

LA ENTIDAD DE LOS ANIMALES Y NUESTRAS OBLIGACIONES CON ELLOS

FRANCISCO LARA*

Resumen: El artículo analiza dos cuestiones básicas en el reciente desarrollo de la zooética. En primer lugar, si son válidas las razones de la ética tradicional para hacer coincidir los límites de la comunidad moral con los de la especie humana. Y en segundo lugar, la de qué tipo de obligaciones tendríamos para con los animales en el caso de que a estos se les reconociese entidad moral. El autor defiende la relevancia de los intereses animales en nuestras decisiones morales, pero critica que éstas se tomen equiparando dichos intereses con los de los humanos o bien derivando de ellos la existencia de derechos individuales para los animales.

PALABRAS CLAVE: DERECHOS DE LOS ANIMALES, ÉTICA APLICADA, BIENESTAR ANIMAL, VEGETARIANISMO, UTILITARISMO

Abstract: *The article analyzes two basic matters in the recent development of the zooethics. First, whether traditional reasons for the coincidence between the limits of moral community and the limits of human species are valid. Second, the question of what kind of obligations we would have with animals in case of we would recognize moral entity to them. The author defends the importance of the animal interesese in our moral decisions, but he critics that we decide either putting animal interesese on the same level with human interesese or maintaining that animal interesese entail animals have individual rights.*

KEY WORDS: ANIMAL RIGHTS, APPLIED ETHICS, ANIMAL WELFARE, VEGETARIANISM, UTILITARIANISM

* Profesor titular de Filosofía Moral en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, flara@ugr.es

Hasta hace poco los filósofos no se habían preguntado por el tipo de obligaciones que tenemos para con los animales (no humanos). Daban por sentado que el valor de éstos es meramente instrumental y que, por tanto, al igual que las cosas, sólo importan si sirven al interés humano. De ahí que pensarán que sólo debemos limitar nuestro trato hacia los animales cuando éste atente contra deberes morales para con los humanos, como el de respetar sus propiedades, o bien contribuya a hacernos menos sensibles a la crueldad con nuestros congéneres.¹

Esto es lo más que puede decir la ética tradicional acerca de nuestras obligaciones para con los animales. No obstante, parece insuficiente en un doble sentido. Primero, porque sus restricciones de la crueldad hacia los animales se apoyan en creencias actualmente inaceptables. En las sociedades civilizadas está ya muy extendida la convicción de que el no tener dueño un animal, no es razón para tratarle como se nos antoje. Y además pocos son los que realmente aceptan una relación directa entre nuestro trato a los animales y el que demos a los humanos; sólo así se entiende la legalidad de actividades tan cruentas y al mismo tiempo tan populares como las corridas de toros.

Aun siendo de gran interés el tema de hasta qué punto nuestras convicciones se contraponen o no a los tradicionales argumentos en apoyo de una condicionada benevolencia con los animales, en este trabajo adoptaré, sin embargo, una perspectiva más filosófica. Empezaré planteándome la hipótesis de que la postura tradicional tal vez se asiente en

¹ Dice Tomás de Aquino:

[...] así se refuta el error de quienes juzgan pecado que el hombre mate los animales irracionales ya que éstos están ordenados por la divina providencia al provecho del hombre; y por tanto éste puede sin falta alguna usarlos, sea matándolos o de alguna otra manera [...] Y si la Sagrada Escritura ha prohibido en algunas ocasiones usar de crueldad con los animales, como por ejemplo matar un ave que está empollando, lo ha hecho o bien para 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; o bien porque el dañar a dichos animales redundará en perjuicio del mismo hombre, sea del que hace daño, o de otro. (Aquino, 1967-8: 463, libro 2, cap. 112)

Posteriormente y desde una perspectiva filosófica distinta, Immanuel Kant (1988: 287) llegará a la misma conclusión respecto al trato que merecen los animales.

postulados irracionales. Ésta ha sido la sospecha que ha infundido el espectacular desarrollo en los últimos años de una nueva disciplina, la zooética, que estudia sobre todo la validez de las razones en favor de una mayor relevancia moral de los animales y de nuestros deberes directos para con ellos.

Pero deberes que varían bastante según cómo interpretemos esa supuesta entidad moral de los animales. Así, mientras que para algunos teóricos nuestro trato a los animales siempre está supeditado al objetivo de reducir el sufrimiento global, para otros, la digna consideración de los animales conlleva reconocerles derechos que imponen a nuestra conducta restricciones cuyo cumplimiento no depende de consideraciones de bienestar general.

Este debate acerca de la naturaleza de nuestras obligaciones para con los animales, junto con el de la validez de los argumentos para concederles entidad moral, acaparan casi toda la ingente bibliografía que los autores dedicados a la zooética han venido generando desde la década de 1970. El objetivo primordial de este trabajo consiste en introducir al lector en la reflexión acerca del sentido, desarrollo y limitaciones de estos debates.

¿PUEDEN LOS ANIMALES SER MIEMBROS DE LA COMUNIDAD MORAL?

La opinión mayoritaria entre los filósofos ha sido, y es, que los animales no pertenecen a la comunidad de los seres que importan moralmente. Abrumadora coincidencia que resulta incomprensible cuando, tras un somero análisis, se constata la debilidad de los argumentos presentados en su apoyo.

El más débil es sin duda aquel que no concede entidad moral a los animales sencillamente *porque* no son humanos. Resulta inadmisibile debido a que la pertenencia o no a una categoría, en este caso la especie *Homo sapiens*, no puede constituir por sí misma una razón para diferenciar moralmente. Discriminar *sólo* por la especie es tan arbitrario como hacerlo por la raza, el género o la nacionalidad. En ese sentido, al excluir a los animales de la comunidad moral en virtud de su etiqueta biológica mostramos un evidente prejuicio de la especie que, por su simi-

litud con el racismo o sexismo, Peter Singer llama *especieísmo* (o *especismo*).²

La posición antropocéntrica cobraría fuerza, no obstante, si evita tal especieísmo, si aporta razones para la marginación moral de los no humanos. Para ello debería demostrar que los miembros de la especie humana nos caracterizamos por algo que nos hace moralmente superiores. ¿Cuál podría ser esa característica? Seguramente la de que somos los únicos seres que poseemos la capacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto y dar razones de ello. Por entender lo que es la moral, podría decirse, sólo nosotros podemos pertenecer a una comunidad que se sustenta en tal concepto. La comunidad moral sería el espacio de los seres que pueden pensar impersonalmente lo que debe hacerse, que entienden que algo es incorrecto porque ellos mismos no aceptarían que alguien se los hiciera. Las relaciones morales sólo pueden ser entonces entre seres racionales que entienden las reglas del juego moral. Yo sólo tengo deberes directos para con aquellos que tienen la capacidad de valorar mi conducta y, en consecuencia, reconocer que ellos también tienen deberes directos para conmigo. Comunicación y trato recíproco que no cabe con los animales, a los que, por no ser libres ni moralmente racionales, sólo se les trata adecuadamente cuando los utilizamos.

Al justificar la posición privilegiada de los humanos en la esfera moral, este planteamiento ya no puede ser tachado de especieísta. No obstante, se enfrenta con un grave problema, increíblemente inadvertido durante siglos: que no puede conceder entidad moral a *todos y cada uno* de los humanos. Si sólo importan moralmente aquellos seres que pueden emprender actos resultantes de una deliberación en la que se utilizan conceptos como lo bueno o lo correcto, inmediatamente quedan fuera del ámbito moral todos los que no estén dotados de las complejas capacidades mentales requeridas para ello. Son excluidos de la comunidad moral los seres humanos que, como infantes, enfermos mentales o disminuidos psíquicos, carecen, temporal o definitivamente, de aquellas capacidades. ¿Significa esto que deberíamos tratar a tales humanos de la misma forma en que ahora tratamos a los animales? El conocido *ar-*

² *Cfr.*, Singer, 1999: 42; 1995: 69-86.

gumento de los casos marginales arguye que precisamente eso es lo que se deriva de todo esquema ético basado en la reciprocidad.³

Algunos filósofos, como Mary Midgley,⁴ han intentado esquivar este argumento desarrollando la idea de que aun cuando ciertos humanos no sean racionales, en virtud de sus fuertes vínculos con los que sí lo son, podrían incorporarse en la comunidad moral en calidad de miembros honorarios.⁵ Tal recurso a los vínculos parece bastante intuitivo, pero acaba desvirtuándose por implicaciones tan inadmisibles como la de imposibilitar toda condena de prácticas racistas o xenófobas. Si concedemos relevancia moral por cercanía o afectividad, uno siempre podría decir que, por sentirse más identificados con los de su raza o país, éstos son los únicos que importan. Finalmente estaríamos negando la extendida creencia de que la imparcial consideración de todos los afectados debe ser un requisito básico de la moralidad.

Y, por otro lado, tampoco es tan evidente que con esta estrategia teórica basada en los vínculos se consiga superar el argumento de los casos marginales. Pues si la razón para introducir en la comunidad moral a los humanos irracionales es que están muy unidos a nosotros, de igual manera deberíamos admitir a aquellos animales con los que convivimos de forma habitual (domésticos) o que están biológicamente muy cercanos a nosotros (primates). El no hacerlo pondría de manifiesto una actitud especieísta de negarse a tratar del mismo modo lo que es igual según el aceptado criterio de lo moralmente relevante.⁶

Vemos entonces cómo intentar determinar los límites de la comunidad moral en virtud de la capacidad racional de sus integrantes conlleva, si se aplica con coherencia, que ciertos humanos quedarían tan faltos de protección moral como actualmente están los animales. En ese caso cabe replantearse el punto de partida y preguntarse por la viabilidad de una propuesta teórica que conceda valor intrínseco no sólo a los agentes

³ Esta objeción al antropocentrismo ético ha sido exhaustivamente tratada en Pluhar, 1995: 1-122 y, en especial, en Dombrowski, 1997.

⁴ *Cfr.*, Midgley, 1983.

⁵ En esta misma línea apunta la réplica al argumento de los casos marginales que se desarrolla en Benson, 1978 y Nelson, 1985: 15-20. Son interesantes las consideraciones que en este debate se exponen en Francis y Norman, 1978: 518-527.

⁶ *Cfr.*, Sapontzis, 1987: 151-154.

morales, sino también a todos aquellos seres, como niños, deficientes mentales o animales, que aun no siendo racionales, pueden padecer con el comportamiento de los que sí lo son.

La idea no parece tan descabellada. Si se acepta normalmente que el objetivo esencial de la moralidad es fijar normas de conducta que prohiban dañar al otro, parecería arbitrario inferir que sólo los seres racionales pueden ser objeto de nuestras obligaciones morales. ¿Es que no pueden ser dañados los irracionales? Al fin y al cabo se trata de seres cuyo sufrimiento no se reduce a una simple respuesta fisiológica, a estímulos externos. Son seres que, al igual que nosotros, básicamente se interesan por evitar el sufrimiento y que pueden no conseguirlo en virtud de cómo nos comportemos con ellos. ¿Por qué no mantener entonces que la moral es una cuestión simplemente de no dañar a todo aquel que pueda ser dañado? Jeremy Bentham ya afirmaba a finales del siglo XVIII que, para trazar el límite insuperable entre los seres que merecen un trato respetuoso y los que no, “la cuestión no es si pueden razonar o si pueden hablar, sino ¿pueden sufrir?”.⁷

Parece entonces que es posible fundar la ética en la máxima de evitar el sufrimiento o, en términos más generales, de satisfacer intereses básicos. Máxima que al combinarse con el requisito de imparcialidad de las reglas morales —de que éstas son aplicables a todos los casos similares, independientemente de quiénes estén implicados en cada uno— y con la evidencia fáctica de que los racionales no son los únicos que pueden resultar perjudicados en la persecución de sus intereses, se convierte en un sencillo, pero exigente principio de igualdad; el de que los intereses de todos los seres sintientes merecen la misma consideración. Éste es el principio que formuló primeramente el filósofo australiano Peter Singer y que luego desarrolló Tom Regan desde una perspectiva teórica distinta.

¿REALMENTE SIENTEN LOS ANIMALES?

Pero antes de considerar esos dos planteamientos sensocéntricos debemos detenernos y examinar una premisa que hemos dado por evidente e

⁷ Bentham, 1970: 282-283.

incuestionable: que los animales sienten. Ciertamente la mayoría de la gente cree que la capacidad de sentir es lo que diferencia a un animal de una planta o de una cosa, pero ¿en realidad es así? Algunos filósofos y científicos lo han puesto en duda y, retomando una idea de Rene Descartes, han argumentado que los animales son meros autómatas, incapaces de sentir, que cuando rehuyen el dolor no es porque lo padezcan, sino por una simple reacción instintiva de supervivencia. Veamos hasta qué punto tienen razón estos autores.

¿Cómo sabemos si los animales sienten? A ciencia cierta no podemos saberlo, pero si lo pensamos un poco, pronto nos daremos cuenta de que tampoco estamos en condiciones de asegurar que nuestro amigo realmente sufre cuando lo padece. Pues si los sentimientos esencialmente son estados mentales y nadie puede meterse en la mente de otro, parece que sólo estamos en condiciones de asegurar que existen los propios. No obstante, solemos darle crédito a la existencia del sufrimiento ajeno. Y estamos muy convencidos de que nuestro amigo no es un simple autómata perfectamente diseñado para responder como yo a los estímulos negativos, pero sin padecerlos. Tal convencimiento en las ajenas capacidades humanas no es debido, como acabamos de ver, a la certidumbre. Más bien se basa en una firme *presunción* a partir de claras analogías. Como la de que, ante el sufrimiento, mi amigo o cualquier otro ser humano generan las mismas reacciones conductuales y los mismos procesos fisiológicos que uno mismo. De tales analogías se concluye que probablemente en sus cerebros se produzcan idénticos estados mentales a los que causan el sufrimiento de uno.

Cabe preguntarse, entonces, si desde este uso de la analogía para atribuir facultades a los humanos realmente es posible cuestionar que los animales sienten. ¿No nos serviría, por el contrario, para extender la suposición de quiénes son sintientes más allá de los humanos? De hecho, la mayoría de los vertebrados reaccionan ante el dolor con conductas similares a las humanas: intentan evitar el estímulo nocivo, piden auxilio (por medio de chillidos) y limitan el uso del miembro dañado para atenuar su dolor y facilitar su curación. Y manifiestan reacciones corporales que, por su semejanza con las humanas, presuponen una capacidad para padecer ansiedad: la hiperactividad autónoma (sudor,

palpitaciones, aumento de las pulsaciones y de la respiración), la tensión muscular y todos los procesos propios del estado de alerta.

Además, la mayoría de los vertebrados poseen todos los mecanismos biológicos necesarios para sentir dolor y ansiedad. Aparte del sistema nervioso, común a todos los vertebrados, los mamíferos y las aves disponen de un muy desarrollado diencéfalo, el lugar en que se sitúan las emociones y los sentimientos. Las similitudes con los humanos llegan incluso a los mecanismos de autocontrol del dolor que tienen todos los vertebrados y algunos invertebrados. Y en el caso de los mamíferos, se ha demostrado, tanto que poseen receptores benzodiazepínicos, el sustrato humano para casi todos los ansiolíticos, como que estos medicamentos producen en aquellos animales el mismo efecto que en los humanos. Semejanzas que, por otro lado, explican el frecuente uso científico de ciertos animales como modelos para estudiar el sufrimiento y la ansiedad de los humanos y que, finalmente, constituyen una prueba contundente de que nuestra suposición sobre quiénes son seres sintientes no puede limitarse a los humanos.⁸

Aunque las razones en favor de la capacidad animal para sentir sean de peso,⁹ todavía quedaría un resquicio para el escepticismo. Podría aducirse, por ejemplo, que las similitudes entre humanos y animales en

⁸ La teoría de la evolución también podría suministrar decisivas pruebas de que los animales sienten. Sobre todo la de que cuando los animales se separan evolutivamente de otras especies ya compartían con éstas los rasgos esenciales del sistema nervioso. Lo que no debe extrañarnos, si tenemos presente que la capacidad de sentir dolor se originó y mantuvo en la historia evolutiva de los vertebrados debido a su utilidad biológica; pues al hacer que los individuos evitasen las fuentes del daño aumentaban las probabilidades de supervivencia de la especie. Véase al respecto Griffin, 1976 y Regan, 1983: 25-28. Para una exposición más detallada de éste y otros argumentos en favor de que los animales sienten, véase DeGrazia, 2002: 39-66.

⁹ Aun así, en lo que coinciden los defensores de la capacidad animal de sentir es en que no podemos suponer que todos los animales la posean. Pues no todos los animales están tan cerca evolutivamente a nosotros, ni se comportan de igual manera ante el dolor, ni tienen un sistema nervioso similar al nuestro. Aunque pudieran darse otras formas de sentir dolor, no tenemos evidencias de ellas; por lo que no podemos conceder la capacidad de sentir dolor a seres como las amebas o los insectos. Negativa que disminuye conforme nos acercamos evolutivamente a los humanos. Así, hay algunos indicios de que los invertebrados avanzados (como pulpos o calamares) experimentan dolor y muchos más en el caso de los vertebrados inferiores (como anfibios o peces). Resulta difícil, por tanto, situar con exactitud la línea que separa a los seres sintientes de los que no lo son; pero hay pocas dudas de que los humanos quedan del mismo lado que el resto de los mamíferos.

su conducta y fisiología constituyen un requisito necesario, pero no suficiente para suponer que los animales sienten. Pues es posible que, por instinto de supervivencia, los animales perciban un dolor que, no obstante, no padecen porque, a diferencia de los humanos, no sean conscientes del dolor.¹⁰ Todavía no sabemos realmente qué es la conciencia ni en dónde reside con exactitud, y eso significa que tampoco tenemos la certeza de que las demás personas la posean, pero es algo que presupone- mos en virtud de que están dotadas de las habilidades intelectuales necesarias para expresarse lingüísticamente y que son inimaginables para un ser no consciente. Y ya que los animales no pueden usar un lenguaje tan sofisticado como el nuestro, inferiría el escéptico, seguramente no serán conscientes.¹¹

¹⁰ La distinción entre experiencias sensitivas y tener conciencia de ellas se hizo evidente con el estudio de enfermedades cerebrales como la ceguera cortical en la que el enfermo ve perfectamente, pero no posee la sensación de visión en determinadas zonas de su campo visual. Su insistencia en que no ve nada en tales zonas contrasta con la precisión con que señala, cuando se le pide, la forma de lo que él dice que no ve. Con la constatación de que una simia padecía esta misma enfermedad (se le había dado por ciega pero agarraba la fruta cuando se le ponía ante ella), algunos científicos llevaron a cabo en 1996 experimentos muy importantes acerca de la conciencia animal. La simia fue amaestrada para pulsar las luces verdes que viera ante sí y una azul si no veía ninguna verde. Y así lo hacía normalmente excepto cuando se iluminaba una luz verde en su zona ciega; entonces pulsaba la luz verde y también la azul. Eso demostraba que en ese campo de visión no era consciente de lo que veía. Pero en el otro sí; tal y como lo eran en todo su campo de visión los simios que no padecían la enfermedad (y que sólo pulsaban el verde que veían o el azul si no veían nada). Además, estudios fisiológicos demostraron que, cuando no eran conscientes de lo que veían, ni la persona ni la simia conducían la información proveniente de los sentidos por el mismo camino cerebral que las personas sin ceguera cortical. Aquellas utilizaban un camino más corto que cruza el cerebro medio, pero que no llega a la zona en la que se supone que está la conciencia. El camino corto permite ver, pero no elaborar imágenes visuales. El camino largo es usado por los simios sanos, por lo que seguramente son conscientes; pero no es usado por animales como la musaraña o la paloma, que utilizan el corto.

¹¹ Otra forma en la que suele ponerse en cuestión el sufrimiento de los animales por su incapacidad lingüística es insistiendo en la idea de que sólo estaríamos en lo cierto en este tema si pudiéramos comunicarnos con ellos. El argumento no niega que los animales sufran, sino que nosotros podamos saberlo de igual forma que sabemos que un humano sufre cuando nos lo dice. Pero el argumento en sí no es tan efectivo porque la información del humano puede no ser fiable (siempre puede mentirnos) y porque siempre cabe la posibilidad de comunicarse sin lenguaje (con expresiones corporales y faciales, gritos, etcétera). Es más, el argumento tampoco tiene en cuenta la demostrada capacidad lingüística de algunos animales como delfines y simios. Véase al respecto Griffin, 1976 y Peña, 1999: 28-29. Por otro lado, el argumento es inadmisibile también porque si fuera cierto nunca podríamos asegurar el sufrimiento de los niños que aún no hablan. Para una crítica completa al argumento, véase Regan, 1983: 10-16.

Pero la objeción parece conceder al lenguaje, y a las capacidades mentales que requiere, un peso exagerado, al menos en lo relativo a la conciencia del dolor. Ciertamente el lenguaje tiene mucho que ver con el pensamiento, pero no tanto con los sentimientos, estados mentales muy primitivos y que no suelen requerir la capacidad de pensar nuestras experiencias.¹² Y en cuanto al tipo de conciencia que sí requiere cierto pensamiento conceptual, no es tan evidente que los animales, aun sin expresarse lingüísticamente, no la posean. Si no la presuponemos resultaría difícil explicar la conducta de aquellos animales que no se dejan llevar por el instinto, sino que eligen la opción más eficiente para alcanzar cierto objetivo, elaborando para ello una argumentación lógica en la que se encadenan imágenes mentales, que han sido creadas a partir de la conciencia de sus experiencias acerca de sí mismo y lo que le rodea.¹³

¿DEBEMOS SER VEGETARIANOS?

Existen pues viables estrategias teóricas para defender racionalmente la intuición de que los animales sienten. Ciertamente, el éxito de esta defensa constituiría un factor decisivo en la consolidación del principio, expuesto más arriba, de la igual consideración moral. Un principio que nos dice que los intereses básicos de un humano racional, entre los que está el de no sufrir, valen tanto como los mismos intereses de un disminuido psíquico o de un animal. Pero con la mera aceptación del prin-

¹² Con la salvedad de sentimientos como el miedo a morir que, por conllevar conceptos como la mortalidad de uno mismo, presuponen sofisticadas capacidades de abstracción.

¹³ Como demostraba el experimento de Jürgen Döhl y Bernhard Rensch en que una chimpancé infería que para abrir la caja que contenía el plátano previamente había que abrir sucesivas cajas transparentes de las que extraía la llave de la caja siguiente. El experimento es narrado, entre otros sitios, en Singer, 1995: 141-144. Aquí se apunta también que esa capacidad de razonar con cierto grado de complejidad se deduce igualmente de ciertas observaciones de simios en libertad. Como la de Jane Goodall, en la que un chimpancé, tras fijarse en unos plátanos que no puede coger porque un macho más poderoso duerme al lado, para que no *le descubran su juego*, hace como si no los viera, se va y vuelve más tarde, cuando no hay peligro. Una conducta que presupone razonar cómo conseguir a largo plazo su objetivo conjugando una expectativa futura de los acontecimientos y una selección de información pasada que es relevante en el presente. Véase también Griffin, 1989: 51-53.

cipio no sabemos cuáles son nuestras obligaciones específicas. ¿Conlleva que *nunca* hemos de infligir sufrimiento a un ser sintiente, sea de la especie que sea? ¿O más bien permite el daño a un animal cuando así se evitan graves perjuicios humanos? Si así fuera, ¿no estaríamos negándoles entidad moral a los animales? La respuesta a estas preguntas va a depender por entero de cuál sea la teoría ética por medio de la que fundamentemos y desarrollemos el principio de equitativa consideración.

La teoría pionera en este asunto ha sido, sin lugar a dudas, el utilitarismo. Su punto de partida es lo que se conoce como *principio de utilidad*. Según éste, el bien se define como bienestar o satisfacción equitativa de todos los intereses afectados y lo moralmente correcto, como aquello que en cada situación produce mayor cantidad de bienestar. Aunque la mayoría de los utilitaristas, incluidos los clásicos Jeremy Bentham y John Stuart Mill,¹⁴ han dejado claro que el principio de utilidad no puede excluir a los animales del conjunto de los seres por cuyo bienestar he de preocuparme, ha sido Peter Singer quien más ha incidido en las implicaciones animalistas del principio.¹⁵ Lo ha entendido como una exigencia de anteponer a la búsqueda positiva del bienestar la evitación del sufrimiento de *todos* los seres sintientes considerados equitativamente. Por lo que deberíamos replantearnos la participación en extendidas prácticas que conllevan un innecesario sufrimiento animal, como es el caso del comercio de pieles, de la existencia de parques zoológicos, rodeos, corridas de toros y crueles formas de caza, de la experimentación comercial y militar con animales, del uso de la vivisección en la enseñanza o de la alimentación cárnica.

Con el objetivo de diferenciar el planteamiento utilitarista del otro que veremos más adelante analicemos su argumentación en favor de la abolición de esta última práctica. La postura de los utilitaristas respecto a la moralidad de nuestros regímenes alimenticios se deriva de aplicar su principio de utilidad en un contexto caracterizado por las siguientes consideraciones empíricas.

Primeramente, la de que casi toda la carne consumida en los países desarrollados procede de la ganadería industrial. Un tipo de ganadería

¹⁴ Cfr., Mill, 1984: 54.

¹⁵ Cfr., Singer, 1995: 69-166; y 1999.

que se caracteriza por perseguir óptimos beneficios criando tantos animales como sea posible en un limitado espacio. Hacinamiento que impide la movilidad del ganado y que por tanto favorece su engorde. Pero que también produce, por ejemplo, en los cerdos —sin duda el animal más inteligente y social usado para la alimentación— terribles sufrimientos e incluso la muerte por enfermedades relacionadas con el estrés y que son provocadas por su reclusión en recintos reducidos y cerrados durante toda su existencia. Tan cerrados como para generar en el aire altas dosis de amoníaco que ocasionan graves problemas respiratorios en los cerdos. Recintos por otro lado tan higiénicos, de suelos de rejilla u hormigón sólido (sin paja) que facilitan las labores de limpieza, como para causarles graves daños y malformaciones en pies y patas. En el caso de los terneros, que al nacer son separados de su madre, todos estos problemas se agravan por el encadenamiento permanente del animal en estrechos cajones que garantizan una carne tierna y que reprimen sus impulsos de girarse para lamer en el suelo sus propios orines y combatir así la anemia que se le ha provocado adrede para que la carne no se oscurezca. A esto hay que añadir las dolorosas y estresantes condiciones en que todos estos animales son transportados a mataderos que incumplen regularmente las exigencias legales de una muerte indolora. Por lo tanto, si damos crédito a las razones que vimos más arriba para suponer que los animales sienten, resulta difícil negar que la ganadería industrial, tanto por el número de animales que *produce* como por el tipo de daño que les inflige, sea la práctica humana que más sufrimiento provoca a los animales.¹⁶

El segundo aspecto de la realidad que destaca el utilitarista es la demostrada compatibilidad de una dieta vegetariana con una vida sana y longeva. Eso significa que realmente no necesitamos comer carne y que si lo hacemos es por el mero placer de paladearla o por la comodidad de evitar los posibles inconvenientes menores de cambiar la dieta habitual por una vegetariana.¹⁷

¹⁶ Para una detallada documentación acerca de las diferentes modalidades de sufrimiento animal provocado por los humanos, véase DeGrazia, 2002: 55-59, 67-73, y, en especial, Singer, 1999: 61-202.

¹⁷ En Lappé, 1997, se explica de manera muy divulgativa cómo la dieta vegetariana puede aportar los mismos elementos nutritivos, especialmente proteínicos, que encontramos en la carne. También

Con lo expuesto hasta ahora estamos ya en condiciones de entender las implicaciones del principio de utilidad en el tema de la moralidad de nuestra alimentación. Si partimos de un principio moral que prescribe la satisfacción equitativa de los intereses de todos los sintientes afectados y lo aplicamos a una realidad como la expuesta en las dos observaciones anteriores, hemos de concluir que al comer carne vulneramos el principio porque al interés básico de no sufrir antepone los intereses secundarios del placer gustativo y de la comodidad. Sólo con esto ya se justifica una obligación moral de no comer carne. Pero la obligación aún toma más fuerza si a las anteriores consideraciones empíricas le añadimos la de que, siendo vegetarianos, no sólo minimizamos el sufrimiento animal, sino que maximizamos el bienestar humano.

En primer lugar porque la dieta vegetariana es más saludable. Está científicamente demostrada la relación causal entre la ingestión excesiva de carne y las enfermedades cardiovasculares, la obesidad, la apoplejía, la diabetes y ciertos tipos de cáncer. Es más, el vegetarianismo mejoraría la calidad de vida de los humanos porque invalidaría una actividad ganadera muy perjudicial para el medio ambiente, tanto por el gran consumo de energía que necesitan las granjas intensivas, como por sus negativas repercusiones en el calentamiento del planeta (emitiendo, por un lado, óxido nitroso debido al uso de grandes cantidades de fertilizantes químicos para la producción de pienso y, por otro, dióxido de carbono, tanto por la tala indiscriminada de bosques para que pascen el ganado, como por el metano —un 20 % del total— que los excrementos animales liberan a la atmósfera).¹⁸ Y hay por último consideraciones de justicia distributiva que también recomiendan cambiar la dieta. Teniendo en cuenta que las mismas proteínas de la carne pueden obtenerse en alimentos vegetales y que al consumidor sólo le llega un diez por ciento del valor nutritivo del grano empleado para producir la carne que come, parece obvio que los cereales usados para alimentar al ganado constituyen un gran despilfarro, además de una grave inmoralidad. Pues podríamos paliar el hambre en el mundo si los terrenos y costes requeri-

se adjuntan algunas recetas con la intención de convencer al lector de que el vegetarianismo y el placer de comer no están reñidos.

¹⁸ Singer, 1995: 358-359.

dos para obtener pienso nutrimentalmente improductivo se canalizaran hacia una mayor producción de alimentos para consumo humano.¹⁹

¿TIENEN DERECHOS LOS ANIMALES?

Resumiendo, para el utilitarismo comer carne es inmoral en el contexto actual de competencia comercial entre grandes compañías ganaderas. En tales circunstancias no hacerse vegetariano supone colaborar en el mantenimiento de un sistema de ganadería industrial que, en su afán de generar el máximo de beneficios, no sólo causa gran sufrimiento animal, sino que también dificulta la lucha contra el hambre y empeora el medio ambiente.

No obstante, consideremos la situación previa al surgimiento de la ganadería industrial y todavía persistente en algunos ámbitos rurales donde la manutención del ganado no requiere el cultivo de grandes extensiones de terreno y los animales, sin confinamiento, viven felices junto a su prole. Supongamos además que en tales situaciones la muerte del animal se realizara con métodos indoloros. En ese caso, la existencia feliz y muerte humanitaria de animales cuya alimentación no merma los recursos agrícolas para humanos podría justificar, desde la lógica elemental del utilitarismo, la ingestión de carne. Pues así no sólo no seríamos cómplices de ninguna práctica cruel con los animales, sino que mejoraríamos el bienestar de los humanos, que podrían satisfacer sus intereses de degustar la carne o de seguir una dieta alimenticia sin muchas dificultades. Y tampoco reduciríamos el total de bienestar existente en el mundo porque, podría añadir el utilitarista, la cantidad perdida con la muerte de los animales sería compensada por el bienestar de los que nacerán en su lugar para seguir satisfaciendo la demanda de carne.²⁰

¹⁹ Singer, 1995: 78-79 y Lappé, 1997: 13-59.

²⁰ Para un utilitarismo hedonista, como es el clásico, quitar sin dolor la vida de alguien (incluso de un humano) no es malo en sí mismo. Si lo bueno y lo malo se definen en virtud del placer y del dolor y éstos no son más que estados de conciencia, no hay perjuicio mental alguno en el simple hecho de matar. La víctima, ya que deja de existir y por tanto de sentir, no sufre por perder la vida

Pero aquí hay algo extraño. ¿Cómo una teoría que parte de una equitativa consideración de los animales puede ahora tolerar que éstos sean utilizados para satisfacer preferencias humanas no esenciales? No se olvide que, en última instancia, permitiría la muerte de animales con el único fin de realizar los deseos totalmente secundarios de saborear la comida o de nutrirnos sin incomodidades. Y no es menos raro que una teoría en principio preocupada por el bienestar de los animales acabe concibiéndolos como seres reemplazables, como recipientes de los que podemos prescindir si conseguimos transferir su contenido, cierta cantidad de bienestar, a un nuevo recipiente; es decir, si ponemos en su lugar nuevos seres que no alteren el cómputo total de bienestar.

Estos extraños resultados normativos del utilitarismo son los que motivaron que Tom Regan buscara una nueva interpretación del principio moral de que los animales, en cuanto seres sintientes, importan tanto como los humanos; una interpretación que no acabase despojando a los animales de esa dignidad que el propio principio les reconoce y que debería servir para impedir su uso como meros recursos para el bienestar general. Para Regan eso sólo se puede conseguir apelando al concepto de derechos humanos.²¹ La fuerza intuitiva de éstos reside en que con ellos le conferimos a su titular un eficiente instrumento para impedir que los demás le arrebaten valiosas prerrogativas. Una seguridad de protección que se infunde si el cumplimiento de los derechos no depende de su utilidad general. Sólo así conseguimos que los derechos sirvan como

ni por no realizar sus proyectos. Para esta teoría, lo que hace que un asesinato sea incorrecto son sus negativas implicaciones para el bienestar de los que siguen viviendo: el dolor o miedo que puede ocasionar en éstos. Se le ha reprochado al utilitarismo que si eso fuera así, habría de admitir que no es inmoral matar en secreto a una persona por la que nadie se preocupara. A lo que algunos utilitaristas hedonistas más sofisticados han respondido que, aunque quitar la vida no sea en sí mismo malo, seguir sin condición la regla de no matar finalmente siempre nos resultará más beneficioso que plantearnos en cada caso la corrección o no de matar. De todas formas, sigue siendo bastante antiintuitivo que la razón para no matar no sea el daño que se le ocasiona a la víctima. Para un completo análisis de las posibilidades y limitaciones del utilitarismo respecto a este tema, véase Jamieson, 1984.

²¹ *Cfr.*, Regan, 1983. Un concepto que nunca han apreciado considerablemente los utilitaristas debido más bien a la incompatibilidad de los derechos con la ética consecuencialista de tales autores que a las tradicionales lecturas antropocéntricas del concepto. Esta incompatibilidad ya fue originariamente destacada por Bentham y luego confirmada por las recurrentes críticas al utilitarismo en virtud de su incapacidad para justificar los derechos.

propósito con el que nacen y les da sentido, el de salvaguardar el respeto de los individuos, el de evitar que su valor dependa finalmente de cuánto aporten al bienestar general. Con los derechos les reconocemos a las personas un valor inherente en cuanto individuos, un valor que es independiente de cómo sean sus experiencias. Estamos afirmando, en definitiva, que todo recipiente individual siempre vale más que su contenido.

Además, continúa el argumento de Regan, el concepto de derechos está íntimamente ligado al de intereses. Decir que una persona tiene un derecho es admitir que posee intereses que puede proteger frente a la utilidad general que podría conllevar el incumplimiento del derecho. Y para poder tener intereses, cuyo respeto ajeno exigen los derechos, el titular de éstos ha de poseer ciertas capacidades cognitivas y racionales con las que determinar si algo satisface o no sus intereses; sobre todo la capacidad de ser consciente del bienestar *de uno* y de cómo ciertas acciones pueden mejorar o empeorar sus futuras condiciones de vida. En palabras de Regan, se ha de poder ser *sujeto de su propia vida*.²² Esto explicaría por qué no reconocemos derechos a un ser humano en estado de coma irreversible: al carecer de deseos conscientes para su futuro entendemos que no le perjudicamos si dejamos de asistirle. Pero por otro lado es un criterio, el de las mencionadas capacidades cognitivas, que permite el otorgamiento de derechos a infantes y disminuidos psíquicos, a aquellos seres humanos que, a pesar de su limitada facultad de razonar, poseen rudimentarios proyectos vitales.

Y si eso es así, continua Regan, sería especieísta no extender la titularidad de los derechos a seres no humanos que poseen las mismas capacidades cognitivas que esos humanos no racionales. Como, por ejemplo, a los animales mamíferos (adultos). Todos ellos son sujetos de su propia

²² Cualidad que Regan define en virtud de la posesión de rasgos como:

[...] tener creencias y deseos; percepción, memoria y un sentido del futuro, incluyendo el suyo propio; una vida emocional junto con sentimientos de placer y dolor; intereses y preferencias de bienestar; la capacidad de iniciar acciones en pos de sus deseos y fines; una identidad psicológica a través del tiempo; y un bienestar individual en términos de que su vida se componga de mejores o peores experiencias para él, lógicamente independiente de su utilidad para los otros. (Regan, 1983: 243)

vida y, en consecuencia, tienen un valor inherente que sólo se le reconoce adecuadamente al conferirle derecho a vivir. Por lo tanto, igual que condenamos el canibalismo deberíamos evitar, concluye Regan,²³ la alimentación con la carne de animales cuyas vidas tienen tanto valor como las nuestras.

¿SON ALGUNOS MIEMBROS DE LA COMUNIDAD MORAL MÁS IGUALES QUE OTROS?

Con esta interpretación del concepto de derechos humanos que estira su titularidad hasta abarcar a ciertos animales, Regan entiende que ha superado dos implicaciones inadmisibles de la consideración utilitarista de los animales. Por un lado, la de que matar a un animal no es malo en sí mismo; que sólo es malo si hay sufrimiento. Y por otro, la de que los intereses del animal a veces pueden ser sacrificados por un mayor bienestar humano. Examinemos detenidamente cada uno de estos supuestos logros de Regan.

Vimos que este autor ha argumentado en favor del derecho a la vida de los animales. Pero lo ha hecho de una manera que imposibilita la consecución de su originario objetivo de exigir una dieta totalmente vegetariana. Pues, según él, la comunidad de los seres que importan moralmente y que no deben ser perjudicados está compuesta sólo de mamíferos. ¿Qué pasa entonces con las aves y los peces, seres sintientes que, aun no siendo autoconscientes, sí que pueden sufrir? Para Regan, tales animales, en cuanto que no son sujetos de sus propias vidas, no pueden ostentar un derecho a la vida; pero tampoco ningún otro, ni siquiera el derecho a no sufrir.²⁴

²³ *Cfr.*, Regan, 1983: 330-353.

²⁴ Regan, 1983: 349, sólo puede censurar que matemos aves para alimentarnos recurriendo a argumentos externos a su teoría; como el de que la línea de demarcación del grupo de los sujetos de su propia vida no es tan nítida en el caso de las aves, o bien al argumento claramente consecuencialista de que aun cuando no sea malo en sí mismo matar aves para su consumo, tal actividad podría fomentar una cierta consideración de los animales en general, y por tanto de los mamíferos, como recursos reemplazables.

Nos encontramos entonces ante el siguiente dilema. Si por un lado optamos por la interpretación reganiana del principio de igual consideración moral excluimos totalmente de la comunidad moral a muchos seres sintientes; eso quiere decir que a estos seres en sí mismos no sería incorrecto hacerles sufrir. Y si, por otro lado, evitamos esta lectura y seguimos pensando que lo esencial es evitar el sufrimiento de todos los seres que puedan padecerlo, volvemos al terreno de un utilitarismo incapaz de exigir rotundamente el vegetarianismo porque no confiere suficiente valor a la vida animal. Deberíamos considerar ahora si es posible salir de este *impasse* replanteándonos el segundo cuerno del dilema. ¿Se puede elaborar un nuevo planteamiento utilitarista desde el cual justificar más rotundamente el vegetarianismo? Vimos que tal justificación es imposible si partimos de una concepción del bienestar como simples estados mentales placenteros en la que la misma muerte indolora no puede entonces causar ningún mal. Pero el panorama cambia radicalmente si optamos por una concepción más amplia de bienestar en la que lo importante no es simplemente sentirse bien, sino la realización, externa al sujeto, de sus preferencias o deseos. Con esta concepción de lo bueno cabe una nueva lectura del principio de igualdad sintiente. Este principio lo que nos dice es que los intereses *equiparables* deben valer lo mismo. Por lo tanto, no lo interpretamos mal si mantenemos que la preferencia animal de no sufrir tiene tanto peso como la correspondiente preferencia humana. Sin embargo, ciertas preferencias, como la de seguir viviendo, no deben satisfacerse en todos los seres sintientes, por la sencilla razón de que la mayoría de ellos no tienen capacidad para preferir la vida a la muerte. Para ello necesitan ser conscientes de la muerte y de lo que ésta supone para uno en términos de insatisfacción de muchas preferencias. En este sentido, tenía razón Regan cuando mantenía que para resultar perjudicado si te quitan la vida hace falta tener conciencia de uno mismo, de que uno es una entidad distinta a otras, con un pasado y un futuro; futuro del que dependen las aspiraciones y proyectos que se verían insatisfechos si uno deja de vivir. Se trata de una capacidad de autoconciencia que sólo tenemos certeza que en algún grado puedan poseer los mamíferos adultos²⁵ y a los que por tanto, para este nuevo

²⁵ *Cfr.*, Singer, 1995: 136-148.

utilitarismo, sí sería intrínsecamente malo matar. Porque “quitarle la vida a un ser que ha estado deseando, planeando y trabajando con una meta futura es privar a ese ser de la consecución de sus esfuerzos”.²⁶ Ya que al quitarle la vida no satisfacemos su preferencia por vivir, ni muchas otras que dependen de su futura existencia, podríamos concluir que los seres autoconscientes son irremplazables.²⁷

En definitiva, nuestro deber moral consiste en minimizar el daño a los seres sintientes que pueden resultar afectados por la acción, considerados todos imparcialmente. Un daño consistente en no satisfacer la preferencia de no sufrir de cualquier ser sintiente, ni la de seguir viviendo de los seres autoconscientes.²⁸ Con esto se va más lejos que Regan en la condena del vegetarianismo porque ya se podría censurar el matar no sólo a seres autoconscientes, sino también a los simplemente conscientes cuando la muerte de éstos conlleva sufrimiento. Podría censurarse, por ejemplo, que nos alimentemos de aves que, aun no siendo autoconscientes, padecen las dolorosas condiciones de su crianza intensiva.

Aparte de su valoración de la vida, Regan también critica del utilitarismo su esquema consecuencial. Debido a este esquema, aun admitien-

²⁶ Singer, 1999: 57.

²⁷ Para desarrollar este razonamiento de por qué quitar la vida de un ser autoconsciente resulta más grave que si se la quitamos a un ser que no lo es, véase Singer, 1995: 148-163. Sapontzis, 1987 y DeGrazia, 2002: 59-65, han criticado esta forma de entender el perjuicio de la muerte en términos de la frustración de un deseo de vivir porque en tal caso, aducen, en sí mismo no sería incorrecto matar a un bebé —carente aún de capacidades para preferir la vida a la muerte—. En su lugar han ofrecido una explicación de la maldad de la muerte en tanto que priva a la víctima de valiosas oportunidades. Así ya no importa si la víctima posee o no complejas capacidades mentales o proyectos para el futuro; sólo por ser sintiente ya le perjudicamos impidiendo que tenga experiencias futuras.

²⁸ Esta diferenciación entre la igualdad ante el sufrimiento y la desigualdad ante la muerte resulta bastante plausible si nos fijamos en nuestros propios criterios morales para dirimir posibles conflictos entre, por ejemplo, los intereses de un ser humano normal y los de uno mentalmente retrasado o entre los de una madre y los del hijo que está a punto de dar a luz. En ambos casos creemos que el primero de los competidores debe sacrificarse y sufrir si es la única manera de evitar que el segundo padezca; pero también en ambos casos solemos aceptar que si hay que elegir entre la vida de los dos, debemos darle primacía a la del primero. Estos casos ilustrativos son expuestos, respectivamente, por Peter Singer, 1999: 56-57 y Paula Casal, en la “Presentación”: 15, en Singer, 1999.

do la intrínseca maldad de matar a un animal (autoconsciente), el utilitarismo siempre podría tolerarlo cuando el mayor peso de algún interés ajeno así exigiese. Por eso, cuando Regan²⁹ basa los derechos en el *valor inherente* de los sujetos de su propia vida, lo que pretende es defender la innegociabilidad de los animales, es decir, concederles la prerrogativa de que sus derechos no se sacrifiquen por el mayor bienestar o la vida de otros.

Pero esta forma de dar mayor relevancia a la vida animal se enfrenta a la seria dificultad de ofrecer algún criterio para resolver los posibles conflictos entre derechos. Habrá situaciones en las que cualquier cosa que hagamos infringirá el derecho de alguien y en las que, por tanto, habrá que optar entre los derechos de dos seres autoconscientes; por ejemplo entre el derecho a la vida de un humano y el de un animal. Pero, por su propia definición, los derechos son inviolables y no permiten consideraciones acerca de cuál de las dos infracciones tiene consecuencias menos malas. Tales consideraciones supondrían negar el radical igualitarismo que sostiene Regan cuando afirma que los derechos nos imponen una restricción a conferir valor a los individuos en virtud del contenido de sus vidas; una restricción a inferir conclusiones acerca de cómo tratar a alguien a partir del tipo de experiencias que tiene. Esto es lo que llevará a Regan a abogar por la abolición de todo tipo de experimentación con animales.³⁰ Si los animales tienen derechos, no pueden ser sacrificados, mantiene Regan, en virtud de que sus vidas sean menos plenas, ni siquiera en el caso de que con tales sacrificios obtuviéramos el remedio a graves enfermedades humanas.

Regan no se va a dar cuenta de la falta de plausibilidad de su radical igualitarismo de derechos hasta que no intente enfrentarse con el famoso ejemplo hipotético en el que, para que no zozobre un bote salvavidas con exceso de peso, hemos de elegir entre arrojar por la borda a una persona o a un perro. Es entonces cuando Regan, contradiciendo sus propios postulados antiutilitaristas y contrarios a la experimentación animal, formula un principio comparativo para, en caso de conflicto de

²⁹ *Cfr.*, Regan, 1983: 248-249.

³⁰ *Cfr.*, Regan, 1983: 382-394.

derechos, violar aquel que menos daño cause.³¹ Sólo así pudo concluir que era el perro quien debería ser arrojado por la borda porque, aunque su vida valiera igual que la de las personas ocupantes del bote, su muerte supondría una menor pérdida de oportunidades de bienestar.³² Gradación del valor de las vidas que Regan consigue al precio evidente de contradecir el igualitarismo subyacente a su teoría al defender ahora que, aun siendo todos sujetos de su propia vida, las personas tienen más valor intrínseco que otros mamíferos, como el perro del ejemplo. Mantiene ahora, en definitiva, lo que antes había negado: que algunos titulares de derechos son más iguales que otros porque en sus vidas hay, o habrá, contenidos distintos.³³

Por lo tanto, Regan no es capaz de realizar una coherente defensa de los derechos del animal debido a que en los conflictos entre ellos se ve obligado a recurrir finalmente a criterios de marcado carácter utilitarista. ¿Podemos inferir de ello que, como con la frustrada defensa reganiana del vegetarianismo que veíamos más arriba, la clave para resolver tales conflictos habría que buscarla en alguna revisión del utilitarismo? Me temo que ahora no. Vimos que en las versiones más modernas del utilitarismo se podía recurrir a la capacidad de preferir la vida a la muerte para así diferenciar entre miembros de la comunidad moral que merecen trato distinto: a unos debe respetárseles, en principio, sus vidas y a otros no. Pero la diferenciación parece claramente insuficiente, al menos para resolver conflictos, tanto entre los intereses de no sufrir de todos los miembros de la comunidad moral, como entre los de vivir de los que sólo son autoconscientes. Esto es debido a que acudiendo sólo a las capacidades no podemos ordenar los intereses sin caer en cierto especieísmo. Pues el deseo de no sufrir es igualmente intenso en todos los seres sintientes, cualquiera que sea su grado de racionalidad, y el de vivir tiene la misma fuerza en todos los seres autoconscientes. Aunque en el citado ejemplo del bote, la persona y el perro tuvieran planes futuros tan diferentes como, respectivamente, escribir un libro o dormirar en su desgastada alfombra, el deseo de seguir viviendo para realizarlos es

³¹ *Cfr.*, Regan, 1983: 301-312.

³² *Cfr.*, Regan, 1983: 324, 351.

³³ *Cfr.*, Jamieson, 1990: 357-359.

idéntico. Tal vez la persona crea que resultará más perjudicada si no cumple sus objetivos porque considera que escribir un libro es más importante que dormir, pero seguramente no lo será para el perro. Esto demuestra que el utilitarismo también es incapaz de evitar los conflictos entre intereses de seres de igual entidad moral y eso se debe en gran medida a su concepción bienestarista del bien (como satisfacción de deseos o preferencias), de la que sólo podría prescindir al precio de dejar de ser la misma teoría ética.³⁴

En conclusión, el avance de la ética suele seguir un zigzagueante camino que va del análisis de nuestras intuiciones morales —basadas muy a menudo en el simple interés propio o el adoctrinamiento cultural— a la elaboración de teorías éticas muy racionales que, por sus prácticas implicaciones revolucionarias, son parcialmente reformadas hasta abarcar nuestras convicciones más irrenunciables. Podemos decir entonces que la zooética echó a andar debilitando considerablemente los antropocéntricos cimientos de la ética tradicional y consolidando el principio de que, independientemente de su especie, todo aquel que no quiere sufrir o no quiere morir debe ser considerado por igual. Ahora debe hacerse más plausible con el desarrollo de propuestas teóricas que articulen válidamente dicho principio con la intuición muy arraigada de que, en caso de conflicto, el dolor y la vida de los más autoconscientes tienen primacía. Los futuros estudios de zooética han de justificar que, aun siendo animales y personas miembros de una misma comunidad moral y mereciendo por ello iguales prerrogativas, en excepcionales situaciones conflictivas debería admitirse su adscripción a diferentes rangos.

³⁴ *Cfr.*, Singer, 1995: 131-135, intenta demostrar que a mayor grado de racionalidad más valiosa es la vida de un ser. Pero finalmente reconoce que es incapaz de justificarlo. Sólo puede aportar en su favor la suposición de que, de manera imparcial, todos elegiríamos seguir siendo personas si pudiéramos imaginar cómo sería realmente la vida de un ser menos racional.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás de, (1967-1968), *Suma contra Gentiles*, Madrid, B. A. C.
- Attfield, Robin, (1991), *The Ethics of Environmental Concern*, Atenas, University of Georgia Press.
- Benson, John, (1978), "Duty and the Beast", en *Philosophy*, núm. 53, pp. 529-549.
- Bentham, Jeremy, (1970), *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londres, University of London.
- DeGrazia, David, (2002), *Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- Dombrowski, Daniel A., (1997), *Babies and Beasts*, Campaign, University of Illinois Press.
- Francis, Leslie y Richard Norman, (1978), "Some animals are more equal than others", en *Philosophy*, núm. 53, pp. 507-527.
- Griffin, Donald, (1976), *The Question of Animal Awareness. Evolutionary Continuity of Mental Experience*, Nueva York, The Rockefeller University Press.
- _____, (1989), "Ethology and animals minds", en Tom Regan y Peter Singer, (eds.), *Animals Rights and Human Obligations*, Nueva Jersey, Prentice Hall.
- Jamieson, Dale, (1984), "Utilitarianism and the morality of killing", en *Philosophical Studies*, vol. 45, pp. 209-221.
- _____, (1990), "Rights, justice and duties to provide assistance: A critique of Regan's theory of rights", en *Ethics*, núm. 100, pp. 349-362.
- Kant, Immanuel, (1988), *Lecciones de Ética*, Barcelona, Crítica.
- Lappé, Frances M., (1997), *La dieta ecológica*, Barcelona, Integral.
- Midgley, Mary, (1983), *Animals and Why they Matter*, Atenas, University of Georgia Press.
- Nelson, James A., (1985), "Recent studies in animal ethics", en *American Philosophical Quarterly*, vol. 22, núm. 1, pp. 13-24.
- Peña, Lorenzo, (1999), "¿Somos los únicos animales racionales?", en *Limbo*, núm. 9, pp. 17-41.
- Pluhar, Evelyn, (1995), *Beyond Prejudice*, Londres, Duke University Press.
- Regan, Tom, (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
- Sapontzis, Steve F., (1987), *Morals, Reason and Animals*, Filadelfia, Temple University Press.
- Singer, Peter, (1999), *Liberación animal*, Madrid, Trotta.
- _____, (1995), *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, (1987), "Animal liberation or animal rights?", en *Monist*, núm. 70, pp. 3-14.
- Stuart Mill, John, (1984), *El Utilitarismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- White, Lynn, (1971), "The historical roots of our ecological crisis", en John Barr (ed.), *The Environmental Handbook*, Londres, Ballantine and Friends of the Earth.

LECTURAS RECOMENDADAS

- Carruthers, Peter, (1995), *La cuestión de los animales*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cavalieri, Paola y Peter Singer, (1998), *El proyecto "Gran Simio"*, Madrid, Trotta.
- Gruen, Lori, (1995), "Los animales", en Peter Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 469-481.
- Mosterín, Jesús y Jorge Riechmann, (1995), *Animales y ciudadanos*, Madrid, Talasa Ediciones.
- Regan, Tom, (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
- Salt, Henry S., (1999), *Los derechos de los animales*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
- Singer, Peter, (1999), *Liberación animal*, Madrid, Trotta.
- _____, (1995), *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____, (1987), "Animal liberation or animal rights?", en *Monist*, núm. 70, pp. 3-14.
- Varios, (1999), *Teorema*, monográfico dedicado a "Los derechos de los animales", en vol. 18, núm. 3.

Francisco Lara: Profesor titular de Filosofía Moral en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, doctor en Filosofía por la Universidad de Granada. Especialista en utilitarismo y ética aplicada. Algunas de sus publicaciones son: "Sentido y retos del consecuencialismo de la regla", en Julia Barragán y Damián Salcedo (eds.), (2006), *Las razones de los demás. La filosofía social de John C. Harsanyi*, Biblioteca Nueva/Velea; (2004), "Las débiles pruebas de nuestra debilidad moral", *Episteme NS*, vol. XXIV, núm. 2; "Una moral para santos. Sobre las exigencias del consecuencialismo y las opiniones centradas en el agente", en Francisco Lara y Pedro Francés, (eds.), (2004), *Ética sin dogmas. Racionalidad, consecuencias y bienestar en el utilitarismo contemporáneo*, Biblioteca Nueva.

D.R. © Francisco Lara, México D. F., enero-junio, 2006.