando a una igualdad inmaculada. En la balsa hay cinco supervivientes (cuatro son seres humanos y el quinto es un perro joven y sano) que vienen a pesar y ocupar lo mismo. ¿Quién debería ser expulsado de la balsa para evitar la muerte de los cuatro restantes? Regan asegura que, en principio, la solución no parece posible pues los cinco pasajeros poseen un valor inherente idéntico y no susceptible de gradaciones. Mas termina matizando que seguramente ninguna persona razonable sostendría que el perro tiene el mismo derecho a permanecer en la balsa que los otros cuatro pasajeros (T. Regan [1984] 285). Efectivamente, como también ocurre con Singer, la pérdida de una vida humana es considerada por Regan como una pérdida mucho mayor que la del perro, pues conlleva más oportunidades de satisfacciones y de experiencias.

Por supuesto, ambas respuestas han de ser tomadas de un modo muy moderado pues ninguno de nuestros dos autores estaría dispuesto a defender, en principio, una gradación de valores o de intereses. De hecho, Singer advierte a Regan que su solución última del experimento anterior puede dejar la puerta abierta a la justificación de la experimentación con animales no humanos (respecto a la cual Regan se proclama abolicionista convencido) si ésta es necesaria para

salvar vidas humanas, cuya desaparición supondría una pérdida mayor que la de los animales implicados⁷.

Tanto Regan como Singer se resisten con uñas y dientes a admitir de un modo sistemático la posibilidad de gradación y de comparación entre los valores de vidas distintas, introduciéndola sólo entre líneas, al hilo de la formulación inevitable de casos extremos. Dentro de la teoría de derechos de Regan, esta posibilidad parece incluso incoherente con sus presupuestos normativos. En Singer, en cambio, está favorecida por la demanda utilitarista de conseguir un mundo mejor, es decir, con más preferencias satisfechas, en vistas a lo cual, en caso de conflicto algunos individuos cuentan irremediabilmente menos que otros debido a que su estado de bienestar es minúsculo en relación con el de los demás.

MULTIFOCALIDAD Y DISANALOGÍA. UNA DEFENSA

Pese a los reparos de estas dos teorías, creo que la necesidad de graduar y de comparar los múltiples focos de la relevancia no debería ser desatendida. Esto supone la introducción de consideraciones y de criterios diferentes a los que parecen únicos en las teorías unidimensionales, las cuales, insisto, agotan el uso de la analogía demasiado fácilmente. Y, en consecuencia, no tienen suficientemente en cuenta las disanalogías existentes entre el animal humano y el no humano (si bien cada vez más oscuras y difíciles de precisar) a la hora de reflexionar éticamente sobre nuestro trato moral hacia los mismos. Las disanalogías pueden afectar tanto a rasgos compartidos, pero quizás poseídos de forma diferente (no sufren igual el ser humano que el perro, por ejemplo), como a otros exclusivos de unos casos frente a otros y que puedan llegar a ser determinantes a efectos de relevancia moral; y como ejemplo posible de criterio que puede imponer diferencias importantes, propongo aquí el de la *personalidad* moral (ligado

7 P. Singer (1985), reseña al libro de Regan (1984) en *New York Review of Books*; citado por R. Sorabji (1993), nota veintiocho, p. 213.

a la autoconciencia, a la libertad, y a las actitudes intencionales) como clave de la defensa de los derechos humanos⁸. A no ser que defendamos, como hace Regan en teoría, un igualitarismo radical entre seres humanos en cuanto personas y otros animales no humanos y no personales, necesitaremos explicitar cómo y por qué la distinción entre personas y otros animales goza de relevancia moral. Y por qué, a pesar de no legitimar la ausencia de consideración de los últimos, dicha distinción sí puede justificar diferencias de trato y de deberes hacia los mismos.

De nuevo, la búsqueda de posibles disanalogías puede parecer *especiesista*. Pero sólo lo sería si dichas disanalogías reposaran sobre la pertenencia a la especie humana, una vez elevada arbitrariamente a criterio moral que nos inste a buscar diferencias específicas con objeto de justificar la ausencia de respeto moral hacia nuestros parientes evolutivos. No lo sería, en cambio, si las disanalogías se basaran en la posesión de ciertas características (generalmente humanas), no en cuanto humanas, sino meramente en cuanto condicionantes de la vulnerabilidad moral, o de la especial dignidad, de quienes (humanos o no) las posean. Es preciso destacar de nuevo que la búsqueda de disanalogías no tiene por qué estar siempre de nuestro lado. A este respecto, se pueden mencionar algunas de las dudas que afectan al establecimiento de disanalogías entre los seres humanos y los animales no humanos en lo referente al padecimiento de dolor. Constituye un lugar común el suponer mayor sufrimiento en el ser humano que en el animal ante una misma experiencia dolorosa, causada, sirva el ejemplo, por un experimento médico paralelo. En el ser humano,

8 A este respecto, quisiera mencionar aquí que el atributo *persona moral* está siendo reconocido, en nuestro país, con respecto a los primates y sobre la base de nuestra actual caracterización de la clase «persona». Esto, no significa, argumenta Antoni Gomila tras defender el status como *personas primates* de los gorilas o los chimpancés, que éstos sean sin más personas, sino que, dado el carácter intrínsecamente borroso de nuestro concepto de persona, y el estado actual de nuestros conocimientos sobre las capacidades mentales de los mismos, «no puede descartarse que cumplan, en cierto grado, las condiciones de pertenencia a la extensión de «persona» que caracterizan el concepto». Ver su «Personas Primates» en colectivo a cargo de J. M.^a Gómez-Heras, *Ética del medio ambiente*, Madrid, Tecnos, 1997.

se argumenta, habría que tener en cuenta, junto al dolor físico real, la conciencia de lo que le va a pasar, su comprensión de las implicaciones negativas del experimento, como el dolor y la futura muerte, el miedo añadido ante todo ello, etc. Argumento que, desde la dirección liberacionista, ha recibido la objeción siguiente: que quizás el animal padezca más que el ser humano debido, precisamente, a su incomprensión de la situación, a la imposibilidad de relacionar el experimento con la consecución de determinados fines, o a la de encontrar consuelo (vida eterna, etc).

Autoras como Mary Midgley extienden ampliamente los puntos de consideración moral atendiendo también, entre otras cosas, a relaciones cruciales a efectos de relevancia, como son las familiares, paternas, etc., y que son imposibles entre seres humanos y otros animales (no podemos casarnos con ellos o tener hijos suyos). Pero, una vez justificada la relevancia moral de los animales no humanos en base a su posesión de una determinada propiedad por parecernos crucial a efectos de consideración moral directa, aún queda mucho camino para establecer cuál ha de ser el tratamiento moral en cada caso o situación y qué tipo de criterios de relevancia consideramos que deben actuar a la base de esta reflexión.

Introducir criterios relacionales significa que puede haber relaciones (presentes o ausentes) que tengan algo que decir en la discusión sobre la relevancia moral de los animales no humanos. El propio Regan reconoce el peso de ciertos vínculos sociales como determinantes a efectos de consideración moral (T. Regan [1984] 315-18). Pero acertadamente matiza que tales relaciones no pueden en ningún caso poner en entredicho el respeto originario que merece cualquier poseedor de un valor inherente. Por eso mismo, creo que la fuerza de la aplicación de criterios relacionales al caso de la balsa de Regan, como hace Sorabji, es secundaria respecto a las consideraciones intrínsecas determinantes.

Hechas estas matizaciones, creo que las relaciones sí pueden ser relevantes moralmente. Sin embargo, quizás no sea decisivo ni conveniente precisarlas exhaustivamente en las teorías. El pluralismo moral nos insta a evitar la construcción de arsenales teóricos demasiado rígidos a favor de razonamientos verosímiles y más contextuales.

CONCLUSIÓN FINAL

En suma, el método analógico nos brinda la oportunidad de evitar la arbitrariedad de nuestro discurso moral en lo que hace a la exclusión del animal no humano de los confines de nuestra consideración moral. Su recorrido no es el que va desde el patrón de medida humano hacia lo demás, sino desde nuestros juicios normativos a su campo de aplicación, seguramente más extenso que el ámbito de lo estrictamente humano. Esto supone el cumplimiento estricto de la universalizabilidad de los enunciados morales, entendida aquí como la resistencia a aplicar nuestros principios únicamente a nuestra especie y no a otras en ausencia de diferencias relevantes para justificar dicha negación. Lejos de suponer necesariamente la degradación del animal, la búsqueda de similitudes con respecto a casos humanos, de relevancia indiscutible, se alza como un instrumento al servicio de un reconocimiento moral antaño insospechado.

Dra. CARMEN VELAYOS CASTELO
Universidad Europea de Madrid

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Attfield, Robin (1983), «Methods of ecological ethics» en *Metaphilosophy*, vol. 14, nn. 3 y 4, pp. 176-189, y en: *Environmental Philosophy, Principles and Prospects*, 1994, pp. 91-105.
- Jamieson, Dale (1990), «Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights» en *Ethics*, vol. 100, n. 2, pp. 349-362.
- Linzey, Andrew (1992), «The Arrogance of Humanism», en Ryder, Richard D. - Singer, Peter: *Animal Welfare and the Environment*, London, Duckworth, pp. 68-72 (sobre una versión anterior aparecida en *BBC Wildlife* en octubre de 1990).
- Midgley, Mary (1973), «The concept of beastliness: philosophy, ethics and animal behavior», en *Philosophy*, 48, 3-35.

- Midgley, Mary (1983), *Animals and Why They Matter*, Harmondsworth: Penguin Books y Athens: University of Georgia Press.
- Montaigne, M. E. de (1592), «Apology for Raymond Sebond», en Trechman, E. J. (tr.): *Essays of Montaigne*, London, Oxford University Press, 1927; recogido en Clarke, Paul A. B. - Linzey, A. (1990), *Political Theory and Animal Rights*, London, Pluto Press, pp. 64-65.
- Patzig, G. (1984), «Ética ecológica dentro de los límites de la mera razón», en *Hechos, normas, proposiciones*, Barcelona, Alfa, 1986, 201-223.
- Porfirio, *Sobre la abstinencia*, Madrid, Gredos, 1984; traducción de Miguel Periago Lorente.
- Regan, Tom (1984), *The Case for Animal Rights*, London, New York, Routledge, 1988.
- Rodman, John (1977), «The Liberation of Nature», en *Inquiry*, 20, pp. 83-145.
- Singer, Peter (1979), «Not for Humans only. The Place of non humans in Environmental Issues», en Goodaster, K. E. - Sayre, K., *Ethics and Problemes on the 21st Century*, Indiana, Notre-Dame Press.
- (1979), *Ética práctica*, Barcelona, Ariel, 199, según la traducción de Marta I. Gustavino.
- (1990), *Animal Liberation*, London, Thorsons (edición revisada sobre la original de 1975), 1991.
- Singer, P. - Regan, T. (1978), *Animal Rights and Human Obligations*, New Jersey, Prentice-Hall Englewood Cliffs.
- Sorabji, Richard (1993), *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London, Duckworth.
- Stone, C. D. (1972), *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, Los Altos, Cal., William Kaufman, 1974 (edición renovada del artículo con idéntico título de 1972 publicado en la *Southern California Law Review*, 45, pp. 450-501).